

الدكتور عبد الرحمن بدوي

موسوعة الفلسفة

الجزء الأول

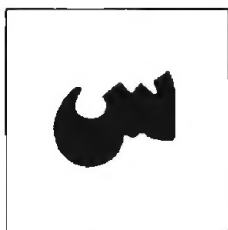
المؤسسة
العربية
للدراسات
والتحقيق

الناشئون

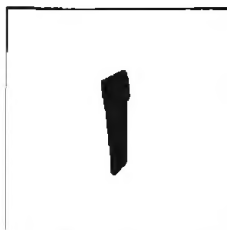
الناشئ

موسوعة الفلسفة

الجزء الأول



الـ



من

الناشر
الدكتور عبد الرحمن بدوي

المؤسسة
العربية
للدراسات
والنشر

تصدير عام

هذه موسوعة للفلسفة وهي تلبي حاجة ماسة يستشعرها القارئ العربي ليس فقط المتخصص في الفلسفة، بل وكل مثقف بعامة: فهي تسعف الأول بما يريغ إليه من معلومات موجزة عن الفلاسفة والمعاني والمذاهب الفلسفية، وهي تزود الثاني بما يغنيه من معلومات عن هذا الفرع الأساسي من فروع المعرفة الإنسانية، الذي يهيم له التكوين العقلي الحر ويوسع من أفق تفكيره، ويث فيه الروح النقدية، ويمكنه من تكوين نظرة في الحياة وفي الوجود، ويشغل ذهنه بمشاكل الإنسان والكون، وبالجمل: يسمو بالجانب الإنساني حقاً في الإنسان.

وقد استقصيت فيها أمرين: الأول يشمل كل ذي شأن في الفلسفة على مدى تاريخها من منشئي مذاهب ومؤرخين لها، ومسهمين في تطورها؛ والثاني يتناول أمهات المذاهب الفلسفية والموضوعات الرئيسية التي تدرج في ميدانها. وحرصنا بالنسبة إلى كلا الأمرين أن نقدم عرضاً واضحاً متوفياً لكل جوانب الفيلسوف: حياته ومذهبه ومؤلفاته، إن تعلق القول بالنوع الأول، وللمعاني الرئيسية والتحديد الدقيق والتطور في المفهوم، إن تعلق القول بالنوع الثاني. وكل مادة قد ذيلناها ببيان بالنشرات والمراجع التي تعين الباحث على المزيد من الاطلاع والتوسع والتعمق.

وفي تحريري لمواد هذه الموسوعة قد استعنت - كما هو طبيعي - ببعض ما سبق أن عرضته في كتب لي سابقة، وأفدت من كثير من الموسوعات الفلسفية الأوربية والأمريكية التي ظهرت في العشرين سنة الأخيرة، ومن السلاسل الفرنسية والألمانية والإيطالية المخصصة لتراجم ومذاهب الفلاسفة، ومن معاجم المصطلحات الفلسفية الكبرى. وهذه المراجع لو سردنا أسماءها هنا لاستغرق ذلك عدة صفحات.

وكلي أمل في أن تكون هذه الموسوعة الفلسفية أداة عمل ممتازة للباحثين في الفلسفة والراغبين في الإفادة من مناهجها ومذاهبها في السمو بالفكر الإنساني الصحيح.

باريس - روما

عبد الرحمن بدوي

١٩٧٩ - ١٩٨١

جميع الحقوق محفوظة

**المؤسسة العربية
للدراسات والنشر**

بناية برج الكلايتون - ساقية الخنزيرة - ت ٨٧٩-٨٧٦
برقياً: موكيال - بيروت - ص.ب. ١١/٥١٦٠ - بيروت

الطبعة الأولى

١٩٨٤

تصدير عام

هذه موسوعة للفلسفة وهي تلبي حاجة ماسة يستشعرها القارئ العربي ليس فقط المتخصص في الفلسفة، بل وكل مثقف بعامة: فهي تسعف الأول بما يريغ إليه من معلومات موجزة عن الفلاسفة والمعاني والمذاهب الفلسفية، وهي تزود الثاني بما يذنيه من معلومات عن هذا الفرع الأساسي من فروع المعرفة الإنسانية، الذي يهيم له التكوين العقلي الحر ويوسع من أفق تفكيره، ويبث فيه الروح النقدية، ويمكنه من تكوين نظرة في الحياة وفي الوجود، ويشغل ذهنه بمشاكل الإنسان والكون، وبالجملة: يسمو بالجانب الإنساني حقاً في الإنسان.

وقد استقصيت فيها أمرين: الأول يشمل كل ذي شأن في الفلسفة على مدى تاريخها من منشئي مذاهب ومؤرخين لها، ومسهمين في تطورها؛ والثاني يتناول أمهات المذاهب الفلسفية والموضوعات الرئيسية التي تندرج في ميدانها. وحرصنا بالنسبة إلى كلا الأمرين أن نقدم عرضاً واضحاً ومستوفياً لكل جوانب الفيلسوف: حياته ومذهبه ومؤلفاته، إن تعلق القول بالنوع الأول، وللمعاني الرئيسية والتحديد الدقيق والتطور في المفهوم، إن تعلق القول بالنوع الثاني. وكل مادة قد ذيلناها ببيان بالنشرات والمراجع التي تعين الباحث على المزيد من الاطلاع والتوسع والتعمق.

وفي تحريري لمواد هذه الموسوعة قد استعنت - كما هو طبيعي - ببعض ما سبق أن عرضته في كتب لي سابقة، وأفدت من كثير من الموسوعات الفلسفية الأوروبية والأمريكية التي ظهرت في العشرين سنة الأخيرة، ومن السلاسل الفرنسية والألمانية والإيطالية المخصصة لترجم ومذاهب الفلاسفة، ومن معاجم المصطلحات الفلسفية الكبرى. وهذه المراجع لو سردنا أسماءها هنا لاستغرق ذلك عدة صفحات.

وكلني أمل في أن تكون هذه الموسوعة الفلسفية أداة عمل ممتازة للباحثين في الفلسفة والراغبين في الإفادة من مناهجها ومذاهبها في السمو بالفكر الإنساني الصحيح.

باريس - روما

عبد الرحمن بدوي

١٩٧٩ - ١٩٨١

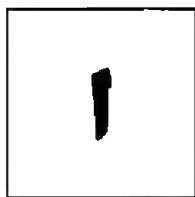
جميع الحقوق محفوظة

**المؤسسة العربية
للدراسات والنشر**

بناية برج الكلاتون - ساقية الجزير - ت ٨٠٠-٨٠٦٩
برقياً: موكالبي - بيروت - ص.ب: ١١/٥٤٦٠ بيروت

الطبعة الأولى

١٩٨٤



صادقة ولا كاذبة، وإنما تعبر فقط عن مشاعر المتكلم.

وهو يفضل أن يسمي نزعته هذه باسم «التجريبية المنطقية» Logical Empiricism بدلاً من التسمية باسم «الوضعية المنطقية» Logical Positivism لكن لا فارق في الواقع بين المقصود والمضمون في كلتا النزعتين. وأثير لا يأتي في كتابه هذا بأفكار جديدة تخالف تلك التي نجدها في سائر مؤلفات أصحاب الوضعية المنطقية. كل ما هنالك هو أنه حاول عرضها على نحو أكثر اتساعاً، وهو يتناول في هذا الكتاب المسائل التالية: الإدراك، الاستقراء، المعرفة، المعنى، الحقيقة، القيمة. وفي الطبعة الثانية التي صدرت سنة ١٩٤٦ حاول أثير أن يرد على من نقده، وكانوا عديدين، وذلك في مقدمة هذه الطبعة، كذلك أجرى بعض التعديلات على آرائه، لكنها تعديلات طفيفة لا تغير من جوهر الكتاب في طبعته الأولى (١٩٣٦).

وقد وجد أثير المعيار لمعرفة هل قضية ما ذات معنى أو لا - وجده في مبدأ إمكان التحقيق Verification principle، والتحقيق يكون عن طريق التجربة، وهو نفس المبدأ الذي دار عليه كلام الوضعية المنطقية في هجومها على الميتافيزيقا، بل والفلسفة بعامة. لكن أثير ميز بين معنيين لهذا المبدأ: «معنى قوي» بقر أن القضية تكون خالية من المعنى إلا إذا أثبتت التجربة صحتها، ومعنى «ضعيف» يكفينا بالاستشهاد ببعض الملاحظات التي تقرر صحة أو بطلان القضية. أثير يأخذ بالمعنى «الضعيف» لمبدأ إمكان التحقيق، دون المعنى «القوي»، وذلك على أساس أن القوانين الكلية ووقائع الماضي لا يمكن إخضاعها للتجربة، فهل نعدّها جيماً باطلة؟ كلا، ولهذا يقتصر على المعنى «الضعيف» فقط، فيكتفي - من

Alfred Jules Ayer

فيلسوف بريطاني من اتباع الوضعية المنطقية، ولد في سنة ١٩١١، وتعلّم في كلية إيتون، وكلية كنيسة المسيح في أكسفورد، وفيها سيقوم بالتدريس فيها بعد. أثناء الحرب العالمية الثانية عمل في الحرس البوليزي، وفي سنة ١٩٤٥ عين ملحقاً بالسفارة البريطانية في باريس. ثم عين أستاذاً للفلسفة في كرسي جروت Grote في كلية الجامعة في لندن، في سنة ١٩٤٧

وفي سنة ١٩٥٢ انتخب عضواً في الأكاديمية البريطانية. وفي سنة ١٩٥٩ صار أستاذاً للمنطق في كرسي ويكهام Wykeham في جامعة أكسفورد.

وكتابه «اللغة، والحقيقة، والمنطق» (سنة ١٩٣٦) فيه دفاع حار سهل العبارة عن النزعة الوضعية المنطقية المقصورة على الظواهر.

وخلاصة آرائه في هذا الكتاب أن الميتافيزيقا مستحيلة، لأن القضايا الميتافيزيقية خالية من المعنى. والجملة لا يكون لها معنى بالفعل إلا إذا كان هناك وسيلة يتخذها الإنسان لتعيين صحة أو بطلان الجملة، وإذا لم تستطع التجربة حسم مشكلة، فإن هذه المشكلة ليس لها معنى واقعي. والقضايا الفلسفية ليست واقعية Factual، بل لغوية، أنها ليست تقريرات واقعية، بل هي أما تعريفات لألفاظ جارية الاستعمال، أو تعبيرات عن استلزامات لهذه التعريفات. والتقريرات التي تقرر شيئاً أو واجبات هي ليست

التقارير المتعلقة بمعطيات الحس. لكننا نستطيع أن نشير إلى تلك العلاقات التي تؤدي إلى أن نبني من تجاربنا تقارير تتعلق بموضوعات مادية.

مؤلفاته

- Language, Truth and Logic, 1936; 2nd ed. 1946.
- Foundations of Empirical Knowledge, 1949.
- Problems of Knowledge, 1956.

مراجع

- A- P- Griffith: Ayer on Perception, in Mind (1960)
- C.E.M. Joad: Critique of Logical Positivism, 1950.

أبدي، أزلي

Eternal

الأبدي هو ما لا نهاية له، في مقابل الأزلي وهو ما لا بداية له. ويجمعها معاً: السرمدي: وهو ما لا بداية ولا نهاية له. ويمكن أن يكون الشيء أدياً دون أن يكون بالضرورة أزلياً، كما هو رأي المتكلمين المسلمين، لكن لا يمكن أن يكون أزلياً دون أن يكون أبدياً

يقول الغزالي في عرضه لأراء الفلاسفة في قدم العالم « ان العالم عندهم كما أنه أزلي لا بداية لوجوده، فهو أبدي لا نهاية لآخره. وأدلتهم الأربعة التي ذكرناها في الأزلية جارية في الأبدية » (تهافت الفلاسفة ص ٨١، بيروت سنة ١٩٦٢، المطبعة الكاثوليكية)

وأول من وضع معنى الأزلي من الفلاسفة الاسلاميين: الكندي، فقال « ان الأزلي هو الذي لم يكن ليس هو مطلقاً فالأزلي لا قبل كونها لهويته. فالأزلي هو لا قوامه (له) من غيره فالأزلي لا علة له، فالأزلي لا موضوع له ولا محمول، ولا فاعل، ولا سبب - أعني ما من أجله كان - لان العلل المقدمة ليست غير هذه فالأزلي لا جنس له فالأزلي لا يفسده (رسائل الكندي الفلسفية ج١، ص ٤٥- ٤٦، القاهرة سنة ١٩٧٨) ويقول في رسالة « في حدود الأشياء، ورسومها » (رسائل ص ١١٨) « الأزلي الذي لم يكن ليس، وليس يحتاج في قوامه الى غيره، والذي لا يحتاج في قوامه الى غيره، فلا علة له، وما لا علة له فدائم أبداً،

أجل اثبات صحة أو بطلان قضية ما - بالاستشهاد ببجملته ملاحظات أو شواهد.

ومع ذلك، ورغم هذا التوسع، فإنه هاجم القضايا الميتافيزيقية وعدّها خالية من المعنى، وبالتالي باطلة، لأنه - فيما زعم، وفي هذا هو يسائر رودلف كرنب - لم يجد مشاهدات لاثبات قضايا ميتافيزيقية مثل: «عالم التجربة الحسية غير حقيقي» وأنه لا توجد مشاهدة تساعد على تحديد ما إذا كان العالم ذا جوهر نهائي واحد أو هو مؤلف من عدة جواهر نهائية.

وما دامت الفلسفة - في نظره هذه - لا تقدّم حقائق، فإن مهمتها ينبغي أن تنحصر في «التحليل» أي تحليل؟ التحليل اللغوي المحض، والفلسفة صارت في زعمه مجرد تحليل للألفاظ اللغة!! ومهمة الفلسفة ستكون إذن تزويدنا بوسائل لتحديد معنى رمز ما، وذلك بترجمته إلى جمل Sentences لا تحتوي على نفس هذا الرمز أو أي رمز مرادف له.

وفي كتابه «أسس المعرفة التجريبية» (سنة ١٩٤٠) يتناول بالبحث معرفتنا بالعالم الخارجي. وفيه يذهب إلى أنه لا يمكن حسم النزاع بين الواقعيين Realists وبين القائلين بنظرية المعطى الحسي Sense- datum، وذلك حين يقول الواقعيون ان الموضوعات المادية يمكن أن تكون لها ألوان مختلفة في وقت واحد، بينما أصحاب نظرية المعطى الحسي ينكرون ذلك ويقولون إنها لا يمكن أن تكون لها ألوان مختلفة في وقت واحد. إذ يقول آيثر انه لا توجد ملاحظة يمكنها حسم الأمر لصالح أحد الطرفين. ولهذا ينتهي إلى القول بأنه ما دام يمكن التكلم بلغة الواقعية وبلغة أصحاب نظرية المعطى الحسي، فالأمر يرجع إلينا في اختيار أيها أسهل على النطق! أما هو فيميل إلى لغة الأخيرين، واتجاهه الأساسي هو إلى الاقتصاد على الظواهر Phenomenalism مدّعياً أن التجريبيين قد مضوا شوطاً أبعد مما ينبغي. ومفاد هذا الاتجاه كما حدده آيثر هو أن كل جملة تتعلق بموضوع مادي يمكن أن تترجم إلى جمل تشير إلى معطيات حسية فقط، ويتضمن ذلك القضايا الشرطية التي على الصيغة: «إذا كان لي أن أفعل كذا وكذا، فلا بد أن أعاني بالتجربة كذا وكذا».

ومعطيات الحس لا تحدد بالدقة موضوعاً مادياً. فمن المستحيل مثلاً أن نحلل جملة تتعلق بالمتضد إلى مجموعة من

ب - مؤلفاته

أورد لنا تلميذه وصاحبه المخلص الوزير أبو الحسن علي ابن عبد العزيز بن الامام - وكان كاتباً فاضلاً متميزاً في العلوم ، وصحب أبا بكر بن باجة مدة ، واشتغل عليه وسافر أبو الحسن علي بن الامام من الغرب ، وتوفي بقوص^(٢) ، في صعيد مصر - نقول انه أورد لنا ثبنا ببعض مؤلفات ابن باجة ، يشتمل على ١٠٥ كتب وأورسائل . وذكر ابن أبي أصيبعة ٢٧ عنواناً

وقد وصلتنا ثلاث مجموعات من رسائله هي : (٣)

١ - مجموعة في مكتبة بودلي بأكسفورد تحت رقم ٢٠٦ بوكوك . وتشتمل على الرسائل التالية

١ - من قوله على مقالات السماع الطبيعي لأرسطو الخامسة والسادسة والسابعة والثامنة

٢ - قوله في شرح الآثار العلوية

٣ - قوله في الكون والفساد

٤ - قوله على بعض مقالات كتاب الحيوان الأخيرة

٥ - من قوله في كتاب الحيوان

٦ - كلامه في النبات

٧ - من كلامه في ماهية الشوق الطبيعي

٨ - كلام بعث به لأبي جعفر يوسف بن حشاي

٩ - ومن كلامه في ابانة فضل عبد الرحمن بن سيد

المهندس

١٠ - ومن كلامه نظر آخر

١١ - من الأمور التي يمكن بها الوقوف على العقل الفعّال

١٢ - من كلامه في البحث عن النفس الزوجية

١٣ - من كلامه في النفس

١٤ - من كلامه في تدبير المتوحد

ولم يشرح الكندي في رسالته هذه ولا في غيرها معنى « الأبدية »

ابن باجة

أ - حياته^(١)

أبو بكر محمد بن يحيى بن الصايغ ، المعروف بابن باجة ، ولد في سرقسطة قرب نهاية القرن الخامس الهجري وعاش في تلك المدينة أبان حكم المستعين الثاني (٤٧٨ - ٥٠٣ هـ / ١٠٨٥ - ١١٠٩ م) آخر أمراء بني هود حكام سرقسطة ولارده وتطلعه .

ويبدو أن أسرته كانت تشتغل بالصياغة ، صياغة الجواهر ، لأن كلمة « باجة » معناها الفضة باللهجة العربية الأندلسية في ذلك العصر ، ويبدو أن صاحبنا قد اشتغل مدة بهذه المهنة

وبرز في الكثير من العلوم : فكان لفقياً وشاعراً وموسيقياً ، وفيلسوفاً

ولما غزا المرابطون سرقسطة في سنة ٥٠٣ هـ (١١١٠ م) كانت شهرته قد استقرت ، بدليل أنه صار من المقربين إلى حاكم سرقسطة الذي ولاء المرابطون ، وهو ابن تغلوت ، الذي كان عاملاً على سرقسطة من قبل علي بن يوسف بن تاشفين . وقيل انه صار وزيراً لابن تغلوت هذا وفي حوالي سنة ٥٠٩ (١١١٦ م) أي قبل استيلاء الفونس صاحب المعارك على سرقسطة في سنة ٥١١ هـ (١١١٨ م) ، رحل ابن باجة إلى الجنوب ، فأقام في المرية ، وغرناطة واشبيلية وقاين وفي اشبيلية استقر حيث كان يشتغل بالتدريس والتأليف

ثم ارتحل إلى فاس حيث نال رضا أبي بكر يحيى بن يوسف بن تاشفين وصار وزيراً له . وهناك توفي مسموماً في سنة ٥٣٣ هـ / ١١٣٨ م . وقيل ان خصمه أبا العلاء ابن زهر ، الطبيب الشهير ، هو الذي احتال ليوضع له السم في أكلة باذنجان مما أدى إلى وفاته

(٢) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٣

(٣) راجع بحثنا التصلي عن مؤلفات ابن باجة وما وصلنا من مخطوطات لها في

كتابتنا « رسائل فلسفية » ، بخازني سنة ١٩٧٣

(١) راجع عنها الفغلي ص ٤٠٦ ، ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٦٣ - ٦٤ ، ابن

حناان ، غلاة العقيان ، ص ٣٠٠ ، القاهرة سنة ١٢٨٤

د - مجموعة برلين برقم ٥٠٦٠ (فهرست الفهرست ج - ص ٣٩٦ - ٣٩٩) ، وتشتمل على ٢٢ رسالة ، وقيل إن هذا المخطوط قد فقد أبان الحرب العالمية الأخيرة ، لكن صورا فوتوغرافية منه لا بد موجودة عند بعض الباحثين .

وقد نشر أسين بلانيوس^(١) أربع رسائل هي

١ - في النبات

٢ - رسالة الاتصال

٣ - رسالة الوداع

٤ - تدبير المتوحد

وأعاد ماجد فخري نشر الثلاث الأخيرة ، ونشر عن مخطوط مكتبة بودلي في اكسفورد الرسائل التالية

٥ - في الغاية الانسانية

٦ - قول له يتلو رسالة الوداع

٧ - في الأمور التي يمكن بها الوقوف على العقل الفعّال

وذلك في مجموعة بعنوان « رسائل ابن باجة الالهية » ، بيروت سنة ١٩٦٨ كما نشر « شرح السماع الطيبي » لابن باجة ، بيروت سنة ١٩٧٣

ونشرنا نحن كما ذكرنا من قبل الرسائل الثلاث الواردة في مخطوط طشقند . وفي عزمنا نشر ما حصلنا عليه من رسائل لم تنشر لأبن باجة .

ونشر سليم سالم : « في كتاب باري أرميناس لأبي نصر الفارابي عن مخطوط الاسكوريال » ، وفي كتاب العبارة « عن مخطوط الاسكوريال ومخطوط بودلي - وذلك بعنوان : « ابن باجة - تعليقات في كتاب باري أرميناس ومن كتاب العبارة لأبي نصر الفارابي » ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة ١٩٧٦

١٥ - القول في الصور الروحانية

١٦ - من قوله في الغاية الانسانية

١٧ - من قوله في العرض

١٨ - من قوله على الثانية من « السماع »

١٩ - من الأقاويل المنسوبة اليه

٢٠ - من قوله في صدر ايساغوجي

٢١ - من كلامه في لواحق المقولات

٢٢ - من قوله على كتاب « العبارة »

٢٣ - كلامه في القياس

٢٤ - كلامه في البرهان

٢٥ - وكتب الى أبي الحسن بن الامام

٢٦ - كلامه في اتصال العقل بالانسان

٢٧ - قول له يتلو رسالة الوداع

٢٨ - كلامه في الالحان

٢٩ - كلامه في التيلوفر

ب - مجموعة الاسكوريال برقم ٦١٢ (وتاريخ نسخها سنة ٦٦٧ هـ) وتشتمل على

٣٠ - تعليقات على كتاب أبي نصر في المدخل والفصول من ايساغوجي

٣١ - تعليقات على كتاب بار أرميناس للفارابي

٣٢ - قوله في كتاب البرهان

ج - مجموعة طشقند برقم ٢٣٨٥ وتشتمل على :

٣٣ - رسالة في المتحرك

٣٤ - رسالة في الوحدة والواحد

٣٥ - مقالة في الفحص عن القوة التزوعية

وقد نشرنا نحن هذه الرسائل الأخيرة في « مجلة المعهد المصري للدراسات الاسلامية في مدريد » (المجلد ١٥ مدريد سنة ١٨٧٠ ص ٢٥ - ٥٤) وأعدنا نشرها في كتابنا « رسائل فلسفية » ، بنغازي سنة ١٩٧٣

(١) شرها أسين بلانيوس مع ترجمة اسانية على الحوالت

a) Miguel Asin Palacios El regimen del solitario, Madrid-Granada 1946
In «Avenpace Botanica». in Al- Andalus, V (1940). pp 255-299

c) Tratado de Avenpace sobre la union del intelecto con el hombre, in Al- Andalus, VII (1942) pp 1-47.

d) La Carta de adios «de Avenpace». in Al-Andalus, VIII (1943)

PP 1-87

بالاختيار الإرادة الكائنة عن روية^(٢).

أما الانفعالات العقلية - وإن جاز أن يكون في العقل انفعال « (الموضع نفسه) - فلا يختص بها الإنسان ، بل يشاركه فيها الحيوان مثل الالتقاء في الروح ، والحرب من مفزع ، وسائر الانفعالات « والفعل البهيمي هو الذي يتقدمه في النفس الانفعال النفسي فقط ، مثل الشهية أو الغضب أو الخوف ، وما شاكله ، والإنساني هو ما يتقدمه أمر يوجبه ، عند فاعله ، الفكر ، سواء تقدم الفكر انفعال نفسي أو أعقب الفكر ذلك فالبهيمي (هو) المحرك فيه ما يحدث في النفس البهيمية من الانفعال ، والإنساني هو المحرك فيه ما يوجد في النفس من رأي أو اعتقاد « ومعظم أفعال الإنسان مركب من بهيمي وإنساني ، وقلما يوجد البهيمي خلواً من الإنساني

« فاما من يفعل الفعل لأجل الرأي والصواب ، ولا يلتفت إلى النفس البهيمية ولا بما يحدث فيها ، فذلك الإنسان أخلق به أن يكون فعله ذلك الهياً من أن يكون إنسانياً . فلذلك يجب أن يكون هذا الإنسان فاضلاً بالفضائل الشكلية^(٣) ، حتى يكون متى قضت النفس الناطقة بشيء لم تخالف النفس البهيمية ، بل قضت بذلك الأمر ، من جهة أن الرأي قضى به . ولذلك كان الإنسان الالهي - ضرورة - فاضلاً بالفضائل الشكلية «^(٤)

والإنسان قد توجد له حالة « بها يشبه النبات ، وذلك في الزمان الذي يحتوي عليه (فيه) الرحم فانه يتخلق أولاً فإذا كمل تحلقه ، اغتنى وما هذه أفعال توجد للنبات من أول وجوده ، ولا يوجد له غيرها أول وجوده ، وذلك عند الشوء والحارّ الغريزي قد يفعل هذه الأفعال وإذا خرج الجنين من بطن أمه واستعمل حسّه ، أشبه عند ذلك الحيوان غير الناطق وتحرك في المكان واشتهى . وإنما يكون ذلك لحصول الصورة الروحانية المرتسمة في الحس المشترك ، ثم في الخيال

والصورة المتخيلة هي المحرك الأول فيه ، فيكون عند ذلك في الإنسان ثلاث محركات كأنها في مرتبة واحدة القوة الغاذية النزوعية ، والقوة المنحبة الحسية ، والقوة الخيالية وكل هذه

(٢) ابن باجة « تدير الموحدة » ص ١١٠ مجموعة « رسائل ابن باجة الالهية » ص ٤٦ . بيروت سنة ١٩٦٨

(٣) هكذا في النسخ والطروحات ولكن معناها غير واضح فهل صوابها

« الكلية » ؟

(٤) ابن باجة « تدير الموحدة » ، « رسائل » ص ٤٧ - ٤٨

والملاحظ على كل ما ورد البناء من مؤلفات ابن باجة أنه يغلب عليه طابع الشذرات ، والتكرار ، وسوء التأليف وكأنها مجرد تعاليق شتى لا تضمها وحدة تأليفية . ولنا ندري هل يرجع ذلك إلى حال المخطوطات نفسها ، أو إلى طبيعة تأليفات ابن باجة نفسه

ج - فلسفته

توفر ابن باجة على علمين من علوم الفلسفة هما علم النفس ، والعلم الطبيعي « وأما العلم الالهي - كما لاحظ صاحبه الوزير ابن الحسن علي بن عبد العزيز بن الامام - فلم يوجد في تعاليقه شيء مخصوص به اختصاصاً تاماً ، الانزعاع نستقرأ من قوله في « رسالة الوداع » و « اتصال الإنسان بالعقل الفعّال » ، وإشارات مبذّدة في أثناء أقواله ، لكنها في غاية القوة والدلالة على براعته في ذلك العلم الشريف الذي هو غاية العلوم ومتنهاها وكل ما قبله من المعارف فهو من أجله وتوطئة له^(١) »

ويمكن أن نطلق على فلسفته اسم علم الإنسان ، لأن ما تناوله فيها يدور معظمه حول موضوعات هذا العلم

١ - الإنسان

كل حي يشارك الجمادات في أمور ، وكل إنسان يشارك الحيوان غير الناطق في أمور « فالحي والجماد يشتركان فيما يوجد للاسطقس الذي ركباً منه ، مثل السقوط إلى أسفل طوعاً ، والصعود إلى أعلى قهراً . ويشارك الإنسان الحيوان غير الناطق في النفس الغاذية والمولدة والنامية ، كما يشاركه في الاحساس والتخيل والتذكر وما يوجد عنها مما هو للنفس

لكل الإنسان يمتاز عن الحيوان غير الناطق وعن الجماد والنبات بالقوة الفكرية وهو لا يكون إنساناً إلا بها

والإنسان بما هو حيوان تنحرف الأفعال التي لا اختيار له فيها أصلاً ، كالاحساس لكنه بما هو إنسان له أفعال لا توجد لغيره من الموجودات « والأفعال الانسانية الخاصة به هي ما يكون باختياره . فكل ما يفعله الإنسان باختيار فهو فعل إنساني ، وكل فعل إنساني فهو فعل باختيار وأعني

(١) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٦٦

التي اختص بها الانسان كالحطابة وقيادة الجيوش والطب وتبدير المنزل

ومن الناس « من يراعي صورته الجسمية فقط وهو الخسيس ومنهم من يعاني صورته الروحانية فقط ، وهو الرفيع الشريف . وكما أن أخس (مراتب) الجسماني من لا يحفل بصورته الروحانية عند صورته الجسمية ولا يلتفت إليها ، كذلك أفضل مراتب الشريف من لا يحفل بصورته الجسمية ولا يلتفت إليها .

ومن شرف الأشراف الكبار الأنفس صَنَفَ دون هذا ، وهو الأكثر ، وهو من لا يحفل بصورته الجسمية عند الروحانية غير أنه لا يتلفها^(٣) . لكن من يؤثر جسمانيته على شيء من روحانيته فلا يمكن أن يدرك الغاية القصوى . والفيلسوف هو بالجسمية انسان موجود ، وبالروحانية يكون أشرف ، وبالفعلية يكون الحيا فاضلاً وذو الحكمة يجب بالضرورة ان يصبح فاضلاً حياً ، وهو يأخذ من كل فعل أفضله ، ويشارك كل طبقة في أفضل أحوالهم ، وينفرد عنهم بأفضل الأفعال وأكرمها

٣ - الصور الروحانية

وكثيراً ما يتحدث ابن باجة في رسائله عن « الصور الروحانية »

وعنده أن الروح تقال على ما تقال عليه النفس « فالنفس والروح اثنان بالقول ، واحد بالموضوع . والروحاني منسوب الى الروح ويدلون به على الجواهر الساكنة المحركة لسواها ، وهذه - ضرورة - ليست أجساماً ، بل هي صور لأجسام ، إذ كل جسم فهو متحرك »^(٤)

ويقسم ابن باجة الصور الروحانية الى أربعة أصناف

١ - صور الاجسام المستديرة وهي الأجرام السماوية التي تتحرك حركة دورية ،

٢ - العقل الفعال والعقل المستعاد ،

٣ - المعقولات الهيولانية ،

القرى هي قوى فاعلة . وهي موجودة بالفعل ، لا عدم فيها وهذا هو الفرق بين القوى الفاعلة والمتفعلة فان في المتفعلة العدم ، لأن الصورة الروحانية المحسوسة هي أول مراتب الروحانية - على ما يتبين في كتاب « المتوحد » - لأنها ادراك ، وتلك الصور الأخرى يدرك بها الجسم ولا يدركها . ولذلك لا تنسب الى النبات معرفة أصلاً ، وتنسب الى الحيوان ، فان كل حيوان هو حَسَّاس فالانسان اذا كان في الرحم وأشبه النبات ، فاقا يقال له أنه حيوان بالقوة ، وذلك أن روحه الغريزي يقبل الصورة الروحانية ، فهو حيوان بذلك القبول فاما الروح الغريزي في النبات ، فلا يمكن فيه ذلك^(٥)

والانسان له أحوال مختلفة بحسب مراحل العمر ففي سن اليافع يكون حيواناً فقط ، فإنه انما يفعل عن النفس البهيمية فقط . لكن من نشأ لديه الرؤية فانه عند ذلك يكون انساناً بالاطلاق ومكتفياً بنفسه ، ليس به ضرورة الى من يكفله

٢ - غايات الانسان

وغايات الانسان ثلاث

أ - اما بصورته الجسمية ،

ب - واما بصورته الروحانية الخاصة ،

ج - واما بصورته الروحانية العامة

فاما الأولى فهي للانسان من حيث هو جسم وأما الثانية فانها قد توجد أيضاً في كثير من الحيوان ، « مثل الحياء للأسد ، والعجب للطاووس ، والملق للكلب ، والكرم للديك ، والمكر للشعوب الا أن هذه اذا كانت للبهائم ، كانت طبيعية للنوع ، ولم يختص بها شخص من ذلك النوع »^(٦) بل ان أدرك شيء من ذلك لواحد منها ، قرن بالنوع . والانسان وحده هو الذي تكون له هذه الصفات بأشخاصه ، لا بنوعه .

والكمالات الفكرية أحوال خاصة بالصور الروحانية الانسانية ، مثل صواب الرأي وجودة المشورة وكثير من القوى

(١) ابن باجة : « اتصال العقل بالانسان » ، في « رسائل ابن باجة الالهية » ص ١٥٩

(٣) ابن باجة « تبدير المتوحد » في « رسائل » ص ٧٧ - ٧٨

(٤) الكتاب نفسه ، ص ٤٩

(٥) ابن باجة « تبدير المتوحد » في « رسائل » ص ٧٥

نسبة لها إلى الحيوان أصلاً، ولهذا فإن البعض يسمون الخامسة: طبيعة. وأما أفعال القوة السادسة فهي بالاضطرار صرفاً، ولا شركة بينها وبين أفعال الاختيار، وأما أفعال القوة الخامسة فليست بالاختيار أصلاً، ولا بالاضطرار صرفاً، إذ تختلف عن الاضطرابية بكون المحرك في الجسم، وإنما يحتاج إلى المتحرك وهو المادة، التي هي الغذاء - وأما الرابعة فهي أقرب إلى أفعال القوة الخامسة، غير أنها أقرب إلى الاضطراب وهو اللمس وأما القوة الثانية فلها أفعال وانفعال فأما الانفعالات الحاصلة عنها فمجرها كمجري الحس وأما الأفعال الكائنة عنها فهي اختيارية، إذا كانت إنسانية، وأما إذا كانت بهيمة، فهي باضطراب. وأما القوة الأولى وهي القوة الفكرية، فإن التصديق والتصور فيها باضطراب، ولو كانا باختيار صدقنا بما يسؤونا.

والصور الروحية منها ما لها حال، ومنها ما لا حال له أما التي لا حال لها فهي التي تحصل بمجرد أن تكون من الأنواع الموجودة كثيراً وعلى المجري المعتاد

وللصور الروحية مراتب هي بها أكثر روحانية أو أقل روحانية والصور التي في الحس المشترك هي أقل المراتب روحانية وهي أقربها إلى الحسية، ولذلك يعبر عنها بـ «الصنم»، فيقال إن الحس المشترك فيه صنم المحسوس ويتلوها الصورة التي في الخيالية، وهي أكثر روحانية وأقل جسمانية، ولها ينسب وجود الفضائل النفسانية ويتلوها التي في القوة الذاكرة، وهي أقصى مراتب الصور الروحية الخاصة

٤ - القوة النزوعية

محرك النفس هو الانفعال الحاصل في الجزء النزوعي وذلك يكون بالخيال، وبما يسميه ابن باجة بـ «الاجماع» وهو يساوي ما نسميه الآن القزم والتصميم - من أجمع أمره أي صنم عليه - فالمحرك الأول الذي فينا مؤلف من خيال ونزوع والنزوعي يعبر عنه بالنفس ولذلك أقول «نازعتي نفسي» والخيال هو المحرك «^(١)» والمتحرك هو الجزء النزوعي

٤ - المعاني الموجودة في قوى النفس، وهي الموجودة في الحس المشترك، وفي قوة التخيل، وفي قوة الذكر

والصنف الأول لا تداخله هيولى، والصنف الثالث له نسبة إلى الهيولى، إذ وجودها في الهيولى، والصنف الثاني هو من حيث الأصل غير هيولاني، وإنما نسبته إلى الهيولى هي أنه متمم للمعقولات الهيولانية - وهذا هو العقل المستفاد، أو فاعل لها وهذا هو العقل الفعال أما الصنف الرابع فانه وسط بين المعقولات الهيولانية، والصور الروحية

والصور الروحية اما عامة، وهي التي لها نسبة إلى الانسان الذي يعقلها، - واما خاصة، ولها نسبتان احدهما خاصة وهي نسبتها إلى المحسوس، والأخرى عامة وهي نسبتها إلى الحاس المدرك لها مثال ذلك صورة جبل أحد عند من أحسنه، إذا كان غير مشاهد له، فتلك صورته الروحية الخاصة، لأن نسبتها إلى الجبل خاصة ولا فرق عندما في قولنا هذا جبل أحد ونحن نشير إليه في مكانه ويدركه البصر، أو نشير إليه وهو موجود في الحس المشترك، أي حين نتخلله دون أن نراه

فللصور ثلاث مراتب في الوجود

١ - أولها الروحية العامة، وهي الصورة العقلية، وهي النوع،

٢ - والثانية الصورة الروحية الخاصة،

٣ - والثالثة الصورة الحسية

والروحية الخاصة لها ثلاث مراتب

١ - أولها معناها الموجود في القوة الذاكرة،

٢ - والثانية الرسم الموجود في القوة المتخيلة،

٣ - والثالثة الصنم (= الرسم، المثال) الحاصل في الحس المشترك

والصورة اما خاصة، واما عامة أما العامة فهي المعقولات الكلية، والخاصة منها روحانية، ومنها جسمانية

ولكل انسان اجناس من القوى أولها القوة الفكرية، والثانية القوى الروحية الثلاث، والثالثة القوة الحسية، والرابعة القوة المولدة، والخامسة القوة الغاذية، وما يعد معها، والسادسة القوة الاسطيقسية والخامسة والسادسة لا

(١) ابن باجة رسالة الدواعي، في رسائله، ص ١٢٥، بيروت، سنة

العقلية ، هي

أولاً « المرتبة الجمهورية » على حد تعبيره ، وهي المرتبة الطبيعية وهؤلاء انما لهم المعقول مرتبطاً بالصور الهيولانية ، ولا يعلمونه الا بها وعنها ومنها ولها ويدخل في هذه جميع الصنائع العملية

وثانياً: المعرفة النظرية ، وهي ذروة الطبيعة ، الا ان الجمهور ينظرون الى الموضوعات أولاً ، وإلى المعقول ثانياً ولأجل الموضوعات والنظار الطبيعيون ينظرون الى المعقول أولاً ، وإلى الموضوعات ثانياً فهذه المرتبة النظرية يرى صاحبها المعقول ولكن بواسطة ، كما تظهر الشمس في الماء فإن المرئي في الماء هو خيالها ، لا هي نفسها والجمهور يرون خيال خياله ، مثل أن تلقي الشمس خيالها على ماء ، وينعكس ذلك الى مرآة وترى في المرآة

وثالثاً: مرتبة السعداء الذين يرون الشيء بنفسه^(٢)

ثم يسوق ابن باجة اسطورة الكهف المشهورة الواردة في كتاب « السياسة » لافلاطون (م ٧ ص ٥١٧ ب - ٥١٩ ج) فيقول

« فحال الجمهور من المعقولات تشه أحوال المصريين في مغارة لا تطلع عليهم الشمس فيرونها ، بل يرون الألوان كلها في الظل فمن كان في فضاء المغارة رأى في حال شبيهة بالظلمة ، ومن كان عند مدخل المغارة رأى الألوان في الظل وجميع الجمهور فلانما يرون الموجودات في حال شبيهة بحال الظل ، ولما يبصرون تظذلك الضوء . فلذلك كما أنه لا وجود للضوء مجرداً عن الألوان عند أهل المغارة ، كذلك لا وجود لذلك العقل عند الجمهور ولا يشعرون به

وأما النظرية فينبزلون منزلة من خرج من المغارة الى البراح فلمح الضوء مجرداً عن الألوان ، ورأى جميع الألوان على كنهها

وأما السعداء فليس لهم في الابصار شبه ، اذ بصيرون هم الشيء . فلو استحال البصر فصار ضوءاً ، لكان عند ذلك ينزل منزلة السعداء

وأما الالغاز^(٣) عن حال السعداء بحال من نظر الى

ويقول في موضع آخر (الكتاب نفسه ص ١٢٦) ، « ان المحرك الأول مؤلف من أمرين أحدهما هو المحرك ، وهو الرأي أو الخيال ، والآخر الذي به يحرك وهو النزوع . . . لكن نسبة الرأي الى النزوع نسبة المحرك الى الآلة التي بها يحرك » أي أن الرأي هو المحرك ، والنزوع هو الآلة التي يتم بها تحريك النفس بواسطة الرأي

والمقصود بالرأي هنا الرأي الصواب

٥ - اللذات

واللذات أنواع : فالولها لذات الشهوات البدنية ، والثانية اللذات التي تنال عن الفضائل الشكلية (أو : الكلية)

واللذة تكون متصلة على ثلاثة أنحاء (١) اذا كانت واحدة بالعدد ، (٢) اذا كان موضوعها موجوداً باستمرار ، (٣) اذا كان الفاعل لها موجوداً باستمرار .

ويقسم ابن باجة اللذات تقسيماً ثانياً بعبارة أخرى الى لذات طبيعية ، وهي لذة الملموسات كالالتذاد بالحر والبارد والمحيطين بنا ، وبما يرد أجسامنا كالمأكولات والمشروبات ، وكالاتذاد بنوع الأكل والشرب والنكاح ، - ولذات عقلية ، مثل الالتذاد بالعلوم ، وبالتخيل ، وهذه تختلف عن الأولى بأن الأولى تتقدم أصنافها أضدادها ، فاما الثانية فليس ذلك فيها ، وقولي تتقدم أصنافها أضدادها مثل أن الجوع يتقدم لذة الأكل ، والعطش يتقدم لذة الشرب ، « فاما العلوم فلا يمكن ذلك فيها ، لأنها باقية ، فزوالها انما يكون بزوال حال الموضوع كالنسيان ، وتعري الموضوع عنها ، والا فلا يمكن ذلك فيها ، لأنها كلييات فليست في زمان ، ولأن العلم بها باقية ، فلا يمكن أن يستحيل بعناد وانما يُعْذَم بزوال الموضوع ، وهو الانسان ، أو بتعريه عنها وهو النسيان ولكن تبين أن العلم الأقمسى - الذي هو تصور العقل ، وهو وجود العقل المستفاد لا يمكن فيه النسيان ، اللهم الا أن يكون ذلك خارجاً عن الطبع »^(١)

٦ - منازل الناس من حيث المعرفة الفعلية

ويميز ابن باجة ثلاثة أصناف من الناس من حيث المعرفة

(٢) ابن باجة . « رسالة اتصال العقل بالاسان » ضمن « رسائل » . ص ١٦٧

(٣) الالغاز : ضرب المثل ، التصوير بأسطورة . واللمر = الأسطورة . mythe

(١) ابن باجة : « رسالة الدواعي » ضمن « رسائل ابن باجة الإلهية » ص ١٣٠ بيروت

٧ - المدينة الكاملة

وهنا نصل الى الجانب السياسي في فلسفة ابن باجة .
فتراه يستعمل عبارة « المدينة الكاملة » بدلاً من « المدينة
الفاضلة »^(٣) التي استعملها الفارابي ، لكنه يظل مع ذلك في
إطار آراء الفارابي ، التي ترجع بدورها الى آراء أفلاطون ،
ويتحدث عن نظم الحكم الأربعة ، أو السبر الأربع على حد
تعبيره

ويشير ابن باجة في هذا الى أفلاطون صراحة من حيث
دراسة تدبير المدينة أو سياسة الدولة ، فيقول « فأما تدبير
المدن فقد بين أمره فلاطين في « السياسة المدنية » وبين ما معنى
الصواب منه ، ومن أين يلحقه الخطأ . وتكلف القول فيها قد
قيل فيه »^(٤)

والمدينة الفاضلة « أفعالها كلها صواب » فان هذه
خاصتها التي تلزمها . ولذلك لا يفتدي أهلها بالأغذية
الضارة ، ولذلك لا يحتاجون الى معرفة أدوية للاختناق بالظفر
ولا غيره مما جانسه ، ولا يحتاجون الى معرفة مداواة الخمر ، إذ
كان ليس هناك أمر غير منتظم . وكذلك اذا أسقطوا الرياضة ،
حدثت عن ذلك أمراض كثيرة . وبين أن ذلك ليس لها ،
وعسى أن لا يحتاج منها الى أكثر من مداواة الخلع وما جانسه ،
وبالحكمة الأمراض التي أسبابها الجزئية واردة من خارج ولا
يستطيع البدن الحسن الصحة أن ينهض بنفسه في دفعها
فمن خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها طبيب ولا قاض
ومن اللواحق العامة للمدن الأربع البسيطة أن يفتقر فيها الى
طبيب وقاض . وكلما بعدت المدينة عن الكاملة ، كان الافتقار
فيها الى هذين أكثر ، وكان فيها مرتبة هذين الصنفين من
الناس أشرف

وبين أن « المدينة الفاضلة الكاملة قد أعطي فيها كل إنسان
أفضل ما هو معدّ نحوه ، وأن آراءها كلها صادقة ، وأنه لا رأي
كاذباً فيها ، وأن أعمالها هي الفاضلة بالاطلاق وحدها ، وأن
كل عمل غيره فإن كان فاضلاً فبالإضافة الى فساد موجود »^(٥)

ونلاحظ على كلام ابن باجة هذا ما يلي

(٣) وإن كان يستعملها أحياناً أيضاً ، أو يستعمل الاثنين معاً ، راجع «تدبير المتوحده»
ص ٤١ .

(٤) ابن باجة : «تدبير المتوحده» في «رسائل» ص ٣٩ .

(٥) ابن باجة : «تدبير المتوحده» في «رسائل» ص ٤١ .

الشمس بعينها ، فذلك الالفاز لا يناسب الالفاز عن حال
الجمهور ، بل الالفاز عن حال الجمهور أشد مناسبة ومقاربة
من هذه

وأما أفلاطون فلما كان يضع الصور ، كان الفازة عن
حال السعداء بحال الناظر الى الشمس مناسباً لالفازة عن حال
الجمهور ، فكان لغزه متناسب الأقسام »^(٦)

ثم يشير ابن باجة الى نظرية الصور (= المثل)
الأفلاطونية ، فقال ان الصور معان مجردة عن المادة ، يلحقها
الذهن كما يلحق الحس صور المحسوسات ، حتى يكون الذهن
كالقوة الحساسة للصور ، أو كالقوة الناطقة للمتخيلات
فيلزم عن ذلك أن تكون المعاني المعقولة من تلك الصور أبسط
من تلك الصور ، فيكون هنا ثلاثة المعاني المحسوسة ،
والصور ، ومعاني الصور ، ويقصد بالمعاني المحسوسة
المدركات الحسية ، أو الامتثالات الناشئة عن معطيات
الحس ويقصد بالصور الكليات في الازدهان وربما يقصد
بمعاني الصور الصور في عالم المثل ، وإن كان كلامه ها هنا غير
واضح

ويرد على أرسطو في نقده لنظرية الصور (المثل)
الأفلاطونية فيقول ان نقد أرسطو الوارد في كتاب « ما بعد
الطبيعة »^(٧) يصح لو كان المقصود من القول بالصور أنها تفعل
فعل الكائنات التي هي صور لها بأن نقول ان صورة النار تفعل
فعل النار فتحرق ، إذ لو كان الأمر كذلك للزمت المحالات
التي ذكرها أرسطو

وأما المقصود بالصور أنها معان مجردة عن المادة ، ولا
تفعل فعل الأشياء التي هي في مادة ، والصور بهذا المعنى
حقيقية ، واحدة ، باقية ، غير بالية ولا فاسدة » (الكتاب
نفسه ص ١٦٩)

ولا يتوسع ابن باجة في الكلام عن السعداء ، أهل
المرتبة الثالثة ، الذين يرون الأشياء ذاتها كما لو كانوا يرون
الشمس نفسها بل يحيل الى رجاء أن يثبت ذلك « مفسراً
ميتاً » (الكتاب نفسه ص ١٧٢ ص ٦) لكن لم يصلنا شيء
في هذا الباب ، ان كان قد أنجز وعده هذا

(١) ابن باجة : «اتصال العقل بالإساده» في «رسائل ابن باجة الإثنية» ص
١٦٨ - ١٦٩ ، بيروت ، سنة ١٩٦٨

(٢) راجع أرسطو . «ما بعد الطبيعة» المقالة الثالثة عشرة ، الفصول ٤ - ٧ ، ص

١٠٧٨ - ٩ - ١٠٨٢ - ٣٨١

٨ - المتوحد

ويتهيئ ابن باجة الى القول بأن جميع السَّير - أي نظم الحكم - التي بلغنا خبرها والموجودة في زمانه أيضاً مركبة من السير الخمس أي السيرة الفاضلة (المدينة الفاضلة) والسير الأربع الفاسدة وهي الجاهلة ، والفاسقة ، والمتبدلة ، والضالة لكن « معظم ما تجده فيها (هو) من السير الأربع^(١) » أما السعداء ، وهم أهل المدينة الفاضلة « فإن أمكن وجودهم في هذه المدن (الأربع) فإما يكون لهم سعادة الفرد و صواب التدبير إنما يكون تدبير الفرد ، سواء كان الفرد واحداً ، أو أكثر من واحد ، ما لم تجتمع على رأيهم أمة أو مدينة هؤلاء هم الذين يعينهم الصوفية بقولهم « الغرياء » ، لأنهم ، وإن كانوا في أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم ، غرياء في أرائهم ، قد سافروا بأفكارهم الى مراتب آخر هي لهم كالأوطان^(٢) »

ويقول ابن باجة انه قصد في رسالته «تدبير المتوحد» أن يبين حال المتوحد وكيف يتدبر حتى ينال أفضل وجوداته ، فانه فرد خارج عن عادة الناس ، أو « خارج عن الطبع » كما يقول

لكن ابن باجة لا يحذو لنا تحديداً مفصلاً دقيقاً حال هذا المتوحد ، بل تنتهي رسالة «تدبير المتوحد» إلى نظرة واقعية إلى الإنسان ، فيقول «إن الإنسان فيه أمور كثيرة ، وإنما هو إنسان بمجموعها : ففيه القوة الغازية . وفيه القوة الحساسة والخيالية والذاكرة . وفيه القوة الناطقة وهذه (هي) الخاصة به» (الكتاب نفسه ص ٩٦) . والإنسان طبيعته كالواسطة بين السرمدية والفاسدة . وفيه معنى يكون به سرمدياً ، ومعنى يكون به كائنأ فاسداً . ويتساءل : ما هذان المعنيان ؟ ويقول إنه ينبغي الفحص عنهما ، لكنه لا يقوم بهذا الفحص ، شأنه في كثير مما وعد به ولم ينجزه . على أنه من الواضح أن رسالة «تدبير المتوحد» تبدو متبورة ، شأنها شأن سائر ما وصلنا من رسائل ابن باجة . والأرجح أن ابن باجة نفسه هو الذي ترك مؤلفاته ناقصة متبورة لم تتم كتابتها ، ما دامت النسخة الخطية التي أوردت هذه الرسائل وهي نسخة بولدي في اكسفورد هي ما قيده تلميذه وصاحبه علي بن عبد العزيز بن الامام ، ولا نظن أنه هو الذي

١ - انه يقول ان المدينة الفاضلة أو الكاملة ليس فيها طيب ولا قاض . وهذا استنتاج من قول^(١) سقراط عما يصيب المدينة حين تكبر وتزداد حاجاتها زيادة مفسدة ، أي أن الحاجة الى الأطباء تاجه عن فساد في الحالة الأولية للمدينة . وبالمثل يقال عن الحاجة الى القضاة

غير أننا لم نجد في كتابي « آراء أهل المدينة الفاضلة » و « السياسة المدنية » إشارة الى ذلك . فاما أن يكون ابن باجة قد استمد ذلك مباشرة من قراءاته لترجمة كتاب « السياسة » لأفلاطون ، وهو الأرجح لأنه يذكر كثيراً من المواضيع في هذا الكتاب عما لم نره في كتب الفارابي ، فضلاً عن أن ترجمة « السياسة » لأفلاطون كانت معروفة جيداً لدى فلاسفة الأندلس ، بدليل أن ابن رشد لخصها اعتصاماً على نص الترجمة . واما أن يكون ذلك عما ورد أو أشار اليه الفارابي في بعض ما لم يبلغنا من رسائله ، وهو احتمال ضعيف

٢ - أما قوله ان أعمال أهل المدينة الفاضلة كلها صواب ، فهو لازم عن فكرة المدينة الفاضلة نفسها لكن ليس فيه التنوع الذي قرره الفارابي^(٢) حين قال بتفاوت أهل المدينة الفاضلة في مراتب الفهم والكمالات

ويقول ابن باجة أيضاً « ان من خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها نوابت ، اذا قيل هذا الاسم بخصوص . لأنه لا آراء كاذبة فيها ، ولا بعموم . فانه متى كان ، فقد مرصت وانتقضت أمورها وصارت غير كاملة »^(٣)

وقد أشار الفارابي الى هؤلاء « النوابت » فقال ان « النوابت في المدن منزلتهم فيها منزلة الشيلم في الحنطة ، أو الشوك النبات فيا بين الزرع ، أو سائر الحشائش غير النافعة والضارة بالزرع أو الفرس^(٤) » . ولكنه قال انهم يوجدون في المدن الفاضلة أيضاً . يقول « وأما النوابت في المدن الفاضلة فهم أصناف كثيرة » (ص ١٠٤ من الكتاب نفسه) ويعدددهم ، فهم « المقتضون » - وهم الذين نسميهم اليوم باسم : الانتهازيين - ، و « المارقة » ، والمضللون (بكسر اللام) والمزيفون للقيم

(١) أفلاطون : «السياسة» ص ٣٧٣ د

(٢) راجع مثلاً : «السياسة المدنية» ص ٨١ ، بيروت ١٩٦٤

(٣) ابن باجة : «تدبير المتوحد» في «رسائل» ٤٠ ص ٤٣

(٤) الفارابي : «السياسة المدنية» ص ٨٧ ، بيروت سنة ١٩٤٦

(٥) ابن باجة : «تدبير المتوحد» في «رسائل ابن باجة» ص ٤٣ .

(٦) الكتاب نفسه ، ص ٤٣

للسعيد، وأكد أنه متوحد لا تأثير له في المدينة، أعني في الدولة. فكان أكثر واقعية من أفلاطون، بل ومن الفارابي. وربما كان السبب في هذه الواقعية أنه عانى السياسة بالفعل لما كان وزيراً لابي بكر يوسف بن تاشفين في فاس بالمغرب.

خاتمة

وواضح من هذا العرض لأراء ابن باجة أنه كان شديد التأثير بأفلاطون أكثر منه بأرسطو، وأنه استند كثيراً إلى مؤلفات الفارابي من بين الفلاسفة المسلمين، ولم نجده يذكر ابن سينا أبداً في أي كتاب من كتبه التي وصلتنا - فهل لم تكن كتب ابن سينا قد وصلت الأندلس بعد ؟

وإنتاجه الذي وصلنا شذرات، غير محكمة التأليف، ويغلب عليها طابع التعليقات لا الكتب التي قصد إلى تأليفها قصداً، ومن هنا التفكك والتكرار، فضلاً عما يبدو عليها من أنها مبتورة.

المراجع

- A. BADAWI: Histoire de la philosophie en Islam, t. II pp. 702- 717. Paris, Vrin, 1972.

ابن رشد

أ - حياته (١)

هو محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد، ويكنى أبا الوليد، ويلقب بـ «الحفيد» تمييزاً له من أبيه وجده اللذين كانا قاضيين وفقهين مشهورين. وكان جده أبو الوليد محمد فقيهاً مالكيًا، وقاضياً للقضاة في قرطبة،

(٢) مصادر ترجمة حياة ابن رشد هي:

أ - ابن أبي أصيبعة: «طبقات الأطباء» ج ١ ص ٧٥ - ٧٨. وفي كتاب ريتان الملحق رقم ٣

ب - المراكش: «المعجم»، نشره دوروي ص ١٧٤ - ١٧٥

ج - الذهبي: «تاريخ الإسلام» - في كتاب ريتان - الملحق رقم ٤

د - ابن فرحون: «الديباج المذهب» ص ٢٨٤، طبع القاهرة.

هـ - ابن الأبار: «الكلمة» في كتاب ريتان الملحق رقم ١

و - أبو عبد الله الأنصاري: «تكملة التكملة» في كتاب ريتان، الملحق رقم ٢

بتر أو آخرها، بل قيدها على حالها كما تلقاها من ابن باجة نفسه.

وكل ما يقوله عن هذا المتوحد هو أن طبيعته كريمة سنية روحانية، وأن طبعه فلسفي بالضرورة وإلا كان جسمانياً و«كان فيلسوفاً بئرجاً». فهذا الطبع الفلسفي، إذا كان مزمعاً أن يكون على كماله الأخير، فهو يفعل هذا الفعل. ولذلك كل من يؤثر جسمانيته على شيء من روحانيته، فليس يمكن أن يدرك الغاية القصوى. وإذن فلا جسماني واحداً سعيد، وكل سعيد فهو روحاني صرف.

إلا أنه كما يجب على الروحاني أن يفعل بعض الأفعال الجسمانية، لكن ليس لذاتها، ويفعل الأفعال الروحانية لذاتها. كذلك الفيلسوف: يجب أن يفعل كثيراً من الأفعال الروحانية، لكن لا لذاتها، ويفعل جميع الأفعال العقلية لذاتها. وبالجمانية هو الإنسان موجوداً، وبالروحانية هو أشرف، وبالعقلية هو إلهي فاضل.

فلو الحكمة - ضرورة - فاضل إلهي، وهو يأخذ من كل فعل أفضل، ويشارك كل طبقة في أفضل أحوالهم الخاصة بهم، ويفرد عنهم بأفضل الأعمال وأكرمها. وإذا بلغ الغاية القصوى - وذلك بأن يعقل العقول البسيطة الجهورية التي تذكر في «ما بعد الطبيعة» وفي كتاب «النفس» وكتاب «الحس والمحسوس» - كان عند ذلك واحداً من تلك العقول، وصلق عليه أنه إلهي فقط، وارتفعت عنه أوصاف الحسية الغانية، وأوصاف الروحانية الرفيعة، ولاقي به وصف: إلهي بسيط.

وهذه كلها قد تكون للمتوحد، دون المدينة الكاملة. (٣)

وإذن هذه الصفات قد تكون للمتوحد، سواء أكان فرداً أم أكثر، لكنها لا تكون لمدينة ولا لجزء منها، وإنما هي غاية المدينة التي تقصدها دون أن تحققها. ولا يمكن المتوحد أن يفعل هذه الصفات عند أهل المدينة، ولا أن يكون حافظها فيهم، إذ هو متوحد.

ومعنى هذا أن ابن باجة لم يطالب بأن يكون حاكم الدولة هو الفيلسوف، بل اكتفى بأن أشار إلى أوصاف المثل الأعلى

(١) ابن باجة: «تدبير المتوحد» في «رسائل ابن باجة» ص ٧٩ - ٨٠، بيروت سنة ١٩٦٨.

اتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة، ولم أكن أدري ما قرأ معه ابن طفيل. ففهم أمير المؤمنين مني الروح والحياة، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألتني عنها، ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم، فرايت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له: ولم يزل يبسطني حتى تكلمت فعرف ما عندي من ذلك، فلما انصرفت أمر لي بمال وخلعة سنينة ومركب^(١).

كما يروي عبد الواحد أيضاً أن الذي أوعز إلى ابن رشد بالقيام بتفسير مؤلفات أرسطو هو السلطان يوسف، ونقل ابن طفيل هذه الرغبة إلى ابن رشد. يقول ابن رشد: «استدعاني أبو بكر بن طفيل يوماً فقال لي: سمعت اليوم أمير المؤمنين يشكي من قلق عبارة أرسطوطاليس أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه ويقول: لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أعضائها بعد أن يفهمها فهنا جيداً لقرب مأخذها على الناس، فإن كان فيك فضل قوة لذلك فاقبل واني لأرجو أن تنفي به لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة، وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كبره سني واشتغالي بالخدمة وصرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه»^(٢).

كما يبدو من كلام لعبد الواحد (نشرة دوزي ص ٢٢٢) أن ابن رشد صار قاضياً في أشبيلية سنة ٥٦٥ هـ (١١٦٩ م).

وعاد ابن رشد إلى قرطبة حوالى سنة ٥٦٧ هـ (١١٧١ م)، لكنه مع ذلك لم يتوقف عن الأسفار في دولة الموحدين: فتجده مرة في مراکش، وأخرى في أشبيلية، وثالثة في قرطبة، وشهد على ذلك ما ذكره في تفسيره لكتب أرسطو من أساء للبلاد التي أتم فيها كتابتها. فهو في سنة ٥٧٤ هـ (١١٧٨ م) كتب في مراکش قسماً من كتابه «في الجرم السماوي»، وفي سنة ٥٧٥ هـ (١١٧٩ م) فرغ في أشبيلية من أحد كتبه في علم الكلام.

ولا يزال جزء من «فتاويه» محفوظاً في مخطوط بالمكتبة الوطنية في باريس وكان أبوه - أي والد صاحبنا - قاضياً في قرطبة.

ولد صاحبنا في مدينة قرطبة، في سنة ٥٢٠ هـ (١١٢٦ م). ودرس علم الفقه المالكي، والحديث واشتغل على الفقيه الحافظ أبي محمد بن رزق، واستظهر كتاب «الموطأ» للإمام مالك على أبيه، وأحد يسيراً عن أبي القاسم بن بشكوال، وأبي مروان بن مسرة. ودرس علم الكلام. ثم درس الطب على أبي مروان بن جبريل البلنسي، وعلى أبي جعفر الترجاني.

ودرس الفلسفة، لكن لا ندري على من. ولا يمكن أن يكون قد درسها على ابن باجه، لأن ابن باجه توفي كما رأينا في سنة ٥٣٣ في فاس، وابن رشد عمره ١٣ سنة. كما أنه يبدو أنه لم يعرف ابن طفيل إلا في وقت متقدم من عمره، سنة ٥٦٥ هـ (١١٦٩ م) أو قبيل ذلك بقليل. وإنما ابن طفيل هو الذي قدمه إلى السلطان الموحّد أبي يعقوب يوسف، ابن وخليفة السلطان عبد المؤمن، كما سرى بعد قليل.

وولي ابن رشد قضاء قرطبة، بعد أبي محمد بن مغيث، فحمدت سيرته (ابن الأبار، ص ٣٢٨).

وفي سنة ٥٤٨ هـ (١١٥٣ م) كان في مراکش في بلاط عبد المؤمن، سلطان الموحدين، الذي عمل على إنشاء المدارس. وقد خلفه ابنه يوسف بن عبد المؤمن، وكان من أوفر سلاطين عصره حظاً من الآداب وعلوم الأوائل، وقد نال ابن طفيل حظوة عظيمة لديه كما ذكرنا عند الكلام عن ابن طفيل. ولابن طفيل الفضل في تقديم ابن رشد إلى السلطان يوسف بن عبد المؤمن. ويروي لنا عبد الواحد المراكشي، عن تلميذ من تلاميذ ابن رشد، ما رواه ابن رشد نفسه عن كيفية دخوله على أمير المؤمنين يوسف هذا. قال ابن رشد: «لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرها فأخذ أبو بكر يثنى عليّ ويذكر بيتي وسلفي ويضم بفضلته إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدرتي، فكان أول ما فاتحنى به أمير المؤمنين بعد أن سألتني عن اسمي واسم أبي ونسبي أن قال لي: ما رأيهم في السهاء؟ - يعني الفلاسفة - أقديعة هي أم حادثة؟ فأدركني الحياة والحرف، فأخذت

(١) الجمع (دوري) ١٧٤ - ١٧٥

(٢) انصب (دوري) ١٧٥

كتاباً في الحيوان، وذكر فيه أنواع الحيوان ونعت كل واحد منها. فلما ذكر الزرافة وصفها ثم قال: «رأيت الزرافة عند ملك البربر» - يعني المنصور. فلما بلغ ذلك المنصور، صعب عليه. وكان أحد الأسباب الموجبة في أنه نقم على ابن رشد وأبعده. ويقال إنهما اعتذر به ابن رشد أنه قال: إنما قلت: «ملك البربر» - وإنما تصحفت على القارئ فقال: ملك البربر ويقول عبد الواحد إن هذه عادة العلماء حيناً يذكرون عظمة البلاد فإنهم لا يستعملون عبارات التفضيح التي يستخدمها الكتاب والمتأفقون.

٢ - كذلك يذكر عبد الواحد المراكشي (ص ٢٢٤، نشرة دوزي) أن خصوم ابن رشد أطلعوا يعقوب المنصور بالله على عبارة كتبها ابن رشد في أحد شروحه يقول فيها إن كوكب «الزهرة أحد الآلهة» وفصلوا العبارة عما سبقها، وأوهوا أن قائلها هو ابن رشد، وأنه بذلك مشرك بالله!

٣ - وأغرب الروايات في هذا الصدد ما ذكره الانصاري^(١) من حقد بعض الناس على ابن رشد في قرطبة. ونحريشهم للعامة عليه، مما رواه ابن رشد نفسه وأخبر به عنه أبو الحسن بن قطرال. قال ابن رشد: «أعظم ما طرأ علي في النكبة، إني دخلت أنا وولدي عبد الله مسجداً بقرطبة، وقد حانت صلاة العصر. فثار لنا بعض سفلة العامة، فأخرجونا منه وكتب عن (=إلى) المنصور في هذه القضية كاتبه أبو عبد الله بن عباس كتاباً إلى مراکش وغيرها يقول فيها يخص حالها منه: «وقد كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الأوهام، وأقر لهم عوامهم بشفوف عليهم في الأفهام، حيث لا داعي يدعو إلا الحَيِّ القيوم، ولا حكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم. فخلدوا في العالم صفحاً ما لها من خلاق، مؤودة المعاني والأوراق، بعدها من الشريعة بعد المشركين، وتبانيها تباين الثقلين. يوهمون أن العقل ميزانها، والحق برهانها. وهم يتشعبون في القضية الواحدة فرقاً، ويسبرون فيها شواكل وطرقاً. ذلك بأن الله خلقهم للنار، ويعمل

ثم دعاه السلطان يوسف مرة أخرى إلى مراکش في سنة ٥٧٨ هـ (١١٨٢ م) وعينه طبيباً له مكان ابن طفيل الذي بلغ سنأ عالية فاعتزل الطب لكنه بقي وزيراً.

وتوفي السلطان يوسف في ربيع الثاني سنة ٥٨٠ هـ (١١٨٤/٧/١٣ م)، وخلفه ابنه أبو يوسف يعقوب المنصور بالله، فزاد من تقريب ابن رشد، حتى صار ابن رشد «ثانياً عند المنصور، وجيهاً في دولته»^(٢)

وقد توجس ابن رشد من هذا التفریب الشديد، كما يدل على ذلك، ما أورده ابن أبي أصيبعة (الموضع نفسه) من أنه: «لما قرب المنصور لابن رشد وأجله إلى جانبه، حادثه. ثم خرج من عنده وجماعة الطلبة وكثير من أصحابه ينظرونه. فهناؤه بمنزلة عند المنصور وإقباله عليه. فقال (ابن رشد): والله إن هذا ليس مما يستوجب الهناء به! فإن أمير المؤمنين قُرْبِي دفعة إلى أكثر مما كنت أؤمل فيه، أو يصل رجائي إليه».

ذلك أن الوثاسة - وما أكثرهم حول أصحاب السلطان، وما أسرع تقلب أهواء هؤلاء الآخرين! - أفلحوا في الوثيقة به لدى يعقوب المنصور بالله، حتى نقم عليه، وأمر بأن يقيم ابن رشد في اليسانة - وهي بلد قريب من قرطبة، وكان أولاً لليهود، وأن لا يخرج منها. ونقم أيضاً على جماعة أخرى من الفضلاء الأعيان، وأمر أن يكونوا في موضع آخر. وأظهر (يعقوب) أنه فعل بهم ذلك بسبب ما يدعي فيهم أنهم مشغولون بالحكمة وعلوم الأوائل. وهؤلاء الجماعة: أبو الوليد ابن رشد، وأبو جعفر الذهبي، والفقيه أبو عبد الله محمد بن إبراهيم، قاضي بجاية، وأبو الرابع الكفيف، وأبو العباس الحافظ الشاعر الغراني^(٣).

وقد ذهب المؤرخون في تفسير أسباب نعمة يعقوب المنصور بالله على ابن رشد مذاهب شتى:

١ - فذكر عبد الواحد المراكشي (ص ٢٢٤ - ٢٢٥) نشرة دوزي) وابن أبي أصيبعة (في رينان ص ٣٤١ - ٣٤٢) أن السبب في ذلك أن ابن رشد «كان قد صنف

(١) نشره رينان في الملحق رقم ٢ من كتابه عن ابن رشد، وذلك نعتاً لمخطوط رقم ١٨٢ ملحق عربي ورقة ٧ في المكتبة الوطنية سويس. راجعه في آخر كتاب رينان. «ابن رشد والرندية» ص ٣٢٩ - ٣٣٧. «مؤلفات رينان، ج ٣، باريس سنة ١٩٤٩

(٢) ابن أبي أصيبعة، ورد في رينان ص ٣٤٠

(٣) ابن أبي أصيبعة، «طغاف الأطفاء» ج ٢ ص ٧٧، في رينان ص ٣٤٠ - ٣٤١

ابن رشد انه «كان من أهل العلم والتفنن. واخذ الناس عنه، واعتمدوه. الى أن شاع عنه ما كان الغالب عليه في علومه: من اختيار العلوم القديمة، والركون اليها، وصرف عتائه جملة نحوها، حتى تحصى كتب أرسطو الفلسفة والمطقية. واعتمد مذهبه (أي مذهب أرسطو) فيما يذكر عنه ويوجد في كتبه. واخذ يُنحى (= يحمل) على من خالفه. ورام الجمع بين الشريعة والفلسفة. وحاد عما عليه أهل السنة. فترك الناس الرواية عنه، حتى رأيت بشر (= كشط، محو) اسمه متى وقع للقاضي أبي محمد بن حوط الله استناد عنه، إذ كان قد أخذ عنه - وتكلموا فيه (أي في ابن رشد) بما هو ظاهر من كتبه.

ومن جاهره بالمناقرة والمهاجرة: القاضي أبو عامر يحيى بن أبي الحسين بن ربيع. وناقره جملة: وعلى ذلك كان ابنه: القاضي أبو القاسم، وأبو الحسين.

ومن الناس من تعلّى عن حاله، وتأول مرتكبه في انتحاله، والله أعلم بما كان يسره من أعماله. وحسن هذا القدر.

وقد كان امتحن على ما نسب إليه. وامتحانه مشهور^(٣).

أذن الحملة على ابن رشد كانت من جانب الفقهاء ومن أنكروه من العامة - بسبب اشتغاله بعلوم الأوائل من فلسفة وفلك، واعتناؤه بمؤلفات أرسطو تفسيراً وتلخيصاً. وهي ظاهرة طالما تكررت في تاريخ الإسلام سواء في المشرق والمغرب^(٤).

٥- لكن إن كان هذا يفسر موقف الفقهاء ومن ورائهم العامة، فهو لا يفسر موقف السلطان الموحد يعقوب المنصور بالله، إذ كان هو نفسه كما رأينا من المشتغلين بعلوم الأوائل والحريصين على العناية بها والمقرّبين لأصحابها.

وإنما الأرجح في تفسير موقفه هو أسباب شخصية

أهل النار يعملون، ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة... وهكذا يستمر هذا الكاتب في الأوجاف والتهديد بهذه النعمة المألوفة عند متعصي الفقهاء.

ويذكر الأنصاري نقلاً عن أبي الحسن الرعيني أن من الأمور التي أخذت على ابن رشد عند هؤلاء العامة وأشباههم من الفقهاء - أنه «حين شاع في المشرق والأندلس على السنة النجدة أن ربحاً عاتية نهب في يوم كذا وكذا - في تلك المدة تهلك الناس، واستفاض ذلك حتى اشتد جزع الناس منها واتخذوا الغيران (= المغارات) والأنفاق تحت الأرض، توقياً لهذه الرياح. ولما انتشر الحديث بها وطبق البلاد، استدعي إلى قرطبة إذ ذاك طلبتها، وفأوضهم في ذلك، وفيهم ابن رشد - وهو القاضي بقرطبة يومئذ - وابن بندود. فلما انصرفوا من عند الوالي، تكلم ابن رشد وابن بندود في شأن هذه الرياح من جهة الطبيعة وتأثيرات الكواكب. قال شيخنا أبو محمد عبد الكبير: وكنت حاضراً، فقلت في أثناء المفاوضة: إن صح أمر هذه الرياح، فهي ثانية الرياح التي أهلك الله تعالى بها قوم عاد، إذ لم تعلم ريح بعدها يعمر أهلكها.

قال: فأنرى إلى ابن رشد، ولم يتمالك أن قال: والله، وجود قوم عاد ما كان حقاً. فكيف سبب أهلكهم!

فسقط في أيدي الحاضرين، وأكبروا هذه الزلة التي لا تصدر إلا عن صريح الكفر والتكذيب لما جاءت به آيات القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه^(١).

ومعنى هذا الخبر أن ابن رشد أنكرو وجود قوم عاد، وأنكر تبعاً لذلك أنهم هلكوا بريح عاتية، وهذا يتناق مع ما ورد في القرآن^(٢).

لكننا لا نجد مصدراً آخر ذكر هذا الخبر.

٤ - لكن ربما كان الأصح في تفسير السبب في حملة الفقهاء - ومن ورائهم العامة - على ابن رشد هو ما ذكره الأنصاري بعد ذلك مباشرة عن ابن الزبير الذي قال عن

(١) لأنصاري، أوردته ريان من ٣٣٥

(٢) راجع مقالة حول تفسيره ريان. «موقف أهل السنة القدماء من أرسطو الأوائل التي ترجمها وشرحتها في كتاب: «الترات اليوناني في الحضارة الإسلامية» ص ١٢٣-١٢٤، وخصوصاً ص ١٥١ وما يتلوها. القاهرة ط ١٩٦٥

(١) راجع النص في ريان: «ابن رشد». الملحق رقم ٢. ص ٣٣٤-٣٣٥.

راجع سورة الحاقة ٦ «ولما عاد فاعلوكا بريح صرصر عاتية».

أبو عبد الله محمد بن إبراهيم، قاضي بجاية^(٢)
فكانت هذه اذن حلة عامة شبيهة بما فعله المنصور
ابن أبي عامر من قبل^(٣).

غير أن المنصور بالله لما عاد بعد ذلك إلى مراكش،
تدخل بعض الناس لصالح هذه الجماعة، وشهدوا لأبي
الوليد بن رشد بغير ما نسب إليه، فعاد المنصور ورضي
عن ابن رشد، واستدعاه للاحسان إليه.

متى كانت المحنة؟ ومتى تم عفو السلطان عنه؟
لا نحدد لنا المصادر أيًا من هذين التاريخين. لكن
يبدو منها أن هذه المحنة لم تستمر طويلاً.

ثم أقام ابن رشد في مراكش مقرباً من جديد إلى
السلطان الذي توفي بعد ذلك في صفر سنة ٥٩٤ هـ.
وتوفي ابن رشد في مراكش. وتاريخ وفاته بالدقة مختلف
فيه

(أ) فابن الأبار، والأنصاري يذكرون أنه توفي في ٩
صفر سنة ٥٩٥ هـ، ويذكر الأنصاري التاريخ الميلادي
المقابل وهو ١٠ ديسمبر^(٤).

(ب) ويذكر الذهبي وابن الأبار أيضاً أنه توفي في
نهاية سنة ٥٩٤ هـ، كما يذكرون صفر أو ربيع الأول سنة
٥٩٤.

لكن يبدو أن الأرجح - لأسباب ذكرناها تفصيلاً في
كتابنا «تاريخ الفلسفة في الإسلام» (بالفرنسية، ج ٢
ص ٧٤٣، باريس سنة ١٩٧٢) - أن ابن رشد توفي في
يوم الخميس ٩ صفر سنة ٥٩٥ هـ (= ١٠ ديسمبر سنة
١١٩٨ م).

(٢) العصر في ريبان ص ٣٤١

(٣) راجع عن حلة المنصور على امتنعين بعلوم الأوائل واحرق كنهم:
صاعد الاندلسي «طبقات الأئمة»، ص ٦٦ وما يليها، نشره شيخو،
بيروت، سنة ١٩١٢

(٤) استدعي إلى مراكش، وولي بها ليلة الخميس التاسعة من صفر خمس
ونحن ومحمدة، بموافقة عشر ديسمبر، ودفن بجانية باب ناغزوت
خارجها ثلاثة أشهر ثم حمل إلى قرطبة، فدفن بها في روضة مله مقبرة
ابن عمار (النس في ريبان ص ٣٢٧).

هي: ما ذكره الأنصاري أيضاً (ص ٣٣١ عند زينان)
فقال: «ويذكر أن من أسباب نكته هذه اختصاصه بأبي
يحيى، أخي المنصور، والي قرطبة»، ثم رفعه الكلفة بينه
وبين السلطان حتى كان يجاوبه بقوله: «تسمع يا أخي».

محنة ابن رشد

ويظهر أن محنة ابن رشد على يد السلطان أبي يوسف
يعقوب كانت محنة علنية جرت في قرطبة، واشتهر أمرها.
ومن روى بعض تفاصيلها الذهبي^(١) فقال إن قوماً ومن
يعاديه بقرطبة ويدعي معه الكفاءة في البيت والحشمة،
سحوا به عند أبي يوسف (يعقوب المنصور بالله) بأن أخذوا
بعض التلاخيص، فوجدوا فيه بخطه حاكياً عن بعض
الفلاسفة: «قد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة» - فأوقفوا أبا
يوسف على هذا. فاستدعاه بمحضر من الكبار بقرطبة.
فقال له: أخطك هذا؟ فأنكر. فقال: لعن الله كاتبه
وأمر المحاضرين بلعنه. ثم أمر بإخراجه مهاناً، وبإبعاده،
وإبعاد من تكلم في شيء من هذه العلوم، وبإلوعيد
الشديد. وكتب إلى البلاد بالتقدم إلى الناس في تركها.
ويحرق في كتب الفلسفة، سوى الطب والحساب
والمواقيت.

وإذا كان هذا قد فعله السلطان أبو يوسف يعقوب
فعلاً، فلربما كان مجرد عرض هذا الكلام عليه فرصة فقط
للبلطش ابن رشد لأسباب شخصية هي تلك التي أوردناها
منذ قليل. أو لعله فعل ذلك أيضاً ابتغاء ترضي الفقهاء
والعامة في ذلك الوقت، لأسباب سياسية، وكان ذلك في
وقت اشتد فيه الصراع بينه وبين الأسبان النصارى. وهي
ظاهرة كثيراً ما نشاهدها في أحوال الحكام حين يشتد
عليهم الأمر مع الأعداء، فيتملقون أهواء الفقهاء والعامة.
وقد يؤيد هذا أن النقمة شملت غير ابن رشد، إذ شملت
- كما نقل ابن أبي أصيبعة عن أبي مروان الباجي، جماعة
من الأعيان أمر السلطان بتحديد إقامتهم في أماكن معينة
«لأنهم مشتغلون بالحكمة وعلوم الأوائل»، وهؤلاء الجماعة
(هم): أبو الوليد ابن رشد، وأبو جعفر الذهبي، والفيقي

(١) في كتابه «تاريخ الإسلام» في ثلثا ترجمة يعقوب المنصور بالله، ورقة ٨٧
ب، محفوظ باريس رقم ٧٥٣ (التزقيم القديم)، ونشره ريبان في الملحق
الرائع من كتابه «ابن رشد والرشدية» ص ٣٤٨ - ٣٤٩

ب - مؤلفاته

١ - ترتيبها التاريخي

من حسن الحظ أن الترجمات العربية لمؤلفات ابن رشد قد حفظت لنا في أواخرها تواريخ وأماكن تأليف بعض كتبه، مما يسمح بترتيبها تاريخياً على النحو التالي:

قبل سنة ٥٥٨ هـ (١١٦٢ م). كتاب «الكليات» في الطب.

سنة ٥٦٥ هـ (١١٦٩ م). «تلخيص نفع مقالات من كتاب الحيوان، وذلك من الحادية عشرة إلى آخر الحيوان» - وتم في مدينة اشبيلية.

سنة ٥٦٦ هـ (١١٧٠ م): «تلخيص السماع الطبيعى»، «شرح كتاب البرهان» - في مدينة اشبيلية.

سنة ٥٦٦ هـ (١١٧١ م): «شرح السماء والعالم» - في اشبيلية.

سنة ٥٧٠ هـ (١١٧٤ م): «تلخيص كتاب الخطابة»، «تلخيص كتاب الشعراء»، «تلخيص ما بعد الطبيعة» - في قرطبة.

سنة ٥٧٢ هـ (١١٧٦ م): «تلخيص كتاب الأخلاق لأرسطو طاليس».

سنة ٥٧٤ هـ (١١٧٨ م): «أقسام من كتابه في الجرم السماوي» - في مراکش.

سنة ٥٧٥ هـ (١١٧٩ م): «منهاج الأدلة في الكشف عن عقائد الملّة» - في اشبيلية.

سنة ٥٨٢ هـ (١١٨٦ م): «شرح السماع الطبيعى».

سنة ٥٨٩ هـ (١١٩٣ م): «تلخيص كتاب الحميات لجالينوس».

سنة ٥٩٢ هـ (١١٩٥): «مسائل في المنطق» كتبها أثناء عهته.

٢ - تصنيف مؤلفاته

ويمكن تصنيف مؤلفات ابن رشد إلى

أ) «تفسيرات» أو «شروح» فيها يورد ابن رشد نص كلام أرسطو فقرة فقرة بنصها الحرفي المترجم إلى العربية، ثم يأخذ في تفسير عبارات هذه الفقرة عبارة عبارة. وكلام ابن رشد متميز تماماً عن نص أرسطو.

ب) «تلخيصات» يلخص فيها، بتوسع أحياناً، كتب أرسطو ويبدأ الكلام فيها في كل فقرة بقوله: «قال» ثم يورد بضعة كلمات من أوائل الفقرة، ويمضي بعد ذلك في التلخيص دون أن يتميز ما لأرسطو عما لابن رشد. ويستطرد أحياناً، ويأتي بأمثلة من عنده، خصوصاً مما هو مستمد من التاريخ أو الأحوال السائدة في العالم الاسلامي، أو يورد أمثلة من الأدب العربي بدلاً من أمثلة أرسطو.

ج) «جوامع صغاره» فيها يتحرر من نص أرسطو ويتحدث بنفسه. وهي عروض موجزة مستقلة لمضمون كتاب من مؤلفات أرسطو دون تقيد بترتيب العرض الوارد فيها.

د) مؤلفات أصيلة

ولنذكر الآن أهم هذه الأنواع، علماً بأن معظم كتب ابن رشد فقد أصله العربي، ولم يبق لنا إلا في ترجمات عبرية أو لاتينية

أ) التفسيرات أو الشروح.

١ - «تفسير ما بعد الطبيعة»

مخطوط في ليدن برقم ٢٠٧٤. وقد نشره موريس بويج في أربعة أجزاء: ج ١ سنة ١٩٣٨، ج ٢ سنة ١٩٤٢، ج ٣ سنة ١٩٤٩، ج ٤ (مقدمة) سنة ١٩٥٢. بيروت، المطبعة الكاثوليكية.

٢ - «شرح كتاب البرهان» - مفقود في العربية، وموجود في الترجمة اللاتينية، ج ٧، فيينا سنة ١٥٦٠.

٣ - «شرح كتاب النفس» - نصفه مفقود في العربية، وموجود في الترجمة اللاتينية ج ٧.

٤ - «شرح السماع الطبيعى» - مفقود في العربية، وموجود في الترجمة اللاتينية ج ٤.

٥ - «شرح السماء والعالم» - مفقود في العربية، وموجود في اللاتينية، ج ٦.

(ب) التلخيصات:

النفس. ٤. القاهرة، سنة ١٩٥٤

(ج) الجوامع:

١٧- «جوامع كتب أرسطوطاليس في الطبيعيات والإلهيات» - مخطوط في المكتبة الوطنية في مدريد، تحت رقم ٥٠٠٠.

وقد نشر جامع ما بعد الطبيعة في القاهرة، وفي مدريد سنة ١٩١٩

ونشرت كل هذه الجوامع في حيدر أباد، سنة ١٩٤٦

٧ /

(د) المؤلفات الأصيلية:

١٨- «تهافت التهافت» - وهو رد على كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي.

وقد نشر في القاهرة في السنوات ١٣٠٣، ١٣١٩، ١٣٢٠ هـ، ونشره موريس بويج في بيروت سنة ١٩٣٠

١٩ - «فصل المقال فيها بين الشريعة والحكمة من الاتصال».

نشره لأول مرة M.J. Müller في ميونيخ سنة ١٨٥٩، ثم أعيد نشره عدة مرات في القاهرة. وخبر نشراته نشرة ليون جوتييه، الجزائر، سنة ١٩٤٢ مع ترجمة فرنسية.

٢٠ - «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة».

نشره لأول مرة M.J. Müller في ميونيخ سنة ١٨٥٩، ثم أعيد نشره عدة مرات في القاهرة.

٢١ - «ضميمة لمسألة العلم القديم الذي ذكره أبو الوليد في فصل المقال» - ونشره ملر أيضاً.

٢٢ - «مقالة في اتصال العقل بالإنسان» - الأصل العربي موجود في مخطوط الاسكوريال رقم ٦٢٩

٢٣ - «بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه» - طبع مراراً عديدة.

فلسفته

تمهيد

بعد ابن رشد في المقام الأول الشارح الأكبر لأرسطو.

٦ - «تلخيص الخطابة» - مخطوط النص العربي في ليدن برقم ٢٠٧٣، وفيرنتسه برقم 54. CLXXX. نشرنا نحن النص العربي في القاهرة، سنة ١٩٦٠، وأما الترجمة اللاتينية فتوجد في ج ٣.

٧ - «تلخيص مدخل فورفوريوس» - النص العربي موجود في مخطوط ليدن رقم ٢٠٧٣، ومخطوط فيرننتسه رقم 54. CLXXX.

٨ - «تلخيص كتاب المقولات» - النص العربي في مخطوطي ليدن وفيرنتسه. ونشر النص العربي موريس بويج، بيروت، سنة ١٩٣٢

٩ - «تلخيص كتاب العبارة» - النص العربي في المخطوطين المذكورين.

١٠ - «تلخيص كتاب القياس» - النص العربي في المخطوطين المذكورين.

١١ - «تلخيص كتاب البرهان» - النص العربي في المخطوطين المذكورين.

١٢ - «تلخيص كتاب الجدل» - النص العربي في المخطوطين المذكورين ونشر في القاهرة، سنة ١٩٨٠

١٣ - «تلخيص كتاب السقطة» - النص العربي في المخطوطين المذكورين.

١٤ - «تلخيص كتاب الشعر» - النص العربي في المخطوطين المذكورين.

وقد نشره لأول مرة فاوستو لازنيو، فيرننتسه، سنة ١٨٧٣، ونشرناه نحن ضمن كتابنا: «أرسطو: فن الشعر وشروحه العربية»، القاهرة، سنة ١٩٥٣، مع شروح مستفيضة.

١٥ - «تلخيص السماع الطبيي» - النص العربي في المتحف البريطاني برقم add. 9061.

١٦ - «تلخيص كتاب الحس والحسوس» - النص العربي في مخطوط ايا صوفيا باستبول، برقم ١١٧٩، وفي المكتبة الوطنية بحروف عبرية في باريس برقم ١٠٠٩ مخطوطات عبرية. وقد نشرناه نحن في كتابنا: «أرسطوطاليس» في

الكتاب أن يفحص «عل جهة النظر الشرعي - هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع، أم محظور، أم مأمور به: «أما على الندب وأما على جهة الوجوب»^(١) (ص ٢٧).

ومن أجل هذا يبدأ بتعريف الفلسفة فيقول إنها «ليست شيئاً أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعها».

وواضح ما في هذا التعريف من حدّ وتضييق شديد لموضوع الفلسفة، وكان غرضها ليس البحث في الموجودات لمعرفة حقائق الأشياء، وهو بحث ينبغي أن يطلب لذاته كما قال أرسطو في أول مقالة «الفاء الصغرى» في كتاب «ما بعد الطبيعة». بل جعل ابن رشد النظر في الموجودات وسيلة لاعتبار صانعها. وبهذا جعل الفلسفة في خدمة علم التوحيد، وواضح أيضاً أن الذي الجاء إلى ذلك، هو الهدف الذي قصد إليه في هذا الكتاب، وهو تبرير دراسة الفلسفة تجاه الطاعين عليها من رجال الدين. وإلا فإنه لم يقل بمثل هذا الرأي عند شرحه لذلك الموضوع من مقالة «الفاء الصغرى».

ومضي ابن رشد فيقول: «وإنه كلما كانت المعرفة بصنعها أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم» وفي هذا رد على الفقهاء الذين يقولون إنه يكفي ما نعرفه من النصوص التقليدية.

تبرير النظر العقلي بالشرع

ويؤكد أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل ودعانا إلى معرفتها بالنظر العقلي، كما هو بين في غير ما آية من كتاب الله، مثل قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ (سورة الحشر: ٢) وقوله تعالى: ﴿أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء﴾ (سورة الأعراف: ١٨٤) وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات بواسطة العقل واعتبارها به.

ومن المؤكد أنه لم يكن يعرف اليونانية، وأنه في شروحه إنما اعتمد على الترجمات العربية لمؤلفات أرسطو وشراحه اليونانيين، وهي ترجمات متفاوتة القيمة بحسب المترجمين.

وتفاسير ابن رشد تدل على قدرة عظيمة على فهم فلسفة أرسطو، فضلاً عن أنه اتخذ منهجاً دقيقاً في عمله هذا:

«إن فكان يرجع إلى ترجمات متعددة، إن وجدت، ويقارن بينها».

ب) وكان يرجع إلى بعض الشروح على أرسطو، التي نقلت إلى العربية، وخصوصاً ما تيسر له من تفاسير الاسكندر الافروديسي.

ج) وقد أثبتنا في بحث الفقيه في مؤخر ابن رشد المتعقد في باريس في أواخر سبتمبر سنة ١٩٧٦ أن ما أخذه لويس فيفس Luis Vives، من أغلاط تاريخية وغيرها في تفسيره لكتب أرسطو، إنما يرجع إلى أخطاء الترجمات اللاتينية لشروح ابن رشد، لا إلى ابن رشد نفسه.

لكن إذا كان فضل ابن رشد شارحاً وملخصاً لمؤلفات أرسطو فضلاً عظيماً جداً، فإن لمؤلفاته الأصلية مع ذلك قيمة كبيرة.

فلنأخذ في عرض فلسفته وفقاً لهذه المؤلفات المبكرة.

- ١ -

مشكلة العقل والنقل

ومن المشاكل الأساسية التي اهتم بها ابن رشد مشكلة العقل والنقل، أو الفلسفة والشريعة، وما بينهما من اتصال. وقد كرم ابن رشد هذه المسألة كتابين رئيسيين:

١- «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»

٢- «الكشف عن مناهج الأدلة - في عقائد الملّة».

والكتاب الأول هو الأساسي في موضوعنا هنا.

وقد حدد موضوعه ابن رشد فقال إن غرضه في هذا

(١) سببرها ما إلى طعة بيروت، ط ٣، سنة ١٩٧٣ وهي تعتمد على طعة حـ حوراني (بيروت سنة ١٩٥٩) لكننا نأخذ من الفقيه إلى فقه معظم التعليقات التي وضعها ناشر طبعة بيروت.

شارك، اذا كانت فيها شروط الصحة. وأعني به «غير شارك»: من نظر في هذه الاشياء من القدمات قبل ملة الاسلام» (ص ٣١).

وما دام الأمر كذلك، وكان القدماء قد نظروا وفحصوا عن المقاييس العقلية - أي المنطق - أتم فحص، فينبغي أن نرجع الى كتبهم «ننظر فيها قالوه من ذلك: فإن كان كله صواباً، قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب، نبهنا عليه» (ص ٣١ - ٣٢).

فمن الواجب علينا إذن أن نستعين بما قاله المتقدمون في شأن المقاييس العقلية، كما نفعل ذلك في العلوم الرياضية. فإنه لو فرضنا صناعة الهندسة في وقتنا هذا معدومة، وكذلك صناعة علم الهيئة، ورام انسان واحد من تلقاء نفسه أن يدرك مقادير الأجرام السماوية وأشكالها وأبعاد بعضها عن بعض، لما أمكنه ذلك» (ص ٣٢).

وهذه صناعة أصول الفقه والفقه نفسه لم يكمل النظر فيها إلا في زمان طويل. «ولو رام انسان اليوم من تلقاء نفسه أن يقف على جميع الحجج التي استنبطها النظار من أهل المذاهب في مسائل الخلاف التي وقعت المناظرة فيها بينهم في معظم بلاد الاسلام - ما عدا المغرب - لكان أهلاً أن يضحك منه، لكون ذلك محتماً. وهذا امر بين نفسه ليس في الصنائع العملية فقط، بل والعلمية: فإنه ليس منها صناعة يقدر أن ينشئها واحد بعينه. فكيف بصناعة الصنائع، وهي الحكمة؟!

واذا كان هذا هكذا، فقد يجب علينا - ان ألقينا، لمن تقدمنا من الأمم السالفة، نظراً في الموجودات واعتباراً لما بحسب ما اقتضته شرائط البرهان - أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم: فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق، نبهنا عليه وحذرتنا منه، وعذرناهم» (ص ٣٢ - ٣٣).

وهذه نظرة واسعة الأفق، متحررة، مفتحة للأخذ بالعلوم أيّاً كان مصدرها، دون اعتبار لجنسية أو دين هذا المصدر، كل ما علينا هو أن نفحص عما جازوا به فإن كان موافقاً للحق، أي لما يقضي به العقل والنظر العقلي والبرهان العقلي، قبلناه وفرحنا به وشكرنا لهم صلتهم عرفاناً منا بجميلهم، وإن وجدناه غير موافق للحق، نبهنا

والاعتبار هو استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه. وهذا هو القياس، أو التفكير بالقياس. «فواجب أن نجعل نظرنّا في الموجودات بالقياس العقلي» (ص ٢٨).

وأتم أنواع النظر هو المسمى بالبرهان. فالشرع إذن قد حث على معرفة الله تعالى وسائر موجوداته بالبرهان. ولهذا «كان من الأفضل، أو الأمر الضروري، لمن أراد أن يعلم الله - تبارك وتعالى - وسائر الموجودات بالبرهان، أن يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها، وبماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي والقياس الخطابي والقياس المخالطي» (ص ٢٩) ولا بد قبل هذا أن يعرف ما هو القياس عامة، وكم أنواعه، وما منه قياس، وما منه ليس بقياس، وهذا بدوره يحتاج إلى معرفة أجزاء القياس أعني المقدمات وأنواعها. وإذن عليه بالجملة أن يدرس المنطق.

وكما أن الفقيه مضطر الى معرفة المقاييس الفقهية وأنواعها وشروطها حتى يستطيع استنباط الأحكام، كذلك على من يريد معرفة الله أن يعرف القياس العقلي، أي المنطق.

اعتراضات وردود

فإن اعترض معترض وقال: «إن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة، إذ لم يكن في الصدر الأول» فلنا نرد عليه ونقول إن النظر في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استيط بعد الصدر الأول، فهل هو الآخر بدعة؟ إن هؤلاء المعترضين من الفقهاء لا يعدلون القياس الفقهي بدعة، وإذن فعليهم ألا يعتبروا النظر في القياس العقلي بدعة. ذلك أن «أكثر اصحاب هذه الملة مثبتون للقياس العقلي، إلا طائفة من الحشوية قليلة، وهم معجوجون بالنصوص» (ص ٣٠ - ٣١) ويقصد بالحشوية هنا أصحاب المذهب الظاهري، وعلى رأسهم ابن حزم، ممن أنكروا القياس.

وإن اعترض معترض آخر فقال إن القياس العقلي من وضع قوم غير مسلمين، قلنا إن علينا أن نستعين بمن تقدمنا من الأمم ممن درسوا القياس العقلي «سواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا، أو غير مشارك، في الملة. فإن الآلة التي تصحب بها التذكية (= الذبح الشرعي) ليس يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير

طرق التصديق متفاوتة

فإن قيل: وما الداعي الى طريق الفلسفة، ما دام
يفتينا طريق الشرع؟

فالجواب: «ان طباع الناس متفاوتة في التصديق:
فمنهم من يصدّق بالبرهان، ومنهم من يصدّق بالأقوال
الجدلية تصديق صاحب البرهان، اذ ليس في طباعه أكثر
من ذلك، ومنهم من يصدّق بالأقوال الخطابية، كتصديق
صاحب البرهان بالأقوال البرهانية» (ص ٣٤).

فإن قيل ان هذه الطرق قد لا تؤدي الى نفس
الرأي، كان الجواب أن «الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه
ويشهد له» (ص ٣٥).

فإن وقع تعارض بين ما أدى اليه النظر البرهاني
العقلي، وبين ما نطقت به الشريعة، قلنا ان الأمر لا يخلو
عن خصلتين.

١ - فاما أن يكون الشرع قد سكت عنه، واذن فلا
تعارض هناك.

٢ - واما أن يكون ظاهر ما نطق به الشرع مخالفاً لما
أدى اليه النظر البرهاني العقلي. وفي هذه الحالة علينا أن
نؤول ما ورد به ظاهر الشرع «ومعنى التأويل هو اخراج
دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية، من
غير أن يحل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز، من
تسمية الشيء بشيئه، أو سبيه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو
غير ذلك من الأشياء التي تحدت في تعريف أصناف
الكلام المجازي.

وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام
الشرعية، فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب علم
البرهان! فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني، والعارف عنده
قياس يقيني.

ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى اليه البرهان
وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقل التأويل على
قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم،
ولا يرناب بها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من
زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين
المعقول والمقول!

بل نقول انه: ما من منطوق به في الشرع يخالف

على ذلك، وحذرنا منه، والتمنا العذر لهم فيها اجتهدوا
فيه ولم يصيبوا الحق.

ويستهي ابن رشد من هذا كله الى تقرير أن النظر في
كتب القدماء واجب بالشرع، اذ كان مغزاهم في كتبهم
ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه، وان من
نهي عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها - وهو الذي
جمع أمرين: أحدهما ذكاء الفطرة، والثاني العدالة الشرعية
والفضيلة الخلقية - فقد صد الناس عن الباب الذي دعا
الشرع منه الناس الى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدي
الى معرفته حق المعرفة، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله
تعالى» (ص ٣٣).

الاعتراف بالتأنيح المعارضة

فإن اعترض معترض على ذلك بأن بعض الناس قد
زلّ وغوى من اطلاعه على كتب القدماء في الفلسفة،
فليس هذا بحجة وإنما ذلك حدث «أما من قبل نقص
فطرته، وأما من قبل سوء ترتيب نظره فيها، أو من قبل
غلبة شهواته عليه، أو أنه لم يجد معلماً يرشده الى فهم ما
فيها، أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه، أو أكثر من
واحد منها». ولا ينفى ذلك مبرراً أن غمها عن الذي هو
أهل للنظر فيها. فإن هذا النحو من الضرر الداخل من
قبلها هو شيء لحقها بالعرض، لا بالذات، وليس يجب
فيها كان نافعاً بطباعه وذاته، أن يترك، لمكان (= سبب)
مضرة موجودة فيه بالعرض... ان مثل من منع النظر في
كتب الحكمة من هو أهل لها - من أجل أن قوماً من أراذل
الناس قد يظن بهم أنهم ضلوا من قبل نظرهم فيها - مثل
من منع العطشان من شرب الماء البارد العذب حتى مات
(من العطش) لأن قوماً شربوا به فماتوا. فإن الموت عن
الماء بالشرب أمر عارض، وعن العطش (أمر) ذاتي
وضروري» (ص ٣٣-٣٤).

وليست الفلسفة وحدها التي يقع لها هذا، بل
يحدث مثله للفقه والفقهاء. «فكم من فقيه كان الفقه سبباً
لقلة تورعه وخوضه في الدنيا! بل أكثر الفقهاء كذلك
نجدهم، وصناعتهم إنما تقتضي بالذات «الفضيلة العملية»
(ص ٣٤).

الصدر الأول قد نقل عنهم أنهم كانوا يرون أن للشرع ظاهراً وباطناً، وأنه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه مثلاً روى البخاري عن علي - رضي الله عنه! - أنه قال: «حدثوا الناس بما يعرفون. أتريدون أن يكذب الله ورسوله؟». ومثلاً روى من ذلك عن جماعة من السلف. (ص ٣٨).

لا تكفير في الاجماع

فإن اعترض معترض بأنه لا يجوز التأويل في ما أجمع عليه المسلمون - رد ابن رشد بقوله أنه لا يوجد اجماع يقيني لا في الأمور العملية - ولا - وبالأحرى - في الأمور النظرية. وأبو حامد الغزالي نفسه وأبو المعالي عبد الملك الجويني (إمام الحرمين) لم يقطعا بكفر من خرق الاجماع في التأويل.

فإن رد عليه بأن الغزالي قد قطع بكفر أبي نصر الفارابي وابن سينا وفلاسفة الاسلام في كتابه «التهافت» في ثلاث مسائل: (١) في القول بقدوم العالم، (٢) وبأنه تعالى لا يعلم الجزئيات، (٣) وفي تأويل ما جاء في حشر الاجساد وأحوال المعاد - أجاب ابن رشد: «الظاهر من قوله في ذلك أنه ليس تكفير إياها في ذلك قطعاً، إذ قد صرح في كتاب «التفرقة» أن التكفير بخرق الاجماع فيه احتمال» (ص ٣٨).

حق الراسخين في العلم: في التأويل

ويعود ابن رشد الى ما قرره من الوقوف بعد: «والراسخون في العلم» في الآية^(١) المشهورة (سورة آل عمران آية ٧)، ويبرر ذلك بأنه «إذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل، لم تكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من الايمان به ما لا يوجد عند غير أهل العلم. وقد وصفهم الله بأنهم المؤمنون به، وهذا إنما يجعل على الايمان الذي يكون من قبل البرهان، وهذا لا يكون إلا مع العلم بالتأويل فإن غير أهل العلم من المؤمنين هم أهل الايمان

بظاهرة لما أدى اليه البرهان إلا اذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر اجزائه وجد في الفاظ الشرع ما يشهد بظاهرة لذلك التأويل، أو يقارب أن يشهد. ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل الفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل».

وهكذا يقرر ابن رشد بكل تركيد ما يلي:

١- أن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد عليه.

٢- فإذا اختلف ما نطق به الشرع مع ما أدى اليه البرهان العقلي، فيجب تأويل ظاهر الشرع ليتفق مع ما أدى اليه البرهان العقلي.

٣- والتأويل مباح، بدليل اللجوء اليه في الاحكام الشرعية، طالما كان ذلك لا يتخلل عادة لسان العرب في استخدام المجازات.

٤- ويقطع ابن رشد بأن كل ما نطق به الشارع وبدا في الظاهر مخالفاً لما أدى اليه البرهان العقلي فمن الممكن تأويله بما يجعله متفقاً مع ما أدى اليه البرهان العقلي، أي أنه يقطع مقدماً بإمكان تأويل ظاهر ما نطق به الشرع ليتفق مع ما أدى اليه البرهان العقلي والسبب في هذا التوكيد القاطع من جانبه هو ما ورد في رقم (١) من أن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد عليه. فما دام الشرع حقاً وما أدى اليه البرهان هو حق، فإنها لا بد أن يتفقا.

فإن سأل سائل: ولماذا لم يرد نطق الشرع صريحاً لا يحتاج الى تأويل فينحسم كل اختلاف؟ أجاب ابن رشد بأن «السبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن: هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائنهم في التصديق. والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها والى هذا المعنى وردت الاشارة بقوله تعالى: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب، منه آيات محكمات﴾ الى قوله: ﴿والراسخون في العلم﴾

ويريد ابن رشد أن يقف على «والراسخون في العلم» ليحطها على «الله» ويجعل الله والراسخين في العلم معاً عالمين وحدهم يتأويل الآيات المتشابهات في القرآن.

ويؤيد ابن رشد رده هذا بأن يقول ان «كثيراً من

(١) فلما: «هو الذي أنزل عليك الكتاب» منه آيات محكمات من أم الكتاب، وآخر متشابهات. فلما الدين في قلوبهم ربيع فينبع ما تشابه به انتهاء الفتنة وانتهاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون أما به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الالباب.

٣ - ثم جاء ليون جوتييه في رسالة للدكتوراه بعنوان: «نظرية ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة» (باريس سنة ١٩٠٩) فدرس الموضوع تفصيلاً، وانتهى الى أن السؤال المطروح وهو: هل كان ابن رشد عقلياً؟ سؤال أسىء طرحه. إذ لا ينبغي أن نضع السؤال في هذه الصورة، بل أن نسأل: بالنسبة لمن كان عقلياً؟ وبالنسبة لمن لم يكن كذلك؟ والجواب أنه «كان عقلياً مطلقاً حين كان يتوجه الى الفلاسفة، أي الى اصحاب الرهان العقلي والبيئة العقلية، وعمل هؤلاء أن يؤزلوا كل النصوص المشابهة، ولا يوجد بالنسبة لهم سرٌ ولا معجزات بالمعنى الحقيقي. ولكنه كان ذا نزعة إيمانية *fidéiste* حين يتعلق الأمر بالعامّة، أي بأصحاب الحجج الخطائية، أو أهل الموعظة، العاجزين عن متابعة البرهان العقلي. وهؤلاء ينبغي عليهم أن يؤمنوا حرفياً بكل الرموز وكل النصوص المشابهة، دون استثناء. أما الفريق الثالث من النفوس، وهم وسط بين الفريقين الآخرين، وأعني هم أهل الجدل، أي المتكلمين، القادرين على ادراك صعوبات النصوص والبحث في هذه الصعوبات، ولكنهم عاجزون عن فهم تفسيرها الحقيقي، فعل الفلاسفة أن يقدموا اليهم، وهم نفوس مريضة، الدواء الوحيد الناجع لمريضهم الجدلي وطريقتهم الشاذة المختلطة - ونعني به - تأويلات شبه عقلية وشبه إيمانية».

ويدافع جوتييه عن هذا التفسير مرة أخرى في مقدمة ترجمته الفرنسية لـ «فصل المقال» (الجزائر، سنة ١٩٤٢)^(١)

٤ - ويرد عليه مانويل الونسو منكراً هذا التفسير العقلي النزعة لانجاء ابن رشد.

وقد تناولنا نحن هذه الآراء تفصيلاً وبيننا ما غاها وما عليها في كتابنا «تاريخ الفلسفة في الإسلام» (بالفرنسية، ج ١ ص ٧٦٦ - ٧٨٩) فمن شاء التوسع والتعمق فليرجع إليه. وانتهينا إلى رفض مواقف هؤلاء من تفسير نزعة ابن رشد، وإلى بيان أن ابن رشد كان حرّ الفكر، ولكنه لم يسع إلى الاصطدام بالفلسفة.

به لا من قبل البرهان. فإن كان هذا الايمان الذي وصف الله به العلماء خاصاً بهم، فيجب أن يكون بالبرهان» (ص ٣٩).

هل كان ابن رشد فيلسوفاً عقلياً صرفاً؟

ويعد أن حللنا هذا القسم الأول من كتاب «فصل المقال»، وهو الذي وضع فيه القواعد العامة للعلاقة بين الفلسفة والشريعة، علينا أن نتساءل: هل كان ابن رشد فيلسوفاً عقلياً صرفاً؟

سؤال آثاره الباحثون المحدثون ابتداء من رينان وتعاقب على الجواب عنه من عنوانا ابن رشد.

١ - أما رينان فيرى أن موقف ابن رشد يتلخص في أنه يقرر مستتين: مستوى العامة، وهو الذي يكفي بظاهر النصوص الشرعية، ومستوى العلماء الراسخين، وهو الذي يعتمد على البرهان العقلي، وحين التعارض يؤول ظاهر النصوص الشرعية كيما تتفق مع ما يتأدى اليه البرهان العقلي. «والحكيم لا يسمح لنفسه بابتداء أي رأي ضد الدين القائم. لكنه مع ذلك يتحاشى أن يصف الله بما يصفه به العلماء»^(٢)

٢ - ويعكس رينان، جاء ميرن Mehren وأسبن بلاتيوس Asin y Palacios فحاولا بيان أن ابن رشد كان ذا نزعة دينية قوية وأنه سعى باخلاص للتوفيق بين الدين والفلسفة. فقال ميرن ان موقف ابن رشد في هذه المسألة لا يختلف عن موقف ابن سينا، وإن الفلسفة عنده تستند الى الوحي الإلهي وإلى العقل معاً. واستند في ذلك الى «تهافت التهافت» وحده.

أما أسبن بلاتيوس فاستند الى كل النصوص الأساسية في هذا الباب عند ابن رشد، وترجم فقرات رئيسية منها الى الإسبانية، وقارنها بنصوص مناظرة لها عند توما الأكويني. وانتهى من ذلك الى تأكيد أن ابن رشد لم يكن فيلسوفاً عقلياً، بل على العكس: اعتمد على الوحي، وقرر أن الوحي والعقل لا يتعارضان. وتعباً لذلك يرى أسبن - أن ابن رشد بقي صحيح الايمان غامماً، ولم يتعد حدود المذهب السني.

(٢) ليون جوتييه: «نظرية ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة» ص ١٨٠ - باريس سنة ١٩٠٩

(١) رينان: «ابن رشد والرشدية» ص ١٣٩ مجموع مؤلفات رينان ج ٣ باريس سنة ١٩٤٩

٢٠-

الإلهيات

لا بالزمان «كما شرح الغزالي في «تهافت»»^(١) - ودليلهم على ذلك:

- ١ - استحالة صدور حادث عن قديم مطلقاً،
- ٢ - لو كان الباري متقدماً بالزمان على العالم، لكان قبل الزمان زمان، وهذا خلف.
- ٣ - إمكان العالم كان موجوداً، فالعالم لم يزل ممكن الحدوث.
- ٤ - كل حادث تسبقه مادة، إذ لا يستغني الحادث عن مادة، فالمادة إذن قديمة، فالعالم قديم.

ويرد الغزالي على هذه الحجج، فيبيري ابن رشد للدفاع عنها وإبطال ردود الغزالي، مبيّناً أنه إنما يقابل إشكالات بأشكالات، وهذا إنما يقتضي حيرة وشكوكاً، لا إبطالاً للأشكال الذي يقابله. وهذه معاندة غير تامة، بينها والمعادنة التامة إنما هي التي تقتضي إبطال مذهبهم بحسب الأمر في نفسه، لا بحسب قول القائل به» (ص ٢٠٨ من «تهافت التهافت»، القاهرة سنة ١٩٦٤).

وبخلاصة الرأي عند ابن رشد أنه «إن كانت حركات الأجرام السماوية وما يلزم عنها أفعالاً لموجود أزلي، غير داخل وجوده في الزمان الماضي، فواجب أن تكون أفعاله غير داخله في الزمان الماضي» (الكتاب نفسه، ص ٢١٦).

ويتفرع على ذلك أن العالم كما أنه «أزلي لا بداية لوجوده، فهو أبدي لا نهاية لآخره، ولا يتصور فسادُه وفناؤه، بل لم يزل كذلك، ولا يزال أيضاً كذلك. وأدلتهم الأربعة التي ذكرناها في الأزلية جارية في الأبدية، فانهم يقولون إن العالم معلول علته أزلية أبدية، فكان المعلول مع العلة. ويقولون: إذا لم تتغير العلة، لم يتغير المعلول»^(٢).

ويؤيد ابن رشد رأي الفلاسفة هذا بقوله أنه «يتمتع عندهم أن يتعدم الشيء إلى لا موجوداً أصلاً، لأنه لو كان

ليس لابن رشد كتاب قائم برأيه في الإلهيات، وإنما نلتصق رأيه في هذا الباب من شرحه على وما بعد الطبيعة» لأرسطو وتلخيصه من ناحية، ومن ردوده على الغزالي في كتاب «تهافت التهافت». ولهذا يصر على الباحث أن يقدم عرضاً متصلاً لمذهب ابن رشد، إذ يصعب التمييز بين ما هو مجرد شرح لأرسطو، وبين ما يعتقد ابن رشد رأياً خاصاً به. وتلك هي دائماً حال الشارح والمؤرخ: يتوارى دائماً خلف ما يشرح أو يعرض من نصوص وآراء. وربما كان عمله هذا أعظم فائدة وأدل على تفوق عقلي أكثر مما يصنعه من يعرض الآراء كأنها من عنده، وهي في حقيقة الأمر خلاصة باهتة لما قاله الآخرون قبله. لكنه عرضها وكأنها باسمه هو ومن عنده. لكن البحث التاريخي كفيلاً بعد ذلك بفضح زيف دعوى هذا الأخير، رغم أن دعواه الأصالة قد خالت على السطحين من الناس، أعني كافتهم إلا النادرين.

وهذه ملاحظة ينبغي أن تكون نصب أعيننا حين نقارن بين ابن رشد من ناحية، وابن سينا أو الفارابي أو الكندي أو القديس توما من ناحية أخرى. فقناعة ابن رشد بموقف الشارح لا تقل من قدره تجاه هؤلاء الآخرين الذين تظاهروا أمام الناس في كتبهم أنهم أصحاب الآراء التي يعرضونها، مع أنهم في معظمها، إن لم يكن فيها جميعها، اقتصر عملهم على التلخيص والعرض المبسط.

وبعد هذا التمهيد الضروري لانصاف ابن رشد وبيان مكانته إزاء سائر فلاسفة الإسلام، لناخذ في عرض أهم أقواله في غير المواضيع التي اقتصر فيها على شرح أرسطو. ولنبدأ بالمسائل التي كثر بها الغزالي الفلاسفة

١-

قدم العالم

يرى ابن رشد كما رأى أرسطو أن العالم قديم، أي ليس له بداية، وأنه لم يزل موجوداً مع الله تعالى، ومعلولاً له، ومساوقاً له غير متأخر عنه بالزمان مساوقة المعلول للعلة، ومساوقة النور للشمس، وأن تقدم الباري عليه كتقدم العلة على المعلول، وهو تقدم بالذات والرتبة،

(١) أبو حامد الغزالي «تهافت الفلاسفة» شرة بويج (المعرفة من الهوامش)، بيروت سنة ١٩٦٢

(٢) الغزالي. «تهافت الفلاسفة»، ص ٨١. بيروت سنة ١٩٦٢

أحدهما بالآخر، فقد جعل دوات المتقابلات وخواصها واحداً، وذلك غاية الجهل»^(٣)

ويشرح هذا القول بأن يقول في «الضميمة» المحققة عادة بكتاب «فصل المقال»، وفيها يوضح مسألة علم القديم سبحانه، فيقول: «إن الحال في العلم القديم (أي علم الله الأزلي) مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث (أي علم الإنسان المتوقف على الموجودات) مع الموجود. وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلنا، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود. فلو كان، إذا وجد الموجود بعد أن لم يوجد، حدث في العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك في العلم المحدث، للزم أن يكون العلم القديم معلولاً للموجود، لا علة له. فإذاً واجب أن لا يحدث هنالك تغير كما يحدث في العلم المحدث.

وإنما أتى هذا الخلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث، وهو قياس الغائب على الشاهد وقد عرف فساد هذا القياس. وكما أنه لا يحدث في الفاعل تغير عند وجود مفعوله، أعني تتغيراً لم يكن قبل ذلك، كذلك لا يحدث في علم القديم سبحانه تغير عند حدوث معلوم عنه»^(٤)

وإذن ليس يعلم الله الموجود حين حدوثه، وإنما يعلمه بعلم قديم.

«فإن العلم القديم إنما يتعلق بالموجودات على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث، لا أنه غير متعلق أصلاً، كما حكى عن الفلاسفة أنهم يقولون، لموضوع هذا الشك، أنه سبحانه لا يعلم الجزئيات. وليس الأمر على ما توهم عليهم، بل يرون أنه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذي من شرطه المحدث بحدوثها، إذ كان علة لها، لا معلولاً عنها كالحال في العلم المحدث. وهذا هو غاية التنزيه الذي يجب أن يعترف به»^(٥)

والغزالي حين يعرض رأي فلاسفة الإسلام في هذه

كذلك، لكان الفاعل يتعلق فعله بالعدم أولاً بالذات»^(٦)
ويؤول ابن رشد الآيات الواردة في الأنبياء عن إيجاد العالم فيقول في «فصل المقال» (ص ٤٢ - ٤٣): «إن ظاهر الشرع إذا تصفح، ظهر من الآيات الواردة في الأنبياء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين، أعني غير منقطع. وذلك أن قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ (سورة هود آية ٧) يقتضي بظاهره أن وجوداً قبل هذا الوجود، وهو العرش والماء، وزماناً قبل هذا الزمان، أعني المقترب بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك - وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَذُلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ﴾ (سورة إبراهيم، آية ٤٨) يقتضي أيضاً بظاهره أن وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود. وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ (سورة فصلت، آية ١١) يقتضي بظاهره أن السموات خلقت من شيء. فالتكلمون ليسوا في أقوالهم أيضاً في العالم على ظاهر الشرع، بل متأولون: فإنه ليس في الشرع أن الله كان موجوداً مع العلم المحض، ولا يوجد هذا فيه نصاً أبداً»^(٧)

وهذا يبين ابن رشد أن القول بقدم العالم لا يخالفه نص من القرآن، ولا تعارض إذن في هذه المسألة بين ما يقول به الفلاسفة من أن العالم قديم وبين ما ورد في الشرع.

- ب -

علم الله بالجزئيات

والمسألة الثانية التي كثّر الغزالي بها الفلاسفة المسلمين هي: علم الله بالجزئيات.

ويرى ابن رشد أن الغزالي غلط في ذلك، لأنهم لا يقولون إن الله لا يعلم الجزئيات أصلاً «بل يرون أنه - تعالى - يعلمها بعلم غير مجانس لعلنا بها، وذلك أن علماً بها معلول للمعلوم، فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره. وعلم الله - سبحانه - بالوجود على مقابل هذا: فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود. ومن شبه العلمين

(٣) ابن رشد «فصل المقال» ص ٣٩

(٤) ابن رشد «ضميمة» في «فصل المقال» ص ٦١

(٥) الكتاب عنه ص ٦٢

(٦) ابن رشد: «مناقب التهافت» ص ٢٨٨ - ٢٨٩ - القاهرة سنة ١٩٦٤

(٧) ابن رشد: «فصل المقال» ص ٤٢ - ٤٣ - بيروت. سنة ١٩٧٣

بها. وتعلق علمه بها على نحو تعلق علمنا بها: مستحيل. فوجب أن يكون تعلق علمه بها على نحو أشرف ووجود أتم لها من الوجود الذي تعلق علمنا بها، لأن العلم الصادق هو الذي يطابق الموجود.

فإن كان علمه أشرف من علمنا، فعلم الله يتعلق من الموجود بجهة أشرف من الجهة التي يتعلق علمنا به. فللموجود إذن وجودان: وجود أشرف، ووجود أخس. والوجود الأشرف هو علة الآخر. وهذا هو معنى قول القدماء أن الباري سبحانه وتعالى هو الموجودات كلها، وهو المنعم بها. والفاعل لها، ولذلك قال رؤساء الصوفية: لا هو إلا هو. ولكن هذا كله من علم الراسخين في العلم، ولا يجب أن يكتب هذا ولا أن يكلف الناس اعتقاد هذا ولذلك ليس هو من التعليم الشرعي. ومن أثبت في غير موضعه فقد ظلم، كما أن من كتمه عن أهله فقد ظلم^(٢).

وبالجملة فإن علم الله غير علمنا نحن، إذ علمنا معلول للموجودات، أما علم الله فهو علة لها. «ولا يصح أن يكون العلم القديم على صورة العلم الحادث. ومن اعتقد هذا، فقد جعل الإله إنساناً أولياً؛ والإنسان إلهاً كائناً فاسداً»^(٣).

جـ

انكار بحث الأجساد

والسألة الثالثة هي انكار الفلاسفة لمبعث الأجساد وسائر أمور المعاد وقولهم أن كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق لفهم ثواب وعقاب روحانيين هما أعلى رتبة من الجسمانية. ذلك أنهم قالوا أن النفس تبقى بعد الموت بقاء سرمدياً: إما في لذة لا يحيط الوصف بها لعظمها، وإما في ألم لا يحيط الوصف به لعظمه. ثم قد يكون ذلك الألم مخلداً، وقد ينسى على طول الزمان. ثم تفاوت طبقات الناس في درجات الألم واللذة تفاوتاً غير محصور، كما يتفاوتون في المراتب الدنيوية ولذاتها تفاوتاً غير محصور. واللذة السرمدية للنفوس الكاملة الذكية، والألم السرمدي للنفوس الناقصة المطلحة والألم المنقضي للنفوس الكاملة

السألة يقول إن منهم من ذهب إلى أنه (أي الله) لا يعلم إلا نفسه، ومنهم من ذهب إلى أنه يعلم غيره وهو الذي اختاره ابن سينا. فقد زعم أنه يعلم الأشياء علماً كلياً لا يدخل تحت الزمان، ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن. ومع ذلك زعم أنه لا يغرب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلي^(٤).

وابن رشد «في تهافت التهافت» يرد على اعتراضات الغزالي على الفلاسفة في هذه المسألة بأن يقول إن الأصل في مشاغبة الغزالي على الفلاسفة ما هنا راجع إلى تشبيهه علم الخالق سبحانه بعلم الإنسان، وقياس أحد العلمين على الآخر. وهذا خطأ في التشبيه، لاختلاف علم الخالق عن علم الإنسان. هذا أولاً

وثانياً من قال من الفلاسفة أن الله إنما يعلم الكلبيات دون الجزئيات، فالسبب في ذلك أن العلم بالكلبيات عقل، أما العلم بالجزئيات أي بالأشخاص - فهو حس أو خيال. وتجدد الأشخاص يوجب شيئين: تغير الإدراك، وتعدد. أما علم الأنواع والأجسام - أي علم الكلبيات - فليس يوجب تغيراً، إذ علمهما ثابت.

لكن ابن رشد يسلّم بأن تعدد الأنواع والأجسام يوجب التعدد في العلم، ولهذا فإن «المتحققين من الفلاسفة لا يضعون علمه - سبحانه وتعالى - بالموجودات: لا بكلي، ولا بحزني. وذلك أن العلم الذي هذه الأمور لازمة له هو عقل منفصل ومعلول، والعقل الأول هو فعل محض، وعلة، فلا يقاس علمه على العلم الانساني. فمن جهة ما لا يعقل غيره، من حيث هو غير، هو علم منفصل، ومن جهة ما يعقل الغير، من حيث هو ذاته، هو علم فاعل.

وتلخيص مذهبهم أنهم لما وقفوا بالبراهين على أنه لا يعقل إلا ذاته، فذاته عقل ضرورة. ولما كان العقل، بما هو عقل، إنما يتعلق بالموجود، لا بالمعدم، قام البرهان على أنه لا موجود إلا هذه الموجودات التي نعقلها نحن، فلا بد أن يتعلق عقله بها. وإذا وجب أن يتعلق بهذه الموجودات: فإما أن يتعلق بها على نحو تعلق علمنا بها، وإما أن يتعلق بها على وجه أشرف من جهة تعلق علمنا

(٢) ابن رشد «تهافت التهافت» ص ٧٠٣-٧٠٤

(٣) الكتاب نفسه ص ٧١١

(٤) الغزالي «تهافت الفلاسفة» ص ١٦٤

الحديد ثوباً منسوجاً بحيث يتعمّم به، إلا بأن تحلل أجزاء الحديد إلى العناصر بأسباب تنوّي على الحديد، فتحلله إلى سائط العناصر، ثم تجمع العناصر وتدار في أطوار الخلقة، إلى أن تكتب صورة الفطن، ثم يكتب الفطن صورة الغزل، ثم الغزل يكتب الانتظام المعلوم الذي هو النسيج على هيئة معلومة. وإذا عقل هذا فالإنسان المبعوث المحشور لو كان مدنه من حجر أو باقوت أو در أو تراب عض، لم يكن إنساناً بل لا يتصور أن يكون إنساناً، إلا أن يكون متشكلاً بالشكل المخصوص، مركباً من العظام والعروق واللحم والغضاريف والأحلاط. فاذن لا يمكن أن يتجدد بدن إنسان لترد النفس إليه بهذه الأمور^(٢).

تلك حجج الفلاسفة في انكار بعث الأجساد وزد الأرواح إلى الأبدان ووجود النار الجسمية ووجود الجنة الجسمية وسائر أمور المعاد.

وابن رشد في رده على الغزالي لا يتناول أقوال الغزالي واحداً بعد واحد كما فعل في المسائل التسع عشرة الأخرى، بل يضع تعليقاً عاماً هو أنه لا يتناول واحد من الفلاسفة المتقدمين هذه المسألة بالبحث، وليس لهم فيها قول، إنما وردت هذه الأقوال في الأدبيات والشرائع. والفلاسفة يرون أن الشرائع ضرورية، لأنها تنحو نحو تبرير الناس ليصل الإنسان إلى سعادته الخاصة به، وليت الفضائل الخلقية في الإنسان، والفضائل الخلقية لا تتمكن إلا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم (أي الناس) في ملة ملة. ويرون بالجملة أن الشرائع هي الصنائع الضرورية المدنية التي تأخذ مبادئها من العقل والشرع. ويرون - مع هذا - أنه لا ينبغي أن يتعرض، بقول مثبت أو مبطل، في مبادئ العامة، مثل: هل يجب أن يعبد الله تعالى؟ أو لا يعبد؟ وأكثر من ذلك. هل هو موجود، أم ليس بموجود؟ وكذلك يرون في سائر مبادئ مثل القول في وجود السعادة الآخرة وفي كيفية الشرائع كلها اتفقت على وجود أخروي بعد الموت، وإن اختلفت في صفة ذلك الوجود^(٣).

ومعنى هذا أن الفلسفة لا تتناول شؤون المعاد

المطلحة، فلا تنال السعادة المطلقة إلا بالكمال والتركبة والطهارة، والكمال بالعلم، والذكاء بالعمل^(٤).

والغزالي يرى أن أكثر هذه الأمور ليس مخالفاً للشرع. ولكن المخالف للشرع هو انكارهم حشر الأجساد، وانكارهم اللذات الجسمية في الجنة، والآلام الجسمية في النار، وانكارهم وجود جنة ونار كما وصفها القرآن. والسبب في انكارهم هذه الأمور هو استحالة بالدليل العقلي. ولهم في ذلك ثلاثة مسالك:

المسلك الأول: تقدير العود إلى الأبدان، لا يعدو ثلاثة أقسام أما أن يقال: الإنسان عبارة عن البدن والحياة التي هي عرض قائم به، ومعنى الموت انقطاع الحياة، فتعدم البدن بنعدم أيضاً. أما أن يقال أن النفس موحدة، وتبقى بعد الموت، ولكن يرد البدن الأول بجمع تلك الأجزاء بعينها. أما أن يقال: يرد النفس إلى بدن، سواء كان من تلك الأجزاء أو من غيرها، ويكون العائد هو ذلك الإنسان من حيث أن النفس هي تلك النفس، فأما المادة فلا تنفك لها.

وهذه الأقسام الثلاثة باطلة: لأن الأول إيجاد لثل ما كان، لا إعادة لعب ما كان. والثاني، وهو تقرير بقاء النفس ورده إلى ذلك البدن بعينه، باطل لأنه لو عاد لكان ذلك عوداً إلى تدبير البدن بعد مفارقتها، وهذا محال، لأن بدن الميت يتحلّ تراباً أو تأكله الديدان والطيور ويستحيل دماً وبخاراً وهواء، ويتمزج بهواء العالم وبخاره ومائه امتزاجاً يعد انتزاعه واستخلاصه.

والثالث، وهو رد النفس إلى بدن إنساني من أية مادة كانت وأي تراب اتفق - محال من وجهين: أحدهما أن المواد القابلة للكون والفساد محصورة في مقعر فلك القمر لا يمكن عليها مزيد، وهي متناهية، والأنفس المفارقة للأبدان غير متناهية، فلا تفي بها، والثاني أن التراب لا يقبل تدبير النفس ما بقي تراباً، بل لا بد أن تمزج العناصر امتزاجاً يضاهي امتزاج التطفة.

والغزالي يختار هذا القسم الثالث ولا يرى مانعاً من ذلك شرعياً.

المسلك الثاني أنهم قالوا: ليس في المقدور أن يقلب

(٢) الغزالي: نهج الفلاسفة، ص ٢٤٨.

(٣) ابن رشد: هبات التهافت، ص ٨٦٥ - ٨٦٦.

(٤) الغزالي: نهج الفلاسفة، ص ٢٣٥.

«تبيّن في العلم الطبيعي أن كل متحرك له محرك، وأن المتحرك إنما يتحرك من جهة ما هو بالقوة، والمحرك يتحرك من جهة ما هو بالفعل. وأن المحرك إذا حرك تارة ولم يحرك أخرى، فهو محرك بوجه ما، إذ توجد فيه القوة على التحريك حينها لا يحرك. ولذلك متى أنزلنا هذا المحرك الأقصى للعالم يحرك تارة ولا يحرك أخرى، لزم ضرورة أن يكون هناك محرك أقدم منه، فلا يكون هو المحرك الأول. فإن فرضنا أيضاً هذا الثاني يحرك تارة، ولا يحرك أخرى، لزم فيه ما لزم في الأول. فباضطراب: أما أن يمر ذلك إلى غير نهاية، أو ننزل أن ها هنا محركاً لا يتحرك أصلاً، ولا من شأنه أن يتحرك لا بالذات ولا بالعرض. وإذا كان ذلك كذلك، فهذا المحرك أزلي ضروري».

نقد نظرية الصدور

وينقد ابن رشد القائلين بصدور العالم عن الله بطريق الفيض، وعلى رأسهم الفارابي وابن سينا، وهو في هذا تلميذ مخلص لاساتذه أرسطو.

يقول ابن رشد: «وأما ما حكاه (أي الغزالي) عن الملاسفة في ترتيب فيضان المبادئ المفارقة عنه، وفي عدد ما يفيض عن مبدأ من تلك المبادئ - فهي - لا يقوم برهان على تحصيل ذلك ومجديده. ولذلك لا يلغي التحديد الذي ذكره: في كتب القدماء.

وأما كون جميع المبادئ المفارقة، وغير المفارقة، فائضة عن المبدأ الأول، وأن بفيضان هذه القوة الواحدة صار العالم بأسره واحداً، وبها ارتبطت جميع أجزائه حتى صار الكل يؤمّ فعلاً واحداً كالحال في بدن الحيوان الواحد المختلف القوى والأعضاء والأفعال، فإنه إنما صار عند العلماء واحداً وموجوداً بقوة واحدة فيه، فاضت عن الأول - فأمر أجمعوا عليه، لأن السماء عندهم بأسرها هي بمنزلة حيوان واحد^(١). وكما أن في الحيوان الواحد قوى عديدة، ولكن تسري فيه قوة واحدة - كذلك «كانت نسبة أجزاء الموجودات من العالم كله نسبة أجزاء الحيوان الواحد من الحيوان الواحد. فباضطراب أن يكون حالها في أجزائه الحيوانية وفي قواها المحركة النفسانية والعقلية هذه الحال،

والأخريات، وإن علّ الملبسوف أن لا يناقض ما جاء به النبي في الملة التي نشأ الفيلسوف عليها. والمثل كلها حق عنده، وإن كان عليه مع ذلك «أن يختار أفضلها في زمانه. وأن يعتقد أن الأفضل يسبق بما هو أفضل منه. ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالاسكندرية لما وصلتهم شريعة الاسلام، وتنصّر الحكماء الذين كانوا ببلاد الروم، لما وصلتهم شريعة عيسى. ولا يشك أحد أنه كان في بني اسرائيل حكماء كثيرون، وذلك ظاهر من الكتب التي تلقى عند بني اسرائيل المنسوبة الى سليمان^(٢)».

وينتهي ابن رشد الى ان الاعتقادات التي وردت بها الشرائع في أمور الآخرة وإن لم يتناولها البرهان العقلي، والفلاسفة لم يتعرضوا لها، فإنها «أحدث على الأعمال الفاضلة مما قيل في غيرها، ولذلك كان تمثيل المعاد لهم (أي للناس) بالأمور الحسائية أفضل من تمثله بالأمور الروحانية...»^(٣)

براهين وجود الله

وبعد أن فرغنا من تلك المسائل الثلاث التي كَفَّرَ الغزالي بها فلاسفة الاسلام، ورد ابن رشد على أقواله، فلننظر في بعض المسائل الأخرى وأولها براهين وجود الله.

وابن رشد يرجع هذه البراهين الى اثنين: برهان مأخوذ من العناية الإلهية بالعالم، وبرهان مأخوذ من الخلق. وهو يفضل البرهان بالحرركة، وينقد سائر البراهين - البرهان الغائي، والبرهان بالتمييز بين الممكن والواجب (وهو الذي تمسك به خصوصاً الفارابي وابن سينا)، والبرهان بالعلية.

وهو يعرض البرهان بالحرركة في شرحه على المقالة الثامنة من كتاب «الطبيعة» لأرسطو، ويشير اليه بإيجاز في «نهايت التهافت» (ص ٦٦، نشرة بويج سنة ١٩٣٠)، ويلخص عرض أرسطو في تلخيصه لكتاب «ما بعد الطبيعة» (ص ١٢٧ - ١٢٨ طبع حيدر آباد سنة ١٣٦٥ هـ) هكذا:

(١) الكتاب نفسه، ص ٨٦٨.

(٢) الكتاب نفسه، ص ٨٧.

(٣) ابن رشد: «نهايت التهافت» ص ٣٧٢ - ٣٧٣.

يجعل السبب في ذلك التوسط.

قلت: ان هذا لا يمكن الجواب فيه في هذا الكتاب^(٣) بجواب برهاني، ولكن لنا نجد لأرسطو، ولا لمن شهر من قدماء المشائين هذا القول الذي نسب اليهم، إلا لغرفوريوس الصوري، صاحب مدخل علم المنطق. والرجل لم يكن من حذائقهم.

والذي يجري عندي على أصولهم أن سبب الكثرة هو مجموع الثلاثة الأسباب: أعني: المتوسطات، والاستعدادات والآلات. وهذه كلها قد بينا كيف تستند الى الواحد، وترجع اليه، إذ كان وجود كل واحد منها بوحدة محضة هي سبب الكثرة. وذلك أنه يشبه أن يكون السبب في كثرة العقول المارقة اختلاف طبائعها القابلة، فيها تعقل من البدء الأول، وفيها تنفيذ منه من الوجدانية التي هي فعل واحد في نفسه، كثير بكثرة القوابل له، كالحال في الرئيس الذي تحت يده رئاسات كثيرة، والصناعة التي تحتها صنائع كثيرة. وهذا يمحصر عنه في غير هذا الموضع: فإن تبين شيء منه، والآرجح إلى الوحي^(٤).

ويرجع ابن رشد الاختلاف الى الأسباب الأربعة: باختلاف الأفلاك يرجع الى اختلاف محركها، واختلاف صورها، واختلاف مواردها - ان كان لها موارد، واختلاف أفعالها المخصوصة في العالم. والاختلاف فيها دون تلك القمر يرجع الى اختلاف المادة، مع اختلافها في القرب والبعد من المحركين لها وهي الأجرام السماوية، مثل اختلاف النار، والتراب، وبالجملة المتصادات. وأما السبب في اختلاف الحركتين واختلاف حركاتها، فقد تبين ذلك في كتاب «الكون والفساد» لأرسطو.

وما دام الأمر هكذا، فأسباب الكثرة عند أرسطو: من الفاعل الواحد هي الثلاثة الأسباب، ورجوعها الى الواحد هو بالمعنى المتقدم، أي كون الواحد سبب الكثرة.

والاختلاف فيها يقع دون تلك القمر يرجع الى الأسباب الأربعة: اختلاف الفاعلين، واختلاف المواد، واختلاف الآلات، وكون الأفعال تقع من الفاعل الأول

أعني أن فيها قوة واحدة روحانية - وهي سارية في الكل سرياناً واحداً - بها ارتبطت جميع القوى الروحانية والجسمانية، ولولا ذلك لما كان لها نظام وترتيب. وعلى هذا يصح القول ان الله خالق كل شيء ومعه وحافظه، كما قال الله سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا﴾. وليس يلزم من سريان القوة الواحدة في أشياء كثيرة أن يكون في تلك القوة كثرة، كما ظن من قال ان المبدأ الواحد إنما فاض عنه أولاً، واحد، ثم فاض من ذلك الواحد كثرة، فإن هذا إنما يظن به أنه لازم إذا شبه الفاعل الذي في غير المهيولى بالفاعل الذي هو هيولى. ولذلك إن قيل اسم: «الفاعل» على الذي في غير هيولى، والذي في هيولى - فباشتراك الاسم. فهذا يبين لك جواز صدور الكثرة عن الواحد^(٥).

ويحمل ابن رشد بشدة على هذا المبدأ الذي قال به الفارابي وقال به خصوصاً ابن سينا وهو ان الواحد لا يصدر عنه إلا واحد. ويلاحظ بوجه عام أن ابن رشد شديد الوطأة على ابن سينا في كثير من المواضع.

وبالجملة يرى ابن رشد في نظرية الصدور، وخصوصاً صدور الواحد عن الواحد، نظرية لا تقوم على مقدمات يقينية، بل هي ظنية. ويحمل هذه المناسبة على أبي نصر الفارابي وابن سينا لأنها أول من قال هذه الخرافات، فقلدها الناس، ونسبوا هذا القول الى الفلاسفة^(٦).

وهنا بوجه ابن رشد الى نفسه هذا السؤال ليجيب عنه. فيقول:

«فإن قيل: فما تقول أنت في هذه المسألة - وقد أبطلت مذهب ابن سينا في علة الكثرة، فما تقول أنت في ذلك؟ فإنه قد قيل ان فرق الفلاسفة كانوا يبيحون في ذلك بواحد من ثلاثة أجوبة:

أحدها: قول من قال إن الكثرة إنما جاءت من قبل المهيولى.

والثاني: قول من قال: إنما جاءت من قبل الآلات.

والثالث: قول من قال: من قبل الوسائط.

وحكي عن آل أرسطو أنهم صححوا القول الذي

(٣) أي «نهايت النهايت»

(٦) ابن رشد: «نهايت النهايت» ص ٣٧٤ - ٣٧٥

(٤) ابن رشد «نهايت النهايت» ص ٤١٦ - ٤١٨

(٥) الكتاب منه ص ٣٩٧

وعلى عكس ما زعم روزنتال يتبين من هذا التلخيص أن ابن رشد رجع مباشرة الى نص الترجمة العربية القديمة التي قام بها حنين بن اسحق (راجع ابن النديم: «الفهرست» ص ٢٤٦، نشرة فلوجل) لا الى تلخيص جالينوس، بدليل أنه يتهم جالينوس بسوء فهم أفلاطون.

كذلك استعان ابن رشد بكتاب «النواميس» لأفلاطون. لكننا لا نستطيع أن نقرر بالدقة إذا كان اعتمد على تلخيص الفارابي للنواميس الذي نشرناه في كتابنا «أفلاطون في الاسلام» (طهران سنة ١٩٧٤) أو على تلخيص جالينوس الذي ترجمه حنين بن اسحق.

وبحاول ابن رشد فيها يسرقه من أمثلة عربية اسلامية أن يقدم الشواهد لتطبيق ما يقوله أفلاطون من آراء. فهو يذكر مثلاً ما فعله ابن غانية (ص ٢٣٤ - ٢٣٥ من الترجمة الانكليزية).

وفي هذا التلخيص يستوفي ابن رشد ما ذكره أفلاطون من آراء في المقالات من الثانية الى التاسعة من كتاب «السياسة». أما المقالة العاشرة فيقول عنها ابن رشد انها ليست ضرورية لعلم السياسة، كما أنها أسطورية. ويلاحظ من كلامه عن المقالة العاشرة ما يلي:

١ - انه لا يقيم وزناً للحجج الخطابية التي يسوقها أفلاطون.

٢ - انه يطرح الأساطير الأفلاطونية، ويشير الى أسطورة «أره» Er التي يحكيها أفلاطون في المقالة العاشرة من «السياسة» (ص ٦١٤ أ - ٦٢١ ب) وتعلق بمصير النفوس في العالم الآخر. ويشير الى اختلاف آراء القدماء في هذا الموضوع.

٣ - كذلك لا يقيم ابن رشد وزناً للبرهان على خلود النفس الذي ساقه أفلاطون في المقالة العاشرة هذه.

وبالجملة فإن تلخيص ابن رشد لكتاب «السياسة» لأفلاطون يدل على فهم دقيق، وعلى اطلاع واسع على الظلم السياسية اليونانية، لا نجد له نظيراً في الدقة ولا حتى عند الفارابي. وقد توطدت هذه العرفة بالنظم السياسية اليونانية عن طريق تلخيصه لكتاب «الخطابة» لأرسطو. وفي كلا التلخيصين الدليل القاطع على معرفة

بواسطة غيره، وهذا كأنه قريب من الآلات.

وبهذا يطرح ابن رشد المبدأ القائل بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ويؤكد أن الواحد يمكن أن تصدر عنه كثرة، ومرجع هذه الكثرة الى اختلاف المواد، أو الصور، أو الآلات، أو القرب والبعد من الفاعل الواحد.

ويتبين من هذا كله أن ابن رشد أدرك أن النظام الذي تصوره الفارابي وفي اثره ابن سينا، نظام الصدور، لم يقل به أرسطو ولا مشاهير المشائين القدماء. وإذا كان فورفوريوس قد قال به فهو لأنه لم يكن من حذائق المشائين، ولو كان على علم أوفى بحال فورفوريوس لقال انه ليس من المشائين أصلاً بل هو أفلوطيني.

وإذا كان ابن رشد قد قال مع ذلك بنظرية عقول الأفلاك، فهو في هذا إنما يجذو جذو أرسطو نفسه في الفصل الثامن من مقالة «اللام» من كتاب ما بعد الطبيعة.

السياسة

أما آراء ابن رشد في فلسفة السياسة فيمكن أن نتلمسها في كتابين من كتبه: الأول هو تلخيصه لكتاب «السياسة» لأفلاطون، والثاني مواضع متفرقة من تلخيصه لكتاب «الخطابة» لأرسطو.

وللاسف الشديد لم نعر حتى الآن على الأصل العربي لتلخيص ابن رشد لكتاب «السياسة» (المعروف خطأ باسم «الجمهورية») لأفلاطون، ولكنه كان موجوداً في مكتبة الاسكوريال الى سنة ١٦٧١ حين احترقت وعنوانه بحسب فهرست مكتبة الاسكوريال القديم^(١): «أفلاطون في الثلاثة المنسوبة إليه في السياسة المدنية، تلخيص أبي الوليد ابن رشد».

ولكن بقيت لنا الترجمة اللاتينية^(٢) والترجمة العربية. وهذه الأخيرة نشرها أرفن روزنتال^(٣) مع ترجمة انجليزية.

(١) نشر هذا الفهرست القديم الأب د. مورانا في مجلة «الاندلس» ج ٢ سنة ١٩٣١

(٢) طبع في المجلد الثالث، ورقة ١٧٤ ب - ١٩١ ن من مشروع مخطوطات أرسطو شرح ابن رشد، الدفحة سنة ١٥٥٠ م.

(٣) Averroes, Commentary on Plato's Republic, edited by E. J. J.

الإلهية التي شرحت كل مؤلفات أرسطو^(١)

ذلك أن فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية وجدوا فيه خير شارح لمؤلفات أرسطو، كما وجدوا في كتابه «تهافت التهافت» أقوى مدافع عن الفلسفة ضد خصومها من رجال الدين.

وإذا كان ابن رشد لم يشيد مذهباً فلسفياً قائماً برأسه، فقد كان هاتين المأثورتين صاحب فضل على الفلسفة أكبر من كثير ممن تسبب اليهم مذاهب فلسفية مستقلة.

خاتمة

بعد هذا العرض لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ينشئ السؤال:

هل توجد فلسفة إسلامية حقاً؟

وهو سؤال صار تقليدياً منذ أن وضعه رينان وأجاب عنه باجابه قاطعة ربطها بفكرته عن الجنس السامي بعامة فقال «أن الفلسفة لم تكن أبداً، عند الساميين، غير أمر مستعار من الخارج تماماً ودون خصص كبير، وتقليد للفلسفة اليونانية» لكن يسحب هذا الحكم نفسه على فلسفة العصور الوسطى في أوروبا المسيحية، فيقول بعد ذلك مباشرة: «ويجب أن نقرر الشيء عنه فيما يتصل بفلسفة العصور الوسطى»^(٢) وقال أيضاً «أن الفلسفة لم تكن إلا فترة عارضة episode في تاريخ الروح العربية. والحركة الفلسفية الحقيقية للإسلام ينبغي أن تبحث عنها في الفرق الكلامية: القدرية، الجبرية، الصمانية، المعتزلة، الباطنية، التعليمية، الأشعرية، وخصوصاً في علم الكلام. لكن المسلمين لم يطلقوا أبداً على هذا اللون من المناقشات اسم «الفلسفة». إذ أن هذا الاسم لا يدل عندهم على البحث عن الحقيقة بعامة، وإنما يدل على فرقة، ومدرسة خاصة هي الفلسفة البوذية ومن يدرسونها. وحين يزور الفكر العربي، فمن المهم جداً ألا ينخدع المرء بهذا

الفلاسفة الإسلاميين بالنظم السياسية اليونانية، ويتميز ابن رشد بأنه حاول أن يجد شواهد عليها - رغم الفارق العظيم في الأساس - في نظم الحكم القائمة في الدول الإسلامية المعاصرة منها والسابقة.

خاتمة

ظفر ابن رشد في العصر الوسيط وأوائل العصر الحديث بشهرة لم يحظ بمثلها ولا يقرب منها أي فيلسوف إسلامي آخر، حتى عد الممثل الحقيقي للفلسفة الإسلامية بعامة. ومنذ أن ترجم مؤلفاته إلى اللاتينية ميخائيل اسكوت ابتداء من سنة ١٢٣٠، وهرمن اللاماني، وكلاهما عاش في بلاط آل هوهنشتاوفن في صقلية، وفلاسفة أوروبا اللاتينية في القرن الثالث عشر يقرنون ابن رشد بأرسطو إيجاباً وسلباً، أي اعتناقاً وتفنيداً. وقد كان القديس توما الاكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤ م) أكبر خصم، وفي الوقت نفسه أكبر مستفيد من ابن رشد ومؤلفاته وشروحه. وقد كرس للمرد عليه رسالة مشهورة بعنوان: «في وحدة العقل»، ضد ابن رشد. ومن ثم صار أتباع الطريقة الدومينيكانية اللذين أعداء ابن رشد. واشتدت الحملة بعد ذلك على ابن رشد بوصفه الممثل الأكبر للفلسفة الإسلامية، وكان أصحبه حاملي لوائها ريمون لول (١٢٣٥ - ١٣١٥ م).

وفي مقابل ذلك نجد روجر بيكون شديد الإعجاب بابن رشد. وعلى الرغم من الإدانات المتوالية من السلطات الدينية المشرقة على جامعة باريس في سنة ١٢٧١ وسنة ١٢٧٧ خصوصاً، فقد ظلت مؤلفات وشروح ابن رشد تغطي بعناية وافرة لدى المشتغلين بالفلسفة في أوروبا في النصف الثاني من القرن الثالث عشر. وعشاً صنعت الأساطير والأكاذيب حول حقيقة موقف ابن رشد من الدين، فقد ظلت الرشدية تنشق طريقها المظفر في جامعات أوروبا كلها، خصوصاً الجامعات الإيطالية، وعلى رأسها جامعة بادوفا (في شمال شرقي إيطاليا بجوار فينيسيا) في القرن الرابع عشر وما تلاه حتى القرن السادس عشر، بفضل جان دي جاندان Jean de Jandun وبولس السندقي Paul de Venise (المتوفى سنة ١٤٢٩) وجايتانو دي تينا Gaetano de Tine (١٣٨٧ - ١٤٦٥)؛ ومن ثم أصبح ابن رشد يعدُّ «سيد العلماء» في بادوفا، حتى قال عنه ميكائيل سافونا رولا في سنة ١٤٤٠ أنه «ملك العقيدة

(١) راجع تفصيل هذا كله في كتاب رينان: «ابن رشد والرشدية» ص ١٦٤

٣٢٣ -

(٢) إرنست رينان. «ابن رشد والرشدية» المقدمة، ص ١٧، مجموع مؤلفاته ج ٣ ص ١٧، مارس سنة ١٩٤٩. وهذا ما قاله في مقدمة الطبعة الأولى سنة ١٨٥٢

Ernest Renan Oeuvres Complètes, t. III ١٨٥٢

٢ - كما أنه يخلط - وهو خلط لا يزال مستمراً، بل بولغ فيه كثيراً في النصف قرن الأخير - بين الفلسفة وبين التفكير بوجه عام سواء كان لاهوتياً أو صوفياً أو ما أشبه ذلك.

وفي رأينا أنه يجب ألا تطلق الفلسفة إلا على التفكير العقلي الخالص الذي لا يعترف بملكة أخرى للتفلسف غير العقل النظري المحض. ولهذا لا وجه أبداً لادراج علم الكلام الوضعي والفرق الكلامية المختلفة التي تحول في اطار النصوص الدينية وتنتدب إليها في حاجتها - أقول لا وجه أبداً لادراجها ضمن الفكر الفلسفي ولا بأوسع معانيه.

ومن هنا نرى أن من العبث، بل ومن الامعان في الجهل بحقيقة الفلسفة، أن نتلمس الفلسفة الاسلامية في غير الفلسفة بالمعنى الدقيق المحدود، أعني البحث العقلي المحض. وهذا السب استعدنا من عرضنا هذا كل من لا ينتسبون الى الفلسفة بهذا المعنى الدقيق، من أمثال اخوان الصفا والغزالي والسهروردي المقتول، لأنهم اما من أصحاب المذاهب المستورة الغوصية (اخوان الصفا) أو من الصوفية والمتكلمين الوضعيين (الغزالي) أو من الصوفية النظريين (السهروردي المقتول)، ومكانهم انما يقع في تواريخ هذه التيارات.

ووصف هذه المدرسة الفلسفية بأنها «اسلامية» انما قصد به المعنى الحضاري والسياسي: أي التي نشأت في اطار الحضارة الاسلامية التي يسودها الاسلام. اذ الفلسفة علم عقلي خالص، وتبعاً لذلك لا تقبل أن توصف بوصف ديني، شأنها شأن العلوم العقلية كالمرياضيات والطب والفيزياء والكيمياء، الخ. فكما لا يجوز لنا أن نصف الهندسة أو الطب أو الفيزياء بأنها وثنية أو بودية أو يهودية أو مسيحية الخ، فكذلك الشأن في الفلسفة. فاذا ما وصفت هذه العلوم بوصف «اسلامية» مثلاً، فالمقصود بذلك هو المعنى الحضاري والسياسي فحسب.

والآن وقد فرغنا من بيان وجود هذه والفلسفة الاسلامية، والشروط التي ينبغي مراعاتها لفهم المقصود منها، يبقى السؤال الآخر وهو: أين الأصالة في هذه الفلسفة؟

والمقصود «الأصالة» ها: «الجديدة» فيها بالنسبة الى

الاشياء. ان ما يسمى «فلسفة عربية» ليس الا قسماً محدوداً من الحركة الفلسفية في الاسلام، الى حد أن المسلمين أنفسهم كادوا أن يجهلوا وجودها^(١)

ولم بشأ ريتان ان يعدل عن رأيه هذا في مقدمة الطبعة الثانية، رغم ما وجه اليه من نقد، خصوصاً من جانب هنري رنر Henri Ritter، وقرر: «انني مصمم على اعتقاد أنه لم يبيس على خلق هذه الفلسفة اتجاه عقائدي كبير dogmatique. ان العرب لم يفعلوا غير أنهم اعتنقوا adopter مجموع المعارف اليونانية كما قبلها العالم كله حوالي القرنين السابع والثامن»^(٢) ومن هنا يربط نشأة الفلسفة في الاسلام بحال الفلسفة عند السريان وفي مدرسة الاسكندرية في هذين القرنين.

وأراء ريتان هذه تحتاج الى الفحص والنقد:

١ - ذلك أنه يخلط في كلامه بين فكرة العنصر والجنس (السامي) من ناحية وبين فكرة الاسلام بوصفه ديناً من ناحية أخرى ولهذا يترجح في الرأي بين انكار وجود فلسفة «عربية» حيثما يقصد العنصر والجنس، وبين الاقرار بوجودها حين يقصد الاسلام كجماعة شاملة لأجناس عديدة من بينها الجنس الآري (الفرس). وهذا الاضطراب هو الذي دعا بعض الباحثين المعاصرين^(٣) الى اثاره مشكلة زائفة وهي: هل ينبغي تسمية هذه الفلسفة فلسفة «عربية» أو فلسفة «اسلامية»؟

وفي رأينا انها مشكلة زائفة لأن المدلول واحد: فهي عربية لأن الكتب المؤلفة فيها قد كتبت باللغة العربية (الا في القليل النادر الذي لا يكسر القاعدة، نماناً كما كتب ديكارت وليبنس وكتب بعض مؤلفاتهم باللاتينية الى جانب لغاتهم القومية، ومع ذلك لم يقل أحد انهم من رجال الفلسفة «اللاتينية»!) ، - وهي اسلامية بمعنى أن أصحابها عاشوا في دار الاسلام أي داخل نطاق العالم الاسلامي في العصر الوسيط، حتى لو كان البعض منهم لم يعتنق الاسلام ديناً.

(١) الكتاب نفسه، ص ٨٤

(٢) الكتاب نفسه، ص ١٢

(٣) مثل كوربان في مقدمة كتابه «تاريخ الفلسفة الاسلامية» Cushing.

Histoire de la Philosophie Islamique. Paris. 1964

ومعلم الأدب. وأكملت العشر من العمر وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الأدب، حتى كان يقضى مني المعجب

وكان أبي ممن أجاب داعي المصريين^(٢) ويعذ من الاسماعيلية. وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم. وكذلك أخي. وكانوا ربما تذاكروا وأنا اسمعهم وأدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسي. وابتدأوا يدعوني أيضاً اليه ويجرون على الستهم ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهند. وأخذ يوجهني الى رجل كان يبيع البقل ويقوم بحساب الهند حتى أنعمته منه.

ثم جاء الى بخارى أبو عبد الله الناطلي^(٣)، وكان يدعى المتفلسف، وأنزله أبي دارنا رجاء تعلمي منه. وقبل قدومه كنت اشتغل بالفقه والتزود فيه الى اسماعيل الزاهد، وكنت من أجود السالكين، وقد ألفت طرق المطالبة ووجوه الاعتراض على المجيب، على الوجه الذي جرت عادة القوم به.

ثم ابتدأت بكتاب ايساغوجي على الناطلي. ولما ذكر لي حدّ الجنس أنه: هو القول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو - أخذت في تحقيق هذا الحد بما لم يسمع بمثله، فتعجب مني كل المعجب، وحذر والذي من شغلي بغير العلم. وكان أي مسألة قالها لي كنت أنصورها خيراً منه، حتى قرأت ظواهر المنطق عليه، وأما دقائقه فلم يكن عنده منها خبر.

(٢) لما كان العاطميون هم القائمين على الدعوة الاسماعيلية، وكان مركزهم الرئيسي في مصر، فيد أن كلمة «المصريين» صارت تدل في الصف الثاني من القرن الرابع والأول من القرن الخامس للهجرة على أنساب مذهب أو الدعوة الاسماعيلية، وهو تعبير خطأ قطعاً لأن مصر شتمها كله لا تقتضي هذا المذهب لداً طول حكم العاطميين ولا - طبعاً - بعد زوال دولتهم. راجع كتابنا: «مذاهب الاسلاميين» الجزء الثاني، بيروت سنة ١٩٧٣

(٣) راجع ترجمته في «تتمة صوان الحكماء» للبهقي ص ٣٧ دمشق سنة ١٩٤٦. و «وجبات الأعيان» لابن خلكان وهو منسوب الى سائل (بالنام) بلدة مواسي أمل في طبرستان شمال شرقي طهران، كما في اسباب السماعي. ويقول عنه البيهقي انه كان حكيمًا عاقلًا مخلصًا بخلًا حليمة. وله رسالة لطيفة في واجب الوجود وشرح اسمه، وهذه الرسالة دالة على أنه كان سروراً في هذه المصاحبة. بالغاً العناية القصوى في علم الإلهيات. ورسالته في علم الاكبر.

الفلسفة اليونانية.

وهنا ينبغي الا يتأخّر المرء في تحديد المعيار، فيطلب أن يكون فيها نظراء لأفلاطون وأرسطو، بل ولا لأفلوطين، لأن هؤلاء عدمو النظر حتى كنت وهيجل. فمن الاسراف والشطط أن نحط من قدر هذه الفلسفة الاسلامية لأنها لم تنجب امثال افلاطون وأرسطو وأفلوطين.

لكن حبها أنها أنجبت شارحاً عظيماً مثل ابن رشد، وأصحاب مذاهب شاملة في العالم مثل الفارابي وابن سينا، رغم قلة الأفكار الأصلية التي ابتدعوها.

ابن سينا

حياته^(١)

حياة ابن سينا حافلة بالأحداث لاتصاله بخدمة الحكام والسلاطين وتقلده الوزارة. وقد كتب عن شطر من حياته بنفسه.

كان أبوه عبد الله بن سينا من الكفاة والعمال في مدينة بلخ، ثم انتقل الى بخارى في أيام الأمير نوح بن منصور الساماني، واشتغل والياً على قرية خرويش من ضياع بخارى. ثم تزوج امرأة اسمها ستارة (بالفارسية = نجمة).

وولد أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، صاحبنا، في هذه القرية في صفر سنة سبعين وثلاثمائة (أغسطس / سبتمبر سنة ٩٨٠ م)، أو في قرية أفشة التي منها أم ابن سينا، كما يقول هو نفسه في ترجمته. ويقول بعد ذلك:

و ثم انتقلت الى بخارى، وأحضرت معلم القرآن

(١) راجع عن حياته: القطبي ص ٤١٣ - ٤٢٦، نشرة ليرت، ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٢ - ٢٠، البيهقي: «تتمة صوان الحكماء» ص ٥٢ - ٧٢. نشرة كرد علي في دمشق سنة ١٩٤٦، ابن خلكان «وجبات الأعيان» برقم ١٩٠، خوارزمي: «حبيب السير»، طهران سنة ١٩٥٤، ابن العربي: «تاريخ مختصر الدول» ص ٣٢٥ - ٣٣٠، بيروت سنة ١٨٩٠.

وكنت أرجع بالليل الى داري واضع السراج بين يدي، واشتغل بالقراءة والكتابة. فمهما غلبني النوم أو شعرت بضعف، عدلت الى شرب قدح من الشراب ريثما تعود إلي قوتي، ثم أرجع الى القراءة. ومهما أخذني أدل نوم أحلم بتلك المسائل بأعيانها، حتى ان كثيراً من المسائل انضح لي وجوها في المنام. وكذلك حتى استحكم معي جميع العلوم، ووقفت عليها بحسب الامكان الانساني. وكل ما علمته في ذلك الوقت فهو كما علمته الآن لم أزد فيه الى اليوم، حتى أحكمت المنطق والطبيعي والرياضي. ثم عدلت الى الإلهي، وقرأت كتاب «ما بعد الطبيعة»^(١) فما كنت أفهم ما فيه، والتبس عليّ غرض واضعه، حتى أعدت قراءته أربعين مرة وصار لي محفوظاً، وأنا مع ذلك لا أفهم ولا المقصود به وأيست من نفسي وقلت: هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه. وإذا أنا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في الوراقين، وبيد دلال مجلد ينادي عليه. فعرضه عليّ فرددته رد متبرم، معتقداً أن لا فائدة من هذا العلم. فقال لي: اشتر مني هذا، فإنه رخيص أبيعك بثلاثة دراهم، وصاحبه محتاج الى شئ. واشترته، فإذا هو كتاب لأبي نصر الفارابي «في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة». ورجعت الى بيتي وأسرت قراءته. فأنفتح عليّ في الوقت أغراض ذلك الكتاب، بسبب أنه كان محفوظاً على ظهر قلب. وفرحت بذلك، فتصدقت في ثاني يوم بشيء كثير على الفقراء شكراً لله تعالى.

وكان سلطان بخارى في ذلك الوقت نوح بن منصور. واتفق له مرض تحير الأطباء فيه. وكان اسمي اشتهر بينهم بالتوفر على القراءة. فأجروا ذكري بين يديه، وسألوه احضاري. فحضرت وشاركتهم في مداواته.

وتوسمت بخدمته، فسأته يوماً الاذن لي في دخول دار كتبهم ومطالعتها وقراءة ما فيها من كتب الطب. فأذن لي. فدخلت داراً ذات بيوت كثيرة، في كل بيت صناديق كتب متضدة بعضها على بعض: في بيت منها كتب العربية والشعر، وفي آخر: الفقه، وكذلك في كل بيت كتب علم مفرد.

فطالمت فهرست كتب الأوائيل، وطلبت ما احتجت

ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسي، وأطالع الشروح حتى أحكمت علم المنطق. وكذلك كتاب أقليدس^(٢): فقرأت من أوله خمسة أشكال أو ستة عليه، ثم توليت بنفي حل بقية الكتاب بأسره. ثم انتقلت الى «المجسطي»^(٣) ولما فرغت من مقدماته وانتهيت الى الأشكال الهندسية، قال لي التالي: تول فراءتها وحلها بنفسك، وأعرضها عليّ لأبين لك صوابه من خطئه. وما كان الرجل يقوم^(٤) بالكتاب. وأخذت أحل ذلك الكتاب. فكم من شكل ما عرفه الى وقت ما عرضته عليه، وفهمته إياه.

ثم فارغني التالي متوجهاً الى كركانج. واشتغلت انا بتحصيل الكتب من النصوص^(٥) والشروح: من الطبيعى، والإلهي. وصارت أبواب العلم تنفتح عليّ.

ثم رغبت في علم الطب، وصرت أقرأ الكتب المصنفة فيه. وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة فلا جرم أتت برزت فيه في أقل مدة، حتى بدأ فضلاء الطب يقرأون عليّ علم الطب. وتعمدت المرضى فأنفتح عليّ من أبواب المعالجات المكتسبة من التجربة ما لا يوصف، وأنا مع ذلك اختلف الى الفقه وأناظر فيه، وأنا في هذا الوقت من أبناء ست عشرة سنة.

ثم توفرت على العلم والقراءة سنة ونصفاً. فأعدت قراءة المنطق وجميع أجزاء الفلسفة. وفي هذه المدة ما نمت ليلة واحدة بطولها، ولا اشتغلت النهار بغيره. وجمعت بين يدي^(٦) ظهوراً، فكل حجة كنت أنظر فيها أثبت مقدمات قياسية. ورببتها في تلك الظهور، ثم نظرت فيما عساه تنتج، وراعت شروط مقدماته، حتى تحقق لي الحق في تلك المسألة. وكلما كنت أتحير في مسألة ولم أكن أظفر بالحد الأوسط في قياس، ترددت الى الجامع وصليت وانتقلت الى مبدع الكل، حتى فتح لي المتعلق وتيسر المتعسر.

(١) أي كتاب «أصول الهندسة» لأقليدس.

(٢) لأقليدس وهو في علم الفلك.

(٣) أي: بحسب فهمه.

(٤) النصوص الأصلية للتعليق. لا الشروح.

(٥) أي: نطاقات، جزرات بقيد فيها ما يريد تعينه.

(٦) لأرسطو.

لما عظمت فليس مصر واسمي
لما غلا ثمني عدت المشتري^(١)

الى هنا انتهى ما أملاه ابن سينا من أحوال حياته على تلميذه المخلص الوفي أبي عبيد الجوزجاني، الذي تابع وصف سيرة حياة أستاذه، وذكر فهرسة كتبه ورسائله، وفصل القول في أحواله السياسية. وخلاصتها أن ابن سينا انتقل الى مدينة الري، واتصل بخدمة السيدة وابنها الملك مجد الدولة أبي طالب رستم بن فخر الدولة علي.

ثم انتفتت أسباب أوجبت بالضرورة ذهابه الى قزوين، ومنها الى همدان، واتصاله بخدمة كذبانويه. وانتفتت له معرفة «شمس الدولة» وأمر بإحضاره مجلسه بسبب قولنج أصحابه، فعالجه حتى شفي. ففار منه بخلع كثيرة، وصار من حاشية الأمير شمس الدولة. ونهض شمس الدولة الى قرميسين لحرب عناز، وخرج ابن سينا معه في سلك خدمته. ثم توجه ناحية همدان مهزماً راجعاً. ثم سألوه تقلد الوزارة، فقلدها. ثم اتفق تشويش العسكر بسبه واشفاقهم على انفسهم منه فأغاروا على داره وأخذوه وجسوه، وسألوا الأمير شمس الدولة قتله، فرفض الأمير. ثم أطلق سراح ابن سينا، فتوارى في دار أبي سعد بن دخدوك أربعين يوماً. وعاد الأمير شمس الدولة مرض القلنج، فطلب ابن سينا محضراً، واعتذر اليه الأمير، واشتغل ابن سينا بعلاجه، وأعاد الوزارة اليه ثانية.

وهنا بدأ في كتابه العظيم «الشفاء» بناء على التماس من تلميذه أبي عبيد. فابتدأ بالطبيعيات من كتاب «الشفاء». وكان يتولى التدريس للتلاميذ بالليل لعدم فراغه أثناء النهار، ومن تلاميذه كان: أبو عبيد الجوزجاني، والمعصومي، وابن زيلة، وبهنيار.

ولما توجه شمس الدولة الى طارم لحرب الأمير بهاء الدولة، توفي في الطريق من داء القلنج. وبويع ابنه. وطلبوا من ابن سينا تولي الوزارة، فرفض.

ثم اتصل بالأمير علاء الدولة أبي جعفر بن كاكويه واشتغل في خدمته. وقام باصلاح أداة رصد الكواكب،

اليه منها ورأيت ما لم يقع اسمه الى كثير من الناس، قط، وما كنت رأيته من قبل، ولا رأيته أيضاً من بعد. فقرأت تلك الكتب وظفرت بفوائدها، وعرفت مرتبة كل رجل في علمه.

فلما بلغت ثمانى عشرة سنة من عمري، فرغت من هذه العلوم كلها. وكنت اذ ذاك للعلم أحفظ، ولكنه اليوم معي أنصح، وإلا فالعلم واحد لم يتجدد لي معه شيء.

وكان في جوارى رجل يقال له أبو الحسين العروضي. فسألني أن أصنف له كتاباً جامعاً في هذا العلم. فصنعت له «المجموع» وسميته به. وأتيت فيه على سائر العلوم سوى الرياضي، ولي اذ ذاك احدى وعشرون سنة من عمري.

وكان في جوارى أيضاً رجل يقال له: أبو بكر البرقي، خوارزمي المولد، ففيه النفس، متوحد في الفقه والتفسير والزهد، مائل الى هذه العلوم. فسألني شرح الكتب، فصنفت له كتاب «الحاصل والمحمول» في قريب من عشرين مجلدة. وصنفت له في الأخلاق كتاباً سميته «الر والاثم» وهذان الكتابان لا يوجدان إلا عنده، فلم يُعْرَ أحداً ينسخ منها.

ثم مات والدي، وتصرفت بي الأحوال. وتقلدت شيئاً من أعمال السلطان. ودعيت بالضرورة الى الاخلال ببخارى والانتقال الى كركانج. وكان أبو الحسين السهلي - المحب لهذه العلوم - بها وزيراً. وقدمت الى الأمير بها - وهو علي بن مأمون - وكنت على زني الفقهاء اذ ذاك بطليسان ونحت الخنك، وأثبنا لي مشاهرة دائرة بكفاية مثلي.

ثم دعت بالضرورة الى الانتقال الى نسا، ومنها الى بارود، ومنها الى طوس، ومنها الى شقان، ومنها الى سمنقان، ومنها الى جاجرم رأس حد خراسان، ومنها الى جرجان وكان قصدي الأمير قابوس. فاتفق في أثناء هذا أخذ قابوس وجسه في بعض القلاع وموته هناك. ثم مضيت الى دهستان، ومرضت بها مرضاً صعباً. وعدت الى جرجان. فاتصل أبو عبيد الجوزجاني بي، وأنشأت في حالي قصيدة فيها البيت القائل:

(١) ابن أبي أصمعة «عيون الآباء» في صفات الأئمة ج ٢ ص ٢ وما بعدها

ووضع آلات ما سبقه بها أحد.

ووقعت الحرب بين أبي سهل الحمدوني صاحب مدينة الري من جهة السلطان محمود الغزنوي، وبين علاء الدولة صاحب أصفهان. فقصده السلطان مسعود بن محمود الغزنوي أصفهان، في سنة خمس وعشرين وأربعمائة ومعه أبو سهل الحمدوني، فاستولى على أصفهان، ونهب خزائنه علاء الدولة بن كاكويه.

ثم نهب أبو سهل الحمدوني مع جماعة من الأكراد أمتعة ابن سينا وفيها كتبه.

وأصيب ابن سينا بداء القولنج، بسبب افراطه في الشراب والجماع. وساءت حاله، فنقل معمولاً على محفة إلى أصفهان. وكان يعالج نفسه، لكنه كان في غاية الضعف. ثم حصر مجلس علاء الدولة وهو لم يبرأ من العلة كل البرء فكان يبرأ أسبوعاً ويمرض أسبوعاً.

وقصد علاء الدولة همدان ومعه ابن سينا. فعاود ابن سينا القولنج في الطريق إلى أن وصل إلى همدان. وعلم أن قوته قد سقطت وأنها لا تفي بدفع المرض فأهمل أداة نفسه وأخذ يقول: المدير الذي كان يدبر بدني قد عجز عن التدبير. والآن لا تنفع المعالجة. وبقي على هذا أياماً. ثم انتقل إلى جوار ربه، وكان عمره ثلاثاً وخمسين سنة، وكان موته في سنة ثمان وعشرين وأربعمائة^(١) (ابن أبي أصيمة، ج ٢). وحدد تاريخ الوفاة البيهقي فقال: «مات في الجمعة الأولى من رمضان سنة ثمان وعشرين وأربعمائة ودفن في همدان. وكان عمر الشيخ (ابن سينا) نحو (٥٨ سنة) من السنين الشمسية مع كسره^(٢)».

مؤلفاته

أما مؤلفاته فخير حصر لها حتى الآن هو كتاب د. يحيى مهدوي، طهران، سنة ١٩٥٤، فتحيل القارئ الذي يطلب البحث المستقصى إلى هذا الكتاب ونجتنزه ما هنا بذكر بعض الكتب الرئيسية، من كتبه العربية دون الفارسية:

١- «الشفاء» في أربعة أقسام: المنطق، الرياضي، الطبيعي، الإلهيات. وقد نشرنا نحن منه «البرهان»

(القاهرة، سنة ١٩٥٤)، و «الشعر» (سنة ١٩٥٣، ١٩٦٤) وذلك من قسم المنطق. ونشر معظم المنطق والنفس والإلهيات ضمن المجموعة التي نشرت في القاهرة ضمن الاحتفال بالذكرى الألفية لابن سينا (سنة ١٩٥٢، - سنة ١٩٧١).

أما القسم الطبيعي فلا تزال نعتمد فيه على طبعة حجرية في طهران سنة ١٨٨٦

٢- «النجاة» - طبع في القاهرة سنة ١٣٣١ هـ / ١٩١٣ م، ط ٢ سنة ١٩٣٨

٣- «الاشارات والتنبيهات» - نشرة فورجييه J. Forget في لندن سنة ١٨٩٢

٤- «كتاب الانصاف» - نشرنا نحن ما تبقى منه في كتابنا: «أرسطو عند العرب» (القاهرة سنة ١٩٤٧).

٥- «منطق المشركين» - طبع في القاهرة، سنة ١٩١٠

٦- «الرسالة الأضحوية في أمر المعاد» - طبع في القاهرة سنة ١٩٤٩

٧- «عيون الحكمة» - نشرناه في القاهرة سنة ١٩٥٤

٨- «رسالة في ماهية العشق» - نشرها ميرن Mehren سنة ١٨٨٩، ثم أحمد آتش (استانبول سنة ١٩٥٣).

٩- «أسباب حدوث الحروف» - نشرها الأستاذ خاتلسري، طهران سنة ١٣٣٣ هـ. ش.

١٠- «رسالة في الحدود» - طبع في مصر ضمن مجموعة بعنوان: «تسع رسائل في الحكمة والطبيعات» القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ.

١١- «رسالة في أقسام العلوم العقلية» طبعت في المجموعة المذكورة.

١٢- «رسالة في الثبوت النبوت» طبعت في المجموعة المذكورة.

١٣- «رسالة حي بن يقظان» نشرها ميرن سنة ١٨٨٩، ثم هـ. كوربان سنة ١٩٥٢

(١) البيهقي «تتمة صوال الحكمة» ص ٧٠ دمشق، سنة ١٩٤٦

وإما بالاستعارة من علم الطب.

كذلك «منطق المشركين» الذي كنا نتوقع أن نجد فيه ما أعلنه في مقدمته من رغبة في التجديد ليس فيه شيء أكثر مما ورد في سائر كتبه في المنطق.

وفيما عدا بعض التفصيلات الفرعية الصغيرة (مثل الأنياسة المؤلفة من شرطيات فقط) لا نكاد نجد لابن سينا شيئاً يضيفه على منطق أرسطو وشرّاحه.

وإنما يمتاز ابن سينا بقدرته الهائلة على استيعاب أرسطو وشرّاحه، وحسن عرضه التفصيلي^(١).

ما بعد الطبيعة

¶

الحكمة وأقسامها

وغضى من المنطق إلى بيان مذهبه في الإلهيات وما بعد الطبيعة بوجه عام. ونبدأ ببيان تعريفه للفلسفة - أو الحكمة كما يسميها - وأقسامها.

يقول ابن سينا في كتاب «عيون الحكمة» «الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة البشرية.

والحكمة المتعلقة بالأمور النظرية التي إلينا أن نعلمها - وليس إلينا البتة أن نعملها - تسمى حكمة نظرية. والحكمة المتعلقة بالأمور العملية التي إلينا أن نعلمها ونعملها تسمى حكمة عملية. وكل واحدة من الحكمتين تنحصر في أقسام ثلاثة: فأقسام الحكمة العملية: حكمة مدنية، وحكمة منزلية، وحكمة خلقية. ومبدأ هذه الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الإلهية، وكمالات حدودها تستبين بالشريعة الإلهية، وتتصرف فيها بعد ذلك القوة البشرية من البشر بمعرفة القوانين العملية منهم، وباستعمال تلك القوانين في الجزئيات.

والحكمة المدنية فائدتها أن تعلم كيفية المشاركة التي تقع فيها بين أشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الأبدان ومصالح بقاء نوع الإنسان والحكمة المنزلية فائدتها أن

١٤ - «رسالة الطير» - نشرها ميرن، ليدن، سنة

١٨٨٩

١٥ - كتاب «المباحثات» - نشرناه في كتابنا «أرسطو عند العرب» القاهرة سنة ١٩٤٧

١٦ - كتاب «التعليقات» - نشرناه في القاهرة سنة ١٩٧٣

١٧ - كتاب «القانون في الطب» - طبع أولاً في روما سنة ١٥٩٣، ثم طبع في القاهرة (بولاق) سنة ١٢٩٤ هـ / ١٨٧٧ م.

فلسفته

١

المنطق

تناول ابن سينا علم المنطق في معظم كتبه الأساسية:

في «الشفاء» على أوسع نطاق واستقصاء عرفناه في العالم الإسلامي.

وفي «الاشارات والتنبهات»، وفي «منطق الشرقيين» الذي هو من بقايا كتاب «الانصاف»، وفي «النجاة» (ص ٢ - ص ٩٣، القاهرة سنة ١٩٣٨)، وفي «عيون الحكمة» (ص ١ - ص ١٥ في نشرتنا، القاهرة سنة ١٩٥٤)، وفي «الحكمة العروضية» وهو أول ما ألفه في هذا الباب، وفي «الحكمة العلائية» («دانن» نامه علائي» ص ١ - ٦٤، نشرة خراساني، طهران، ١٣٥٥ هـ ق)، وفي «القصيدة المزدوجة» في «المنطق» تناوله نظراً.

لكن السؤال هو: هل أتى ابن سينا بشيء جديد أضافه إلى ما ورد عند أرسطو وشرّاحه اليونانيين أو شرّاحه العرب مثل إبراهيم المروزي ومتي بن يونس والقارابي؟

لو قرأنا منطق «الشفاء» لم نجد فيه شيئاً جديداً على ما قاله أرسطو وشرّاحه، وهو نفسه يعترف بذلك. إذ يقول إنه يجاذي نص أرسطو في كتبه المنطقية، ونراه فعلاً يقتبس النص أحياناً بحروفه، وأحياناً يدمجه في داخل كلامه، وفي الغالب يعرض المسائل الواردة في كتب أرسطو المنطقية، دون تقييد بنص، ويورد الأمثلة إما عن كتب أرسطو هذه،

(١) لمزيد من البحث في هذه المسألة راجع تصدير نشرنا لكتاب «الشفاء» لابن سينا، ص ٣٨ - ٤٦، القاهرة سنة ١٩٦٦

والموجود اما جوهر وهو الذي لا يحل في موضوع أي هو ما يقوم بذاته، واما عرض، وهو الذي يحل في غيره ولا يقوم بذاته وحده. والأول مثل الانسان، الفرس، الوردة الخ. والأعراض مثل اللون، والحجم، والمكان، والزمان، الخ.

«والجوهر أربعة: «جوهـر مع أنه ليس في موضوع (فإنه) ليس في مادة، وجوهـر هو في مادة. والقسم الأول ثلاثة أقسام: فإنه اما أن يكون هذا الجوهر مادة، أو ذا مادة، أو لا مادة ولا ذا مادة، والذي هو ذو مادة وليس فيها هو أن يكون منها. وكل شيء من المادة وليس بمادة فيحتاج الى زيادة عل المادة وهي الصورة، فهذا الجوهر هو المركب. فالجواهر أربعة: ماهرة بلا مادة، ومادة بلا صورة، وصورة في مادة، ومركب من مادة وصورة»^(١)

وأولى الأشياء بالوجود هي الجواهر، وتلوهـا الأعراض. وأولى الجواهر بالوجود الجواهر التي ليست بأجسام.

وأول الموجودات في استحقاق الوجود الجوهر المفارق غير الجسماني، وتلوهـا الصورة، وتلوهـا الجسم، وتلوهـا الهيول المحضة، إذ هي محل لنيل الوجود وليست سببا يعطي الوجود، ثم العرض.

والهيول أو المادة لا تتجرد عن الصورة، بل توجد دائماً مقارنة لصورة. إذ «لا يجوز أن تفارق الصورة الجسمية وتكون موجودة بالفعل، لأنها ان فارقت الصورة الجسمية فلا يخلو: اما أن يكون لها وضع وحيز في الوجود الذي لها حيز، أو لا يكون. فإن كان لها وضع وحيز، وكان يمكن أن تنقسم، فهي لا محالة ذات مقدار، وقد فرضت لا مقدار لها - هذا خلف. وإن لم يمكن أن تنقسم ولها وضع، فهي لا محالة نقطة ويمكن أن ينتهي إليها خط، ولا يمكن أن تكون منفردة الذات متحازماً، لأن خطا اذا انتهى إليها، لاقاها نقطة أخرى غيرها، ثم ان لاقاها خط آخر لاقاها بنقطة أخرى غيرها. ثم لا يخلو اما أن تتباين النقطتان عن جنبها فتكون المتوسطة التي تلاقيها اثنتان لا تلاقيان تنقسم بينهما وقد فرضت غير منقسمة، - اما أن تكون النقطتان تلاقيان، وتلاقيهما تكون ذاتها

تعلم المشاركة التي ينبغي أن تكون بين أهل منزل واحد لتنظم به المصلحة المنزلية. والمشاركة المنزلية تتم بين روح وزوجته، ووالد ومولود، ومالك وعبد. واما الحكمة الخلقية ففائدتها أن تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس، وتعلم الرذائل وكيفية توقيها لتطهر عنها النفس.

واما الحكمة النظرية فأقسامها ثلاثة: حكمة تتعلق بما في الحركة والتغير، وتسمى حكمة طبيعية، وحكمة تتعلق بما من شأنه أن يجرد ذهن عن التغير وإن كان وجوده مخالطاً للتغير، ويسمى حكمة رياضية، وحكمة تتعلق بما وجوده يستغني عن مخالطة التغير فلا يخالطه أصلاً، وإن خالطه فيالعرض، لأن ذاته مفتقرة في تحقيق الوجود إليه، وهي الفلسفة الأولية، والفلسفة الإلهية جزء منها وهي معرفة الربوبية.

ومبادئ هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التبيين، ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة

ومن أوتي استكمال نفسه بهاتين الحكمتين والعمل على ذلك باحداهما، فقد أوتي خيراً كثيراً»^(٢)

وهذا تصنيف شامل لأقسام العلوم الفلسفية، فيه تحديد دقيق لموضوعاتها. ويتم بالأحكام أكثر مما في «احصاء العلوم» للفارابي.

ولنأخذ الآن في عرض أهم آراء ابن سينا في الالهيـات.

ب -

العلم الإلهي

١ - الموجود

وابن سينا يعرف العلم الإلهي بما عرفه به أرسطو، وهو أنه بحث في الوجود المطلق وأحواله ولواحقه ومبادئه. يقول ابن سينا: «الفلسفة الأولى موضوعها الموجود بما هو موجود، ومطلوبها: الأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود - مثل الوحدة والكثرة والعلة وغير ذلك»^(٣)

(١) ابن سينا «عيون الحكمة» ص ١٦ - ١٧، شرف في القاهرة سنة

نفسه ص ٤٤٢) والغائية لا تنفد وجود المعلول بالذات ، بل تنفد فاعلية الفاعل فهي إذن علة غائية بالنسبة الى المعلول ، وفاعلية بالنسبة الى الفاعل

و الفاعل الذي يفيد الشيء وجوداً بعد عدمه يكون لمفعوله أمران عدم قد سبق ، ووجود في الحال وليس للمفاعل ، في عدمه السابق ، تأثير ، بل تأثيره في الوجود الذي للمفعول منه فالمفعول انما هو مفعول لأجل أن وجوده من غيره ، لكن عرض أن كان له عدم من ذاته وليس ذلك من تأثير الفاعل (٣)

والقوة تطلق على مبدأ التغيير في آخر من حيث انه آخر ومبدأ التغيير يكون اما في المتفعل ، وهو القوة الانفعالية ، واما في الفاعل وهو القوة الفعلية ، ويقال قوة لما به يجوز من الشيء فعل أو انفعال ، ولما به يصير الشيء مقوماً لآخر ، ولما به يصير الشيء غير متغير وثابتاً ، فان التغيير مجلوب للمضعف وقوة المتفعل قد تكون محدودة نحو شيء واحد ، كقوة الماء على قبول الشكل ، فان فيه قوة قبول الشكل وليس فيه قوة حفظه وفي السمع قوة عليهما جميعاً وفي الهيول الأولى قوة الجميع ، ولكن بتوسط شيء دون شيء ، وقد يكون في الشيء قوة انفعالية بحسب الضدين ، كما أن في السمع قوة أن يتسخن وأن يتبرد - وقوة الفاعل قد تكون محدودة نحو شيء واحد كقوة النار على الاحراق فقط ، وقد تكون على أشياء كثيرة كقوة المختارين (٤) وقد يكون في الشيء قوة على كل شيء ، ولكن بتوسط شيء دون شيء ، وقد تكون القوة الفعلية على الضدين جميعاً كقوة المختارين منا والقوة الفعلية المحدودة اذا لاقت القوة المنفعلة حصل فيها الفعل ضرورة ، وليس كذلك في غيرها مما يستوي فيها الأضداد

وقد تغلط لفظة القوة فيتهم أن القوة على الفعل هي القوة المقابلة لما بالفعل والفرق بينهما أن هذه القوة الأولى تبقى موجودة عندما تفعل ، والثانية انما تكون موجودة مع عدم الذي هو بالفعل (٥)

وهذا تحليل جيد لفكرة العلية والفعل

سارية في ذات كل واحد منها وذاتها منحازة عن الخطئين فذاتهما منحازتان منقطعتان عن الخطئين ، فللخطئين نقطتان غير الأوليين هما نهايتاهما ، وفرضاهما نهايتيهما - هذا خلف (١) ويستمر ابن سينا في هذه البرهنة المعقدة حتى يصل في النهاية الى اثبات أن المادة لا تتحرى عن الصورة الجسمية ، وفي هذا يسير وفقاً لرأي أرسطو في مقابل رأي أفلاطون. لكنه في هذا يناقض ما قاله في «عيون الحكمة» وأوردناه منذ قليل حين قال بوجود مادة بلا صورة ، وسراه يضطر الى التخلي عن رأي أرسطو هذا حين يصل الى الكلام عن الجواهر المفارقة. لكن هذا التناقض يقوم في صلب الفلسفة الاسلامية كلها لأنها جمعت بين أرسطو وأفلاطون في مركب متنافر منذ البداية في كثير من المسائل.

٢ - الموجود محسوس ومعمول

وينبئ ابن سينا الى ما قد يغلب على أوهام الناس (من) أن الموجود هو المحسوس ، وأن ما لا يناله الحس بجوهره ، ففرض وجوده محال ، وأن ما لا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم ، أو بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم ، فلا حظ له من الوجود (١).

ويرد ابن سينا على هذا الوهم الشائع ببيان أن الناس يتفقون على وجود المعنى الكلي ، وهو المشترك بين الكثيرين مثل « انسان » - في وقوعه على ريد وعمرو بمعنى واحد موجود. واذن فان البحث في المحسوسات نفسها يفضي الى الاعتراف بوجود غير محسوس هو المعاني الكلية التي تشترك فيها أنواع من المحسوسات

٣ - العلية

والشيء ينال وجوده بعلة ومعلولته اما باعتبار ماهيته وحقيقته ، أو باعتبار وجوده فالثالث حقيقته متعلقة بالسطح والأضلاع ، وهما علتاه المادية والصورية ، أما من حيث وجوده فقد يتعلّق بعلة أخرى أيضاً غير هذه ، ليست هي علة تقوم مثلثته وتكون جزءاً من حدها ، وتلك هي العلة الفاعلية أو الغائية التي هي علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية (الكتاب

(٣) ابن سينا ، الحاشية ، ص ٢١٣ ، الفاعلة ، سنة ١٩٣٨

(٤) أي الانسان الذي هو حر مختار.

(٥) ابن سينا ، الحاشية ، ص ٢١٤ - ٢١٥

(١) ابن سينا : الحاشية ، ص ٢٠٣ ، الفاعلة ، ط ٢ سنة ١٩٣٨

(٢) ابن سينا : الاشارات والنسبات ، ص ٤٣٥ ، الفاعلة ، دار المعارف ، سنة

« ولا يجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معاً فإنه إن رفع غيره أو لم يعتبر وجوده لم يخل: أما أن يبقى وجوب وجوده على حاله فلا يكون وجوب وجوده بغيره ، - وأما أن لا يبقى وجوب وجوده ، فلا يكون وجوب وجوده بذاته وكل ما هو واجب الوجود بغيره فإنه ممكن الوجود بذاته ، لأن ما هو واجب الوجود بغيره فوجوب وجوده تابع لنسبة ما أضافه - والنسبة والإضافة اعتبارهما غير اعتبار نفس ذات الشيء التي لها نسبة وإضافة - ثم وجوب الوجود إنما يتقرر باعتبار هذه النسبة - باعتبار الذات وحدها لا يخلو إما أن يكون مقتضياً لوجوب الوجود ، أو مقتضياً لامكان الوجود ، أو مقتضياً لامتناع الوجود - ولا يجوز أن يكون مقتضياً لامتناع الوجود ، لأن كل ما امتنع وجوده بذاته لم يوجد ولا بغيره ، وأما أن يكون موجوداً مقتضياً لوجوب الوجود - فقد قلنا أن ما وجب وجوده بذاته استحالة وجوب وجوده بغيره - فبقي أن يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود ، وباعتبار أيقاع النسبة إلى ذلك الغير - واجب الوجود ، وباعتبار قطع النسبة التي إلى ذلك الغير : تمتع الوجود ، وذاته بذاته بلا شرط ممكنة الوجود^(١) .

٤ - البرهان على واجب الوجود بواسطة فكرة الممكن والواجب

عل أن ابن سينا يعطي لهذا البرهان صورة أخرى غير التي وجدناها عند الفارابي ، وهي القائمة على فكرة الممكن والواجب

وقد عقد في « النجاة » فصلاً لاثبات واجب الوجود على هذا النحو هكذا

« لا شك أن هنا وجوداً وكل وجود فاما واجب ، - وأما ممكن - فإن كان واجباً ، فقد صح وجود الواجب - وهو المطلوب

وان كان ممكناً ، فلإن نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود - وقبل ذلك فإنا نقدم مقدمات

١ - فمن ذلك أنه لا يمكن أن يكون في زمان واحد لكل ممكن الذات علل ممكنة الذات بلا نهاية - وذلك لأن جميعها إما أن يكون موجوداً معاً ، وإما أن لا يكون موجوداً معاً - فإن

ومن هذا التحليل يخلص ابن سينا إلى برهان على وجود علة أولى واحدة

٤ - اثبات علة أولى

وهذا البرهان إنما نجده في « الاشارات والتنبهات » وقد أقامه على مبدئين

الأول أن العالم سلسلة مرتبة من علل ومعلولات

والثاني أن هذه السلسلة تنتهي بالضرورة إلى علة أولى لا علة لها

وذلك لأن « كل جملة كل واحد منها معلول ، فإنها تقتضي علة خارجة عن أحادها - وذلك لأنها إما أن لا تقتضي علة أصلاً ، فتكون واجبة غير ممكنة - وكيف يتأتى هذا وإنما نجب بأحادها ؟ وإما أن تقتضي علة هي الأحاد بأسرها ، فتكون معلولة لذاتها ، فإن تلك الجملة والكل شيء واحد وأما الكل - بمعنى كل واحد - فليس تجب به الجملة - وإما أن تقتضي علة هي بعض الأحاد ، وليس بعض الأحاد أولى بذلك من بعض ، إذا كان كل واحد منها معلولاً ، لأن علته أولى بذلك - وإما أن تقتضي علة خارجة عن الأحاد كلها ، وهو الباقي^(٢) »

ويمكن تلخيص هذا على نحو أسط هكذا

كل جملة أي سلسلة من الأشياء كل واحد منها معلول إما أنها تقتضي علة خارجة عنها ، وإما لا تقتضي

فإن لم تقتض ، فإنها تكون واجبة الوجود ، مع أننا قلنا أن كل واحد منها معلول للآخر

وأما أن تقتضي - وهذا ينقسم إلى ثلاثة أقسام ، لأن علة الجملة - إما أن تكون كل الأحاد (أي أفرادها) ، أو بعضها ، أو شيئاً خارجاً عنها - والأول باطل ، لأن الشيء لا يكون علة نفسه - والثاني باطل ، إذ ليس بعض الأحاد أولى بذلك من بعض ، ما دام كل واحد منها معلولاً - فلم يبق إلا القسم الثالث وهو أن تكون علة الجملة شيئاً خارجاً عنها - وهو المطلوب

وإذن فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته

الابن يتوقف وجوده على وجود الأب ، والأب يتوقف وجوده على وجود الابن ، ثم كانا ليسا معاً بل أحدهما بالذات بعد ، لكان لا يوجد ولا أحد منهما . وليس المحال هو أن يكون وجود ما يوجد مع الشيء شرطاً في وجوده ، بل وجود ما يوجد عنه ويعدّه^(١)

ويتعمق ابن سينا تفصيل هذا البرهان أكثر فأكثر بعد ذلك ، مما لا محل لعرضه ها هنا

٥ - البرهان على المحرك الأول

كذلك يورد ابن سينا (ص ٢٤٠ - ٢٤٣) البرهان على وجود محرك أول لا يتحرك ، وهو البرهان الأرسطي الشهير . فلا داعي لاطالة الكلام ها هنا بذكره^(٢)

٦ - صفات واجب الوجود

واجب الوجود غير مقول على كثيرين ، وواجب الوجود هـ هو واجب الوجود من جميع جهاته . ولأنه لا ينقسم بوجه من الوجوه ، فلا جزء له ولا جنس له . وإذا لا جنس له ، فلا فصل له . ولأن ماهيته آتية . أعني الوجود ، فلا ماهية يعرض لها الوجود . فلا جنس له إذا لا مقول عليه وعلى غيره في جواب ما هو شيء . وإذا لا جنس له ولا فصل ، فلا حد له . وإذا لا موضوع له ، فلا ضد له . وإذا لا نوع له ، فلا نذ له . وإذا هو واجب الوجود من جميع جهاته ، فلا تغير له . وهو عالم ، لا لأنه يتمتع بالماهيات ، بل لأنه مبدؤها ، وعنه يفيض وجودها

وهو معقول وجود الذات ، فإنه مبدأ . وليس أنه معقول وجود الذات غير أن ذاته مجردة عن المواد ولواحقها التي لاجلها يكون الموجود حسيًا ، لا عقليًا .

وهو قادر الذات ، لهذا بعينه ، لأنه مبدأ عالم بوجود الكل عنه . وتصوّر حقيقة الشيء . إذا لم يمتح في وجود تلك الحقيقة إلى شيء غير نفس التصوّر . يكون العلم نفسه قدرة . وأما إذا كان نفس التصوّر غير موجب ، لم يكن العلم قدرة .

وهناك فلا كثرة ، بل إنما توجد الأشياء عنه من جهة

لم يكن موجوداً معاً غير المتناهي في زمان واحد ، ولكن واحد قبل الآخر ، فلنؤخر الكلام في هذا . وأما أن يكون موجوداً معاً ولا واجب وجود فيه ، فلا يخلو . أما أن تكون الجملة بما هي تلك الجملة . سواء كانت متناهية أو غير متناهية . واجبة الوجود بذاتها ، أو ممكنة الوجود . فإن كانت واجبة الوجود بذاتها ، وكل واحد منها ممكن ، يكون الواجب الوجود متقومًا بممكنات الوجود . هذا خلف . وإن كانت ممكنة الوجود بذاتها ، فالجملة محتاجة في الوجود إلى مفيد الوجود . فاما أن يكون خارجاً عنها ، أو داخلًا فيها . فإن كان داخلًا فيها . فاما أن يكون واحد منها واجب الوجود ، وكان كل واحد منها ممكن الوجود . هذا خلف . وأما أن يكون ممكن الوجود ، فيكون هو علة لوجود الجملة ، وعلة الجملة علة أولاً لوجود اجزائها . ومنها هو . فهو علة لوجود نفسه . وهذا . مع استحالة . أن يصحّ فهو من وجه ما ، نفس المطلوب . فإن كل شيء يكون كافيًا في أن يوجد ذاته فهو واجب الوجود ، وكان ليس واجب الوجود . هذا خلف

فبقي أن يكون خارجاً عنها . ولا يمكن أن يكون علة ممكنة ، فإنا نجعلنا كل علة ممكنة الوجود في هذه الجملة . فهي إذن خارجة عنها ، وواجبة الوجود بذاتها

فقد انتهت الممكنات إلى علة واجبة الوجود . فليس لكل ممكن علة ممكنة ، بلا نهاية

٢ - ونقول أيضاً أنه لا يجوز أن يكون للعلل عدد متناه ، وكل واحد منه ممكن الوجود في نفسه ، لكنه واجب بالآخر ، إلى أن ينتهي إليه دوراً

ولنقدم مقدمة أخرى فنقول . إن وضع عدد متناه من ممكنات الوجود بعضها لبعض علل في الدور . فهو أيضاً محال وتبين (أي هذه المسألة) بمثل بيان المسألة الأولى ونخصها أن كل واحد منها يكون علة لوجود نفسه ، ومعلولاً لوجود نفسه ، ويكون حاصل الوجود عن شيء إنما يحصل بعد حصوله بالذات . وما توقف وجوده على وجود ما لا يوجد إلا بعد وجوده ، البعدية الذاتية ، فهو محال الوجود . وليس حال التضايقيين هكذا : فإنها معاً في الوجود ، وليس يتوقف وجود أحدهما فيكون بعد وجود الآخر ، بل توجداهما معاً : العلة الموجبة لها والمعنى الموجب إياها معاً . فإن كان لأحدهما تقدم ، وللآخر تأخر . مثل الأب والابن ، فتقدمه من جهة غير جهة الاضافة . فإن تقدمه من جهة وجود الذات ، ويكونان معاً من جهة الاضافة ، الواقعة بعد حصول الذات . ولو كان

(١) ابن سينا « الحاشية » ص ٢٣٠ - ٢٣١

(٢) راجع شرح هذا البرهان كما عرّضه أرسطو في كتاب « أرسطو » . الفاعلة ط

والمدرک اجل وأشرف ذاتا، فاحیاب القوة المدركة إله واعتزازها به أكثر. فالواجب الوجود - الذي في غاية الجمال والكمال والبهاء، والذي يعقل ذاته، بتلك الغاية في البهاء والجمال ويتمتع العقل، ويتعقل العاقل والمعقول على أنها واحد بالحقيقة - تكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعتشوق، وأعظم لاذ وملتذد وليس عندنا لهذه المعاني أسام غير هذه الأسامي، فمن استبعضها استعمل غيرهاه^(٢).

أما كيف يعقل واجب الوجود الأشياء، فانه اذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل وجود، عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها، ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما واجبا بيه (الكتاب نفسه ص ٢٤٧).

انه يعلم الأسباب ومطابقتها، فيعلم بالضرورة ما تتأدى اليه، وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات. ومعنى هذا أن الله إنما يعلم الكلّيات، ويعلمه إياها يكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هي كلية، أعني من حيث ما لها من صفات كلية. وقد أشار الغزالي في «التهافت» إلى رأي ابن سينا هذا وهو أن ابن سينا زعم أن الله «يعلم الأشياء علما كليلا لا يدخل تحت الزمان، ولا يختلف بالماضي والمستقبل والأَن. ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلي»^(٣).

٧ - صدور الأشياء عن واجب الوجود

الله فاعل الكل بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضا تاما مبينا لذاته. وفيض الكل عنه ليس على سبيل قصد منه، كذلك ليس كون الكل عنه على سبيل الطبع، بأن لا يكون وجود الكل عنه بغير معرفة ولا رضا منه، إذ كيف يصح هذا عنه وهو عقل محض.

«وإنما يعقل وجود الكل عنه على أنه هو مبذوء، وليس في ذاته مانع أو كاره لصدور الكل عنه، وذاته عالمة بأن كماله وعلوه بحيث يفيض عنه الخير، وأن ذلك من لوازم جلالته المعشوقة له لذاته. (وهو) راض بما يكون عنه. فالأول راض بفيضان الكل عنه.

واحدة. فإذا كان كذلك، فكونه علما بنظام الكل الحسن المختار هو كونه قلدا بلا اثينية ولا غيرية.

وهذه الصفات له لأجل اعتبار ذاته مأخوذا مع اضافة. وأما ذاته فلا تتكرر - كما علمت - بالأحوال والصفات، ولا يتمتع أن تكون له كثرة اضافات وكثرة مطلوب، وأن يجعل له بحسب كل اضافة: اسم محصل، وبحسب كل سلب: اسم محصل. فإذا قيل له: «قادر» فهو تلك الذات مأخوذة بإضافة صحة وجود الكل عنه الصحة التي بالإمكان العام، لا بالإمكان الخاص. فكل ما يكون عنه يكون بلزوم عندما يكون، لأن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته.

وإذا قيل: «واحد» يعني به: موجود لا نظير له، أو موجود لا جزء له. فهذه النسبة تقع عليه من حيث اعتبار السلب.

وإذا قيل: «حق» عني أن وجوده لا يزول، وأن وجوده هو على ما يعتقد منه. وإذا قيل: «حي» عني أنه موجود لا يفسد، وهو مع ذلك على الإضافة التي للعالم العاقل. وإذا قيل: «خير محض» يعني به أنه كامل الوجود بريء عن القوة والنقص. فإن شر كل شيء نقصه الخاص. ويقال له: خير، لأنه يؤتي كل شيء خيريته^(٤).

وواجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول: إنه يعقل ذاته، وهو اذن معقول لذاته، وعاقل لذاته. وكونه عاقلا ومعقولا لا يوجب أن يكون في ذاته اثينية في الذات ولا في الاعتبار، إذ المقصود هو أن له ماهية مجردة هي ذاته. واذن فكونه عاقلا ومعقولا لا يوجب فيه كثرة البتة.

وهو أيضا بذاته معشوق وعاشق، ولذيد وملتذد. إذ «ولا يمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية عقلية محضة، خيرية محضة، بريئة عن كل واحد من أنحاء النقص، واحدة من كل جهة. والواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض. وهو مبدأ كل اعتدال، لأن كل اعتدال هو في كثرة تركيب أو مزاج، فيحدث وحدة في كثرته. وجمال كل شيء وبهؤه هو أن يكون على ما يجب له. فكيف جمال ما يكون على ما يجب في الوجود الواجب | وكل جمال ملائم وخير مدرک فهو محبب ومعشوق. وكلما كان الادراك أشد اكتناها وأشد تحقيقا،

(٢) ابن سينا - النحلة - ص ٢٤٥

(٣) أبو حامد الغزالي - نفاة الفلاسفة، ص ١٦٤، المطبعة الكاثوليكية،

بيروت، سنة ١٩٢٢

(٤) ابن سينا - عيون الحكمة - ص ٥٨ - ٥٩

معاً عن الأول ، « بل يجب أن يكون أعلاهما هو الموجود الأول
عنه ثم يتلوه عقل وعقل ولأن تحت كل عقل فلما بمادته
وصورته التي هي النفس ، وعقلاً ذاته ، فتحت كل عقل ثلاثة
أشياء في الوجود فيجب أن يكون إمكان وجود هذه الثلاثة
عن ذلك العقل الأول في الابداع ، لأجل التثليث المذكور
فيه والأفضل ينبع الأفضل من جهات كثيرة

فيكون إذا العقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول وجود
عقل تحته ، وبما يعقل ذاته : وجود صورة الفلك الأقصى
وكمالها ، وهي النفس . وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له
المندرجة في تعقله لذاته : وجود جرمية الفلك الأقصى المندرجة في
جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه ، وهو الأمر المشاكك للقوة .

فبما يعقل الأول : يلزم عنه عقل وبما يختص بذاته على
جهته الكثرة الأولى بجزئها أعني المادة والصورة ، والمادة
بتوسط الصورة أو بمشاركتها ، كما أن إمكان الوجود يخرج إلى
الفعل بالفعل الذي يحاذي صورة الفلك

وكذلك الحال في عقل عقل ، وفلك فلك ، حتى ينتهي
إلى العقل الفعّال الذي يدبر أنفساً . وليس يجب أن يذهب هذا
المعنى إلى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق «^(١)
والخلاصة أن كل عقل « بما يعقل الأول يجب عنه وجود
عقل آخر دونه ، وبما يعقل ذاته يجب عنه فلك بنفسه وجرمه ،
وجرم الفلك كائن عنه ، ومستبقى بنسبته النفس
الفلكية »^(٢)

ولكل فلك نفس هي كماله وصورته ، لكن هذه النفس
ليست جوهرًا مفارقًا مثل العقل ذلك أنها تحرك وتحدث
التغير في حركات الجرم . « وإذا كان الأمر على هذا فلا يجوز أن
تكون أنفس الأفلاك تصدر عنها أفعال في أجسام أخرى غير
أجسامها إلا بواسطة أجسامها فإن صور الأجسام وكماالاتها
على صنفها ، (ص ٢٧٨) أما صور قوامها يكون بمواد
الأجسام ، وأما صور يكون قوامها بذاتها ، لا بمواد الأجسام ،
وهذه الحالة الأخيرة هي حالة أنفس الأفلاك وعلى هذا فإن
القوى السماوية المتعلقة بأجسامها لا تفعل إلا بواسطة هذه
الأجسام ، وبما أن تفعل بواسطة الجسم نفساً ، لأن الجسم
لا يكون متوسطاً بين نفس ونفس فما دامت تفعل نفساً بغير

ولكن الحق الأول إنما عقّله الأول وبالدات أنه يعقل
ذاته ، التي هي لذاته مبدأ لنظام الخير في الوجود . فهو عاقل
لنظام الخير في الوجود كيف ينبغي أن يكون ، لا عقلاً خارجاً
عن القوة إلى الفعل ، ولا عقلاً متفلاً من معقول إلى معقول ،
فإن ذاته برئية عما بالقوة من كل وجه . . بل عقلاً واحداً
معاً ، ويلزم ما يعقله من نظام الخير في الوجود أذ يعقل أنه كيف
يمكن ، وكيف يكون أفضل ما يكون أن يحصل وجود الكل على
مقتضى معقوله^(٣) .

ولا يجوز أن تكون أول المبدعات عنه كثيرة : لا بالعدد ،
ولا بالانقسام إلى مادة وصورة بل أن أول الموجودات عن العلة
الأولى واحد بالعدد ، وذاته وماهيته موجودة لا في مادة ، أي أنه
عقل محض لأنه صورة لا في مادة ، وهو أول العقول المفارقة ،
« ويشبه أن يكون هو المبدأ المحرك للجرم الأقصى على سبيل
التشويق »^(٤) .

ذلك أن المحرك الأول إنما يحرك على سبيل التشويق إلى
الافتداء بأمرة ، وذلك للتشبه بالخير المحض

وهكذا نرى ابن سينا يمزج بين نظرية الفيض عند
أفلوطين ، وبين نظرية العشق التي قال بها أرسطو في تفسير
حركة الجسم الأقصى عن الله ، بالرغم من أنها مختلفتان !

٨ - العقول المفارقة

والمتحرك الأول واحد لكن لكل كرة من كرات السماء
محركاً قريباً يخصها ومعتوقاً يخصها

وأول المفارقات الخاصة بحرك الكرة الأولى ، وهي كرة
الثوابت وهنا يشير ابن سينا إلى رأي أرسطو الذي يضع
عدد الكرات المتحركة على ما ظهر في زمانه « ويتبع عددها
عدد المبادئ المفارقة » (ص ٢٦٦) ثم يشير إلى رأي أفضل
أصحابه أعني اتباعه وهو الاسكتندر الأفروديسي حين يقول في
رسالته التي « في مبادئ الكل »^(٥) : « أن محرك جملة السماء
واحد ، لا يجوز أن يكون عدداً كثيراً ، وإن لكل كرة محركاً
ومعتوقاً يخصها » (ص ٢٦٦)

العقول المفارقة إذن كثيرة العدد ، لكنها ليست موجودة

(١) ابن سينا « النجاة » ص ٢٧٤

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٧٥

(٣) انظرها في كتابنا « أرسطو عند العرب » ، القاهرة سنة ١٩٤٧

(٤) ابن سينا « النجاة » ص ٢٧٧ - ٢٧٨

(٥) الكتاب نفسه ص ٢٨٠

النائي للخير ، المانع للخير والموجب لعدمه ربما كان لا يدركه المضرورة^(١) ، كالسحاب اذا ظلل فمتع شروق الشمس عن المحتاج الى أن يستكمل بالشمس فان كان هذا المحتاج دراكاً ، أدرك أنه غير متفع ، ولم يدرك ذلك من حيث أن السحاب قد حال ، بل من حيث هو مبصر ، وليس هو من حيث هو مبصر متأذياً بذلك متضرراً أو متقصاً ، بل من حيث هو شيء آخر^(٢) .

فالشّر يطلق اذن اما على أمور عدمية مثل الجهل الذي هو عدم العلم ، أو نشويه الخلفة الذي هو عدم استواء البنية ، واما على أمور وجودية هي الحابسة للكمال عن مستحقته مثل السحاب الذي يمنع شروق الشمس عن النبات المحتاج الى حرارتها

كذلك ينقسم الشر الى

١ - شر بالذات ، وهو العدم ، لا كل عدم ، بل عدم ما يقتضيه طبع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته ، مثل عدم حاسة من الحواس للانسان أو الحيوان

٢ - شر بالعرض ، وهو الحابس للكمال عن مستحقته ، مثل البرد المانع للثمار عن النضوج ، وهو أمر طارئ هو أحد شئين «اما مانع وحائل ويبعد للمكمل ، واما مضاد وأصل يحقق للكمال مثال الأول وقوع سحب كثيرة وتراكمها واطلال جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس في الثمار على الكمال ومثال الثاني حبس البرد للنبات المصيب لكماله في وقته حتى يفسد الاستعداد الخاص وما تبعه» (ص ٢٨٦)

كذلك يفرق ابن سينا في داخل الشر ان الذي هو بمعنى العدم بين

١ - ما يكون شرّاً بحسب أمر واجب ، أو نافع ، أو قريب من الواجب .

٢ - وما يكون شرّاً بحسب الأمر الذي هو ممكن في الأقل ، ولو وجد كان على سبيل ما هو أفضل من الكمالات التي بعد الكمالات الثانية ، ولا مقتضى له من طباع الممكن الذي هو فيه

توسط الجسم ، فان لها افراد قوام من دون الجسم واختصاصاً بفعل مغاير لذاتها ولذات الجسم فالذي يحرك اجسام الأفلاك هو نفوسها

وفي كتاب « التعليقات » يقول ابن سينا ان « عقول الكواكب بالقوة ، لا بالفعل ، فليس لها أن تعقل الأشياء دفعة ، بل شيئاً بعد شيء ، ولا أن تتخيل الحركات دفعة بل حركة بعد حركة ، والا لكانت تتحرك الحركات كلها معا ، وهذا محال وحيث تكون الكثرة يكون ثم نقصان ولما كانت الكواكب في ذاتها كثرة - اذ كان فيها تركيب من مادة وصورة هي النفس - كان في عقولها نقصان وانما الكمال حيث تكون البساطة وهي الأول والعقول الفعالة^(٣) .

٩ - العناية الالهية

يعرف ابن سينا العناية بأنها « احاطة علم الأول بالكل ، وبالواجب أن يكون عليه الكل ، حتى يكون على أحسن النظام ، وبأن ذلك واجب عنه ، وعن احاطته به ، فيكون الموجود وفق للمعلوم على أحسن النظام من غير اتبعات قصد وطلب من الأول الحق - فعمل الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل »^(٤)

ويعرفها في « النجاة » هكذا « العناية هي كون الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود من نظام الخير ، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان ، وراضياً به على النحو المذكور فيعمل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الامكان - فيفيض عنه ما يعقله نظاماً ما وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضاً على أنم تأدية الى النظام بحسب الامكان »^(٥)

لكن كيف نقول بوجود عناية ، والشر واضح للعيان في الوجود ؟

يرد ابن سينا على هذا قائلاً « ان الشرّ على وجوه

١ - فيقال « شر » للنقص الذي هو مثل الجهل ، والضعف ، والنشويه في الخلفة .

٢ - ويقال شر لما هو مثل الألم والغم الذي يكون هناك ادراكاً ما بسبب ، لا (بسبب) فقد شيء فقط فان السبب

(١) ابن سينا « التعليقات » ص ٦٢ ، شربنا بالقاهرة سنة ١٩٧٣

(٢) ابن سينا « الإشارات والنسبات » ص ٧٢٩ - ٧٣٠

(٣) ابن سينا « النجاة » ص ٢٨٤

(٤) الضروري : الأعمى

(٥) ابن سينا « النجاة » ص ٢٨٤ - ٢٨٥

الوجود المطلق) مما قد فاض عن المدبر الأول ووجد في الأمور العقلية والنفسية والسماوية. وفي هذا^(١) النمط في الإمكان، ولم يكن ترك إيجاداه لأجل ما قد يخالطه من الشرء (٢٨٦ - ٢٨٧). فإيجاداه خير الشرين، أعني خير من الشرء الأكبر لو لم يوجد.

كذلك الشر يطلق على وجوه أخرى

١ - فيقال شرٌ للأفعال المدمومة ،

٢ - ويقال شرٌ لمبادئها من حيث الأخلاق ،

٣ - ويقال شرٌ للآلام والغموم وما يشبهها ،

٤ - ويقال شرٌ لنقصان كل شيء عن كماله وفقدانه ما من شأنه ان يكون له

غير أن الآلام والغموم وإن كانت معانيها غير وجودية ، فإنها ليست اعداء .

والشر في الأفعال إنما هو بالقياس إلى من يفقد كماله بوصول ذلك إليه ، مثل الظلم ، أو بالقياس إلى ما يفقد من كمال يجب في السياسة المدنية ، كالزنا

والشر بالنسبة إلى الأخلاق إنما هو شرٌ بالقياس إلى السبب الفاعل له ، أو بالقياس إلى قابله ، أو بالقياس إلى فاعل آخر يمنع عن فعله فالظلم مثلاً يصدر عن قوة طائلة للغلبة والسيطرة ، هي القوة الغضبية ، وكماها هو التقلب وهي خلقت لتكون متوجهة نحو السيطرة ولهذا نطلبها ونفزع بها فهذا الفعل بالقياس إليها خير لها ، ولو قصرت فيه لكان ذلك شرّاً بالنسبة إليها فالظلم شرٌ للمظلوم ، لكنه كمال للقوة الغضبية عند فاعله

وكذلك السبب الفاعل للآلام والأحزان كالنار إذا أحرقت فإن الأحرار كمال للنار ، لكنه شرٌ بالقياس إلى من سلب سلامته بذلك لفقدانه ما فقد

وأما الشر الذي سبه النقصان وقصور يقع في الجبلة فليس لأن فاعله فعله ، بل لأن الفاعل لم يفعله (ص ٢٨٨)

وبالجملة يرى ابن سينا أن الشر أمر لا مفر منه في عالم الامكان ، لكنه طفيف بالقياس إلى الخير الموجود في هذا

وهذا النوع الثاني ليس شرّاً بحسب النوع ، بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع ، كالجهل بالفلسفة أو الهندسة أو غير ذلك ، فإن ذلك ليس شرّاً من جهة ما نحن ناس ، بل هو شرٌ بحسب كمال الأصلح في أن يعتم وأنما يكون بالحقيقة شرّاً إذا اقتضاء شخص انسان أو شخص نفس ، وأنما يقتضيه الشخص لا لأنه انسان ، أو نفس ، بل لأنه قد ثبت عنده حسن ذلك ، واشتاق إليه ، واستعدّ لذلك أما قبل ذلك فليس مما يبحث إليه مقتضى طبيعة النوع اتبعناه إلى الكمالات الثانية التي تتلو الكمالات الأولى (ص ٢٨٦)

وبحاول ابن سينا أن يبيّن من شأن هذه الشرور بأنواعها

١ - فيقرر أولاً أن جميع سبب الشر إنما يوجد تحت فلك القمر ، أي على الأرض ، أما في النظام السماوي فلا يوجد شر

٢ - وثانياً ان حلة ما تحت القمر طفيف بالقياس إلى سائر الوجود

٣ - وثالثاً الشر إنما يصيب أشخاصاً مفردة ، وفي أوقات دون أوقات ، بينما الأنواع محفوفة ، فهو يصيب مثلاً أفراداً من الناس ، لكنه لا يصيب النوع الانساني ككل

٤ - ورابعاً هذا الشر في أشخاص الموجودات قليل ، ومع ذلك فإن وجود ذلك الشر في الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير فإن هذه العناصر لو لم تكن بحيث تنضاد وتتفعل عن الغالب ، لم يمكن أن تكون عنها هذه الأنواع الشريفة فوجب ضرورة أن يكون الخير الممكن في هذه الأشياء إنما يكون خيراً بعد أن يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه ومعه . وافاضة الخير لا توجب أن يترك الخير الغالب لشرٍ يندر ، فيكون تركه شرّاً من ذلك الشر ، لأن عدم ما يمكن في طابع المادة وجوده إذا كان عديمين - شر من عدم واحد - ولهذا ما يؤثر العاقل الأحرار بالنار ، بشرط أن يسلم منها حياً ، على الموت بلا ألم فلو ترك هذا القليل من الخير ، لكان يكون ذلك شرّاً فوق هذا الشر الكائن بإيجاداه . فإن قال قائل وقد كان جائزاً أن يوجد المدبر الأول خيراً محضاً مبرراً عن الشر ؟ فيقال هذا لم يكن جائزاً في مثل هذا النمط من الوجود ، وإن كان جائزاً في الوجود المطلق على أنه ان كان ضرب من الوجود المطلق مبرراً ، فليس هذا الضرب وذلك (الجائز في

(١) أي الوجود المروح بالنار

بعض المسائل الطبيعية ذات الصبغة الفلسفية وأولها مشكلة الزمان يقول ابن سينا عن الزمان

« وأما الزمان فهو شيء غير مقداره ، وغير مكانه وهو أمر به يكون « قبل » الذي لا يكون معه « البعد » فهذه القليلة له لذاته ، ولغيره ، وكذلك البعدية وهذه القليلات والبعديات متصلة إلى غير نهاية والذي لذاته هو قبل شيء هو بعينه يصير بعد شيء ، وليس أنه « قبل » هو أنه حركة ، بل معنى آخر وكذلك ليس هو سكون ، ولا شيء من الأحوال التي تعرض فانها في أنفسها لها معان غير المعاني التي هو بها « قبل » وبها « بعد » وكذلك « مع » فان لك « مع » مفهوماً غير مفهوم كون الشيء حركة

وهذه القليلات والبعديات والمعيات تتوالى على الاتصال ، ويستحيل أن تكون « دفعات لا تنقسم ، والآ لكانت توازي حركات في مسافات لا تنقسم - وهذا محال فإذا يجب أن يكون اتصالها اتصال المقادير ومحال أن تكون أمور ليس وجودها معاً تحدث وتبطل ولا تتغير البتة : فانه ان لم يكن أمر زال ولم يكن أمر حدث ، لم يكن « قبل » ولا « بعد » هذه الصفة فاذن هذا الشيء المتصل متعلق بالحركة والتغير وكل حركة على مسافة على سرعة محدودة فانه اذا تعين لها ، أو تعين بها ، مبدأ وطرف ، لا يمكن أن يكون الإبطاء منها يتبدل معها ويقطع النهاية معها ، بل بعدها فاذن ها هنا تعلق أيضاً بالـ « مع » والـ « بعد » وامكان قطع سرعة محدودة مسافة محدودة فيها بين أخذه في الابتداء وتركه في الانتهاء ، وفي أقل من ذلك امكان قطع أقل من تلك المسافة وهذا لا (=) ليس مقدار المسافة التي لا يختلف فيها السريع والبطيء ، وغير مقدار التحرك الذي قد يختلف فيه على الاتفاق في هذا ، بل هو الذي يقول ان السريع يقطع فيه هذه المسافة ، وفي أقل منه أقل من هذه المسافة وهذا الامكان مقدار غير ثابت ، بل متجدد كما ان الابتداء بالحركة للحركة غير ثابت ولو كان ثابتاً لكان موجوداً للسريع والبطيء بلا اختلاف

فهو اذن هو المقدار المتصل على ترتيب القليلات والبعديات ، على نحو ما قلنا وهو متعلق بالحركة - وهو الزمان فهو مقدار الحركة في المتقدم والمتأخر اللذين لا يثبت احدهما على الآخر ، لا مقدار المسافة ، ولا مقدار المتحرك ^(١)

العالم ، وليس من الحسن أن تترك المنافع الأكثرية والدائمة بسبب أغراض شرعية أقلية فأريدت الخيرات الكائنة عن هذه الأشياء ارادة أولية على الوجه الذي يصلح أن يقال (معه) ان الله تعالى يريد الأشياء ، ويريد الشر أيضاً على الوجه الذي بالعرض ، اذ علم أنه يكون ضرورة ، فلم يعأ به فالخير مقتضى بالذات ، والشر مقتضى بالعرض ، وكل يقدر وكذلك فان المادة قد علم من أمرها أنها تعجز عن أمور ، وتقتصر عنها الكمالات في أمور ، لكنها يتم لها ما لا نسبة له كثرة إلى ما تقتصر عنها فاذا كان ذلك كذلك ، فليس من الحكمة الالهية أن تترك الخيرات الثابتة الدائمة والأكثرية لأجل شروء في أمور شخصية غير دائمة ^(٢)

وان اعترض معترض بأن الشر ليس نادراً أو أقلياً بل هو أكثرى ، رد ابن سينا مفرقاً بين الكثير والأكثرى ، قائلاً ليس الأمر كذلك بل الشر كثير ، وليس بأكثرى و الفرق بين الكثير والأكثرى فان ها هنا أموراً كثيرة هي كثيرة وليست أكثرية ، فالأمراض فانها كثيرة وليست أكثرية فاذا تأملت هذا الصنف الذي نحن في ذكره من الشر ، وجدته أقل من الخير الذي يقابله ويوجد في مادته فضلاً عنه ، بالقياس إلى الخيرات الأخرى الأبدية نعم الشروء التي هي نقصانات الكمالات الثانية فهي أكثرية ، لكنها ليست من الشروء التي كلامنا فيها وهذه الشروء مثل الجهل بالهندسة ، ومثل فوت الجمال الرائع ، وغير ذلك مما لا يضّر في الكمالات الأولى ولا في الكمالات التي تلها فيها يظهر منفعتها وهذه الشروء هي اعدام خيرات من باب الفضل والزيادة في المادة ^(٣).

ورما كان هذا الفصل الذي عقده ابن سينا لبيان حقيقة الشر في الوجود من أبلغ ما كتب في هذا الميدان ، ويغوق كثيراً ما كتبه الاسكندر الافروديسي في رسالته في « العناية » ^(٤)

الطبيعات

١ - الزمان

وبعد أن فرغنا من الالهيات ، فلنعرض آراء ابن سينا في

(١) ابن سينا « الحاشية » ص ٢٨٩

(٢) ابن سينا « الحاشية » ص ٢٩٠ - ٢٩١

(٣) يوجد من ترجمتها العربية القديمة سحتاد على الأقل احداهما في الاسكودريال ، والثانية في استنبول ، راجع تصدير كتابنا « اسطر عود العرب »

(٤) ابن سينا « عبر الحكمة » ص ٢٦ - ٢٧ نشرتنا ، القاهرة ١٩٥٤

متصل يمكن أن ينقسم بالتوهم ، لا بالفعل . فإذا قسم ثبتت له في الوهم نهايات ، تنسى الأناث

٥ - . والآن هو فصل الزمان وطرف أجزائه المفروضة فيه

٦ - . ولما كان الزمان لا ثبات له ، قبله ، مع ، بعده ، فإنه متعلق بالتغير ، لا بكل تغير كان ، بل بالتغير الذي شأنه أن يتصل والتغير الذي يتعلق به الزمان هو الذي يكون في الوضع المستدير الذي يصح له أن يتصل ، وأما السكون فالزمان لا يتعلق به ولا يقدره إلا بالعرض والحركات الأخرى يقدرها الزمان لا بأنه مقدارها الأول ، بل بأنه معها ، كالمقدار الذي في الذراع يقدر خشية الذراع بذاته ، وسائر الأشياء بتوسطه . ولهذا يجدر أن يكون في زمان واحد مقدار الحركات فوق واحد . وكما أن الشيء في العدد : أما مبدؤه كالوحدة ، وأما قسمته كالزوج والفرد ، وأما معدوده - كذلك الشيء في الزمان : منه ما هو مبدؤه كالآن ، ومنه ما هو جزؤه كالماضي والمستقبل ، ومنه ما هو معدوده ومقدره وهو الحركة^(١) .

والدهر هو المحيط بالزمان وهو «سبة ما مع الزمان وليس في الزمان إلى الزمان من جهة ما مع الزمان» ونسبة ما ليس في الزمان إلى ما ليس في الزمان من جهة ما ليس في الزمان الأولى به أن يسمى السرمد والدهر في ذاته من السرمد وبالقياص إلى الزمان دهر الحركة علة حصول الزمان^(٢) .

الزمان إذن متصل ، ولا ينقسم إلا بالتوهم ، أما إلى آناث هي الماضي والمستقبل والحاضر ، أو إلى ساعات وأيام وشهور وسنين

٢ - المكان

يطلق المكان بمعنيين

(١) إذ يقال : «مكان» شيء يكون فيه الجسم فيكون محيطاً به ،

(٢) ويقال «مكان» شيء يعتمد عليه الجسم فيستقر عليه

ونحن نعلم أن أرسطو قد حدّ الزمان بأنه «مقدار الحركة بحسب التقدم والمتأخر»^(١) لكنه لا يتابع عرض أرسطو لمشكلة الزمان في المقالة الرابعة من «الطبيعة» ولا يثير ما أثار أرسطو من إشكالات عميقة ، بل تعلق خصوصاً بمسألة العلاقة بين الزمان والمسافة ، وهي مسألة ليست بذی بال في مشكلة الزمان

ولا يزيد ابن سينا في «النجاة» شيئاً يذكر على ما ورد مركزاً في «عيون الحكمة» واقتبسه بنصه من قبله وكل ما هنالك

١ - أنه يؤكد الارتباط الثام بين الزمان وبين الحركة فيؤكد أنه «لا يتصور الزمان إلا مع الحركة» ومتى لم يحس بحركة ، لم يحس بزمان ، مثلاً قيل في قصة أصحاب الكهف^(٢) .

٢ - ويقرر أن «الزمان ليس محدثاً حدوداً زمانياً ، بل حدوث ابتداء ، لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة ، بل بالذات ولو كان له مبدأ زمني ، لكان حدوثه بعد ما لم يكن ، أي بعد زمان متقدم ، وكان بعداً للقبل غير موجود معه ، فكان بعد قبل وقبل بعد ، وكان له «قبل» غير ذات الموجود عند وجوده وكل ما كان كذلك ، فليس هو أول «قبل» وكل ما ليس أول «قبل» فليس مبدأ للزمان كله فالزمان مبدع ، أي يتقدمه باريه فقط^(٣) .

لكن معنى هذا الكلام هو أن الزمان قديم قدم الباري ، إذ هو لا يتقدمه بالزمان ، بل بالذات ، أي بالمرتبة وما دام كذلك ، فقد أحدثه منذ القدم ، إذ يجوز أن يكون معه في الوجود الزماني غير أن رأي ابن سينا ليس صريحاً تماماً هنا

٣ - ويقرر أن الزمان «مقدار للحركة المستديرة من جهة التقدم والمتأخر» لا من جهة المسافة والحركة متصلة فالزمان متصل ، لأنه يطابق المتصل ، وكل ما يطابق المتصل فهو متصل^(٤) (ص ١١٨)

٤ - وإذا فالزمان يتبها أن ينقسم بالتوهم ، لأن كل

(١) أرسطو . «الطبيعة» ج ١ ، ف ١١ ص ٢٢٠ / ٢١ - ٢٥

(٢) ابن سينا «النجاة» ص ١١٦

(٣) الكتاب نفسه ، ص ١١٧

(٤) ابن سينا «عيون الحكمة» ص ٢٨

(٥) الكتاب نفسه ص ٢٨

تنجم عن افتراض وجود الخلاء ، وينتهي من ذلك الى ابطاله ،
كما فعل أرسطو من قبل

النفس

١ - أنواع النفس

النفس ، كجنس واحد ، تنقسم الى ثلاثة أنواع

١ - النفس النباتية ، وهي كمال أول لجسم طبيعي
آلي ، من جهة ما يتولد ويربر (= ينمو) ويغتنى والغذاء
جسم من شأنه أن يشبه بطبيعة الجسم الذي قيل أنه غذاؤه ،
وزيد فيه بمقدار ما تحلل ، أو أكثر ، أو أقل

٢ - النفس الحيوانية وهي كمال أول لجسم طبيعي
آلي ، من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة

٣ - النفس الانسانية ، وهي : كمال أول لجسم طبيعي آلي
من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري واستبطان
الرأي ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية

« وللنفس الشانية قوى ثلاث

١ - القوة الغادية ، وهي القوة التي تجعل جسماً آخر الى
مشكلة الجسم الذي هي فيه ، فتلصقه به بدل ما يتحلل عنه .

٢ - والقوة النمّية ، وهي قوة تزيد في الجسم الذي هي
فيه - بالجسم المشبه - في أقطاره طولاً وعرضاً وعمقاً ، متناسبة
للقدر الواجب ليلغ به كماله في النشوء

٣ - والقوة المولدة وهي القوة التي تأخذ من الجسم
الذي هي فيه جزءاً هو شبه له بالقوة ، فتفعل فيه - باستمداد
أجسام أخرى تشبه به - من التخليق والتزويج ما يصير شبيهاً به
بالفعل^(١)

أما النفس الحيوانية فلها - بالقصة الأولى - قوتان
محركة ، ومدركة والمحركة على قسمين اما محركة بأنها
بائعة ، واما محركة بأنها فاعلة فالمحركة على أنها باعثة هي
القوة التزويجية والشوقية وهما شعبتان شعبة تسمى قوة
شهوانية ، وهي قوة تبعث على تحريك يقرب به من الأشياء
التخيلية ضرورية أو ناعمة ، طلباً للذة وشعبة تسمى قوة
غضبية ، وهي قوة تبعث على تحريك يدفع به الشيء التخييل

والمكان الذي يتكلم فيه الطبيعيون هو الأول وهو حار
للمتمكن ، مفارق له عند الحركة ، ومساو له ، لأنهم
يقولون لا يتأق أن يوجد جسمان في مكان واحد فإذا كان
كذلك ، فينبغي أن يكون خارجاً عن ذات التمكن ، لأن كل
شيء يكون في ذات المتحرك فلا يفارقه المتحرك عند الحركة
وقد قيل ان كل مكان مباين للمتحرك عند الحركة فإذا لم يكن
المكان شيئاً في التمكن وكل هبولى وكل صورة فهي في
التمكن فليس إذن المكان هبولى ولا صورة ولا الأبعاد التي
يدعى أنها مجردة عن المكان بمكان الجسم التمكن لا مع
امتناع حلوها كما يراه بعضهم ، ولا مع جواز خلوها كما بطن
مشتر الخلاء^(٢)

فالمكان ليس هبولى الشيء ، ولا صورته وليس هو
الخلاء ، إذ لا يوجد حلاء

ان المكان شيء فيه الجسم فاما أن يكون ذلك على
سبيل التداخل ، واما أن يكون على سبيل الاحاطة ويبرهن
ابن سينا برهنة طويلة على امتناع التداخل . كذلك ليس المكان
هو الأبعاد التي بين غايات الجسم المحيط ، « بهذا قول كاذب
جداً » على حد تعبير ابن سينا (١٢٤) ، إذ ليس بين الغايات
شيء غير أبعاد التمكن اذن فذلك هو على سبيل الاحاطة .

« وقد قيل ان المكان مساو فاما أن يكون مساوياً لجسم
التمكن ، وقد قيل انه محال ، واما أن يكون مساوياً لسطحه ،
وهو الصواب ومساوي السطح سطح فالمكان هو السطح
المساوي لسطح التمكن ، وهو نهاية المحاذي المماسية لنهاية
المحوري وهذا هو المكان الحقيقي وأما المكان غير الحقيقي
فهو الجسم المحيط^(٣) »

ويبحث ابن سينا في الخلاء لابطاله ، إذ لو كان الخلاء
موجوداً ، لكان فيه أبعاد وفي كل جهة ، وكان يحتل الفصل في
الجهات كالجسم ولو كان حلاء موجوداً لما كان يختص فيه
الجسم المحيط الا بجهة تعين ، فيجب ان يكون لهذا المحيط
جهة ولو كان خلاء لكان له حيز من الخلاء مخصص ووراءه
أحياز أخرى خارجة عن حيزه لا يتحدد بها حيزه ، ولا تتحدد
هي لحيزه^(٤) وينسب ابن سينا في بيان أنواع التناقض التي

(١) ابن سينا « الحجة » ١١٨ - ١١٩

(٢) الكتاب نفسه ، ص ١٢٤

(٣) رابع « عبود الحكمة » ص ٢٣ - ٢٤ ، وراجع « الحجة » ١١٩ - ١٢٣

(٤) ابن سينا « الحجة » ص ١٥٨

ضاراً أو مفسداً، طلباً للغلبة

لصورة الذئب، أعني شكله وهيبته ولونه، فإن نفس الشاة الباطنة تدركها، ويدركها أولاً حسّها الظاهر

وأما المعنى فهو الشيء الذي تدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحسّ الظاهر أولاً، ثم ادراك الشاة معنى المصاد في الذئب، وهو المعنى الموجب لحرقها إياه وهرابها عنه، من غير أن يكون الحسّ يدرك ذلك البتة

فالذي يدرك من الذئب أولاً بالحسّ ثم القوى الباطنة هو الصورة، والذي تدركه القوى الباطنة دون الحسّ فهو المعنى^(١)

أما القوى المدركة الباطنة الحيوانية فمعها

١ - قوة فطاسيا - أي الحسّ المشترك، وهي قوة تقل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس التي تصل منها إلى الحسّ المشترك

٢ - الخيال والصورة - وهي قوة تحفظ ما قبله الحسّ المشترك من الحواس الخمس وتبقى فيه بعد غيبة المحسوسات

٣ - قوة تسمى متخيلة بالنسبة إلى النفس الحيوانية، ومفكرة بالنسبة إلى النفس الانسانية - وهي قوة من شأنها أن تركب بعض ما في الخيال مع بعض، وتفصل بعضه عن بعض

٤ - القوة الوهمية وهي قوة تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، كالقوة الحاكمة بأن الذئب مهروب منه، وأن الولد معطوف عليه

٥ - القوة الحافظة - الذاكرة، وهي قوة تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية - ونسبة القوة الحافظة إلى القوة الوهمية كنسبة الخيال إلى الحسّ

٢ - النفس الناطقة

أما النفس الناطقة - وهي خاصة بالإنسان وحده دون سائر الحيوان - فتقسم قواها إلى قوة عالمة، وقوة عاملة، وقوة نظرية، وقوة عملية

أما القوة النظرية فهي قوة من شأنها أن تطبيع بالصور

وأما القوة المحركة على أنها فاعلة فهي قوة تنبث في الأعصاب والعضلات، من شأنها أن تشنج العضلات، فتجذب الأوتار والرباطات إلى جهة المبدأ، أو ترخيها، أو تمدها طولاً، فتصير الأوتار والرباطات إلى خلاف جهة المبدأ

وأما القوة المدركة فتقسم قسمين - فإن منها قوة تدرك من خارج، ومنها قوة تدرك من داخل - والمدركة من خارج هي الحواس الخمس، وهي البصر، والسمع، والشم، والذوق، واللمس - وحاسة اللمس يمكن أن تكون جنساً لأربع قوى مثبتة معاً في الجلد - واحدة حاكمة في التضاد الذي بين الحار والبارد، والثانية حاكمة في التضاد الذي بين اليابس والرطب، والثالثة حاكمة في التضاد الذي بين الصلب واللين، والرابعة حاكمة في التضاد بين الخشن والأملس

والمحسوسات كلها تأتد صورها إلى آلات الحس وتطبع فيها، فتدركها القوة الحاسة. وهذا ظاهر في اللمس والذوق والشم والسمع - أما في البصر فقد طعن به خلاف هذا فظن قوم أن البصر قد يخرج منه شيء، فيلاقي البصر ويأخذ صورته من خارج، ويكون ذلك ابصاراً، وفي أكثر الأمر يسمون ذلك الخارج من العين شعاعاً - وأما المحققون فيقولون إن البصر - إذا كان بينه وبين البصر شفاف بالفعل، وهو جسم لا لون له، متوسط بينه وبين البصر - تأتد شبيهه بتأدي الألوان بتوسط الضوء إذا انعكس الضوء من شيء ذي لون فصيح بلونه جسماً آخر - وإن كان بينهما فرق بل هو أشبه بما يتخيل في المرأة^(٢) ويرهن ابن سينا على بطلان الظن الأول، وهو رأي افلاطون، بينما أرسطو يرى الرأي الثاني الذي أخذ به ابن سينا

وأما القوى المدركة من باطن - فيبعضها قوى تدرك صور المحسوسات، وبعضها قوى تدرك معاني المحسوسات ومن المدركات ما يدرك ويفعل معاً، ومنها ما يدرك ولا يفعل ومنها ما يدرك ادراكاً أولياً، ومنها ما يدرك ادراكاً ثانياً

والفرق بين ادراك الصورة وادراك المعنى أن الصورة هي الشيء الذي تدركه النفس الباطنة والحسّ الظاهر معاً، لكن الحسّ الظاهر يدركه أولاً ويؤديه إلى النفس، مثل ادراك الشاة

الا أنه رفيع جداً ، ليس مما يشترك فيه الناس كلهم^(٢).

٣ - ترتيب القوى في النفس

أما من حيث الترتيب فإنها يرنس بعضها بعضاً ويخدم بعضها بعضاً والعقل القدسي بمثابة رئيس لها يخدم الكل ، وهو الغاية القصوى ، ويظهر العقل المستفاد ، ويخدمه العقل بالملكة ، وآخره العقل الحيواني الذي يخدم العقل بالملكة بما فيه من الاستعداد

والعقل العملي يخدم جميع هذه ، على أساس أن العقل العملي يدبر العلاقة بالبدن من أجل تكميل العقل النظري وتزكيته

والوهم يخدم العقل العملي ويخدم الوهم قوتان قوة قبله هي جميع القوى الحيوانية ، وقوة بعده هي التي تحفظ ما أداه

والمنخلة تخدمها قوتان مختلفتا المآخذ: فالقوة النزوعية تخدمها بالانتباه لأنها تبعث على التحريك ، والقوة الخيالية تخدمها بقبول التركيب والفصل في صورها.

والقوة الخيالية تخدمها فطاسيا ، وفطاسيا تخدمها الحواس الخمس

والقوة النزوعية تخدمها الشهوة والغضب

والشهوة والغضب تخدمها القوة المحركة المثبتة في العضل.

والى ها هنا تنتهي القوى الحيوانية

والقوى الحيوانية بالجملة تخدمها النباتية وعلى رأس هذه توجد القوة المولدة ، وتخدمها النامية ، ثم الغاذية تخدمها جميعا ثم القوى الطبيعية الأربع وهي الهاضمة ، والماسكة ، والجاذبة ، والدافعة - تخدم القوة الغاذية

٤ - وحدة النفس

لكن النفس ذات واحدة ، رغم أن لها قوى كثيرة والنفس مبدأ هذه القوى كلها والنفس توجد مع البدن ، لكن حدودها ليس عن جسم ، بل عن جوهر هو صورة غير جسمية

المجردة عن المادة فإن كانت مجردة بذاتها ، فذاك ، وإن لم تكن ، فإنها تصيرها مجردة بتجريدتها إياها ، حتى لا يبقى فيها من علاقتي المادة شيء^(١).

ولتوضيح هذا التعريف نحدد معنى القوة أولاً فنقول ان القوة تقال على ثلاثة معان

١ - فيقال « قوة » للاستعداد المطلق الذي لا يخرج منه شيء الى الفعل ، كقوة الطفل على الكتابة.

٢ - ويقال قوة لهذا الاستعداد اذا بدأ يتحقق ولكن بمجهود ، مثل قوة الصبي - الذي نزع وعرف القلم والدواة وبسائط الحروف - على الكتابة

٣ - ويقال قوة لهذا الاستعداد اذا تم بالآلة ، وحدث مع الآلة أيضاً كمال الاستعداد ، بأن يكون له أن يفعل متى شاء ، بلا حاجة الى الاكتساب

والأولى تسمى قوة مطلقة وهيولانية ، والقوة الثانية تسمى قوة ممكنة ، والقوة الثالثة تسمى ملكة وربما سميت الثانية ملكة ، والثالثة كمال قوة

والقوة النظرية تنقسم بحسب قيمة القوى هذه

١ - فان كانت نسبتها الى الصور المجردة نسبة ما بالقوة المطلقة ، سميت عقلاً هيولانياً وهي موجودة لكل شخص من النوع الانساني ، وسميت هيولانية تشبيهاً لها بالهيولى الأولى التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور ، ولكنها موضوعة لكل صورة

٢ - وإن كانت تدرك بالمعقولات الأولى - وهي المقدمات التي يقع بها التصديق بداهة لا باكتساب ، مثل اعتقادنا أن الكل أعظم من الجزء وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية - سميت عقلاً بالملكة

٣ - وإن كانت الصور المعقولة حاضرة فيها تطالها وتعقلها بالفعل ، وتعقل أنها تعقلها ، سميت حينئذ عقلاً مستفاداً ، لأن الصور تكون حينئذ مستفادة من خارج

٤ - وإذا اشتد الاستعداد في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال الى كبير شيء والى تخريج وتعليم ، فإن هذا يسمى عقلاً قدسياً ، وهو من جنس العقل بالملكة ،

فكيف توجد في أبدان مختلفة وتنتسب إلى أفراد مختلفين ، وتستقل بمسؤوليتها وحسابها ؟ !

٥ - النفس لا تموت بموت البدن

ولا تقبل الفساد

ويقدر ابن سينا أن النفس « لا تموت بموت البدن ، ولا تقبل الفساد أصلاً ، أما أنها لا تموت بموت البدن ، فلأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر فهو متعلق به نوعاً من التعلق وكل تعلق بشيء نوعاً من التعلق ، فاما أن يكون تعلقه به تعلق المكافئ في الوجود ، واما أن يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود ، واما أن يكون تعلقه به تعلق المتقدم عليه في الوجود الذي هو قبله بالذات ، لا بالزمان » ثم يفحص هذه الفروق الثلاثة فيقول

١ - « فان كان تعلق النفس بالبدن تعلق المكافئ في الوجود - وذلك أمر ذاتي له ، لا عارض - فكل واحد منها مضاف الذات إلى صاحبه - فليس لا النفس ولا البدن بجوهر لكنها جوهران وان كان ذلك أمراً عرضياً ، لا ذاتياً ، فإذا فسد أحدهما بطل الآخر من الإضافة ، ولم تفسد الذات بفساده

٢ - وان كان تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود ، فالبدن علة للنفس في الوجود حيث أنه والعلة أربع ، فاما أن يكون البدن علة فاعلية للنفس معطية لها الوجود ، واما أن يكون علة قابلية لها بسبيل التركيب كالعناصر للأبدان ، أو بسبيل البساطة كالنحاس للفضة ، واما أن يكون علة صورية ، واما أن يكون علة كمالية - ومحال أن يكون علة فاعلية ، فان الجسم بما هو جسم لا يفعل شيئاً ، وانما يفعل بقواه ، ولو كان يفعل بذاته ، لا بقواه ، لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل ثم القوى الجسمانية كلها : اما أعراض ، واما صور مادية ومحال أن تنفذ الأعراض أو الصور القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها لا في مادة ، ووجود جوهر مطلق - ومحال أيضاً أن يكون علة قابلية - فقد بينا وبرهنا أن النفس ليست منطبعة في البدن بوجه من الوجوه ، فلا يكون إذن البدن متصوراً بصورة النفس ، لا بحسب البساطة ، ولا على سبيل التركيب ، بأن تكون أجزاء من أجزاء البدن تتركب وتنتزج تركيباً ما ومزاجاً ما ، فتنتطع فيها النفس - ومحال أن يكون علة صورية للنفس أو كمالية ، فان الأولى أن يكون الأمر بالعكس - فاذن ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية

ويشير ابن سينا إلى رأي أرسطو القائل بأن متعلق القوة النظرية هو القلب ، ومخالفته لأفلاطون في ذلك . لكنه يشكك في رأي أرسطو أيضاً ، ويرى أن متعلقها هو بجوهر غير جسمي ، من نوع الجواهر السماوية . بيد أنه لم يوضح هذا الرأي ^(١)

ويؤكد أيضاً في « عيون الحكمة » (ص ٤٦) أن « مدرك العقولات ، وهو النفس الانسانية ، جوهر غير مغالط للمادة ، يرى عن الأجسام ، منفرد الذات بالقوام والفعل »

والأنفس الانسانية متفقة في النوع والمعنى ذلك أن النفس قبل حلولها في البدن هي مجرد ماهية فقط ، وليس يمكن أن تغاير نفس نفساً بالعدد ، وإذا كانت ماهية فهي لا تقبل اختلافاً ذاتياً « ولا يجوز أن تكون واحدة الذات لاه إذا حصل بدنان حصل في البدين نفسان : فاما أن يكون نسمي تلك النفس الواحدة ، فيكون الشيء الواحد الذي ليس له عظم وحجم متضاه بالعدد - وهذا ظاهر البطلان بالأصول المتفرقة في الطبيعيات ، واما أن تكون النفس الواحدة بالعدد في بدين ، وهذا لا يحتاج أيضاً إلى كثير تكلف في إبطاله فقد صرح إذن أن النفس تحدث كلياً يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه ، ويكون البدن الحادث مملكتها وألئها ، ويكون في هيئة جوهر النفس الحادثة مع بدن ما ذلك البدن الذي استحق حدوثها من المبادئ الأولية - نزاع طبيعي إلى الاشتغال به ، واستعماله والاهتمام بأحواله والانجذاب إليه ، يخصها به ، ويصرفها عن كل الأجسام غيره بالطبع لا بوساطته . فلا بد أنها وجدت متشخصة ، وتلك الهيئات تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن ، ومناسبة لصلوح أحدهما للآخر ، وان خفي علينا تلك الحال وتلك المناسبة ، وتكون مبادئ الاستكمال متوقعة لها بوساطته وتزيد فيه بالطبع لا بوساطته .

وأما بعد مفارقة البدن فان الأنفس قد وجد كل واحد منها ذاتاً منفردة باختلاف موادها التي كانت ، وباختلاف أزمنة حدوثها ، واختلاف هيئاتها التي بحسب أبدانها المختلفة لا محالة بأحوالها ^(٢)

لكن لا يتضح من هذا النص بجلاء حل مشكلة هل انفس أفراد الناس مختلفة ، أو واحدة ؟ وإذا كانت واحدة ،

(١) راجع « النجاة » ص ١٩١ - ١٩٢

(٢) ابن سينا « النجاة » ص ١٨٤

إن النفس بسيطة بساطة مطلقة؟ أليس من يقول هذا يقول مقدماً أن النفس لا يفسد ، إذ البسيط لا يفسد ، والمركب وحده هو الذي يفسد ؟

لقد استخدم ابن سينا هنا البرهان الذي أقامه أفلاطون^(١) ، ولكن ليس له الحق في استخدامه لأنه لم يأخذ بالأساس الأفلاطوني لهذا البرهان ، وهو أن النفس مثال للمعنى الأفلاطوني لهذا اللفظ . لقد كانت مقدماته أرسطية ، ولكن نتائجها أفلاطونية ، وهذا خلط غير مقبول ها هنا . لكن هذا شاهد آخر على الوضع الذي وجد الفلاسفة الاسلاميون فيه أنفسهم في الترجيح بين أرسطو وبين أفلاطون

وأخيراً في باب النفس يبطل ابن سينا مذهب التناسخ ، وكان قد قال به أفلاطون

وابن سينا يفسد التناسخ على أس أن تميز الأبدان لتلقي النفوس بوجوب افاضة النفوس عليها من العلل المارقة ، وكل مزاج بدني يحدث ، يحدث معه نفس تحسه . فإذا فرضنا أن نفساً تناسختها أبدان ، كان للبدن المستنسخ نفسان أحدهما المستنسخة والثانية الحادثة معه . وكان حينئذ حيوان واحد نفسان وهذا محال ، لأن النفس هي التي تدبر البدن وتتصرف فيه ، وكل حيوان يشعر بشيء واحد يدبر بدنه ويتصرف فيه^(٢)

التصوف النظري

وقد توج ابن سينا مذهبه العقلي بتصوف نظري يتمثل في

١ - النمط التاسع من كتاب « الاشارات والتهيهات »

٢ - ثلاث قصص رمزية هي :

أ - رسالة « الطير » - نشرها ميرن في ليدن سنة ١٨٩٣

ب - « قصة سلامان وابسال » - طبعت في مجموعة بعنوان ابن سينا « تسع رسائل في الحكمة والطبيعات » ص ١٥٥ - ١٧٧ ، القاهرة سنة ١٩٠٨

ج - « حي بن يقظان » - نشرها ميرن ، ليدن سنة

١٨٨٩

٣ - وأما القسم الثالث وهو ان يكون تعلق النفس بالجسم تعلق المتقدم في الوجود . فاما ان يكون التقدم مع ذلك زمانياً ، فيستحيل ان يتعلق وجوده به وقد تقدمه في الزمان ، واما ان يكون التقدم في الذات ، لا في الزمان لأنه في الزمان لا يفارقه . وهذا النحو من التقدم هو أن تكون الذات المتقدمة كلياً توجد يلزم أن يستفاد عنها ذات المتأخر في الوجود ، وحينئذ لا يوجد هذا المتقدم في الوجود اذا فرض المتقدم قد عدم ، لا أن فرض عدم المتأخر أو جب عدم المتقدم ، ولكن لأن المتأخر لا يجوز أن يكون عدم الا وقد عرض أولاً بالطبع للمتقدم ما أعدمه ، فحينئذ عدم المتأخر . فليس فرض عدم المتأخر يوجب عدم التقدم . ولكن فرض عدم التقدم نفسه ، لأنه انما افترض المتأخر معدوماً بعد أن عرض للمتقدم أن عدم في نفسه . واذا كان كذلك ، فيجب أن يكون السبب المعدم يعرض في جوهر النفس ، يفسد معه البدن ، وأن لا يكون آلبة البدن يفسد بسبب تحسه ، لكن فساد البدن يكون بسبب تحسه من تغير المزاج أو التراكم . فباطل أن تكون النفس تتعلق بالبدن تتعلق المتقدم بالذات ثم يفسد البدن آلبة بسبب في نفسه . فليس إذن بينها هذا التعلق

واذا كان الأمر على هذا ، فقد بطلت أنحاء التعلق كلها . وبقي أن لا تعلق للنفس في الوجود بالبدن ، بل تعلقها في الوجود بالمبادئ الأخر التي لا تستحيل ، ولا تبطل

وأما أنها لا تقبل الفساد أصلاً - فأقول ان شيئاً آخر لا يعدم النفس آلبة . وذلك أن كل شيء من شأنه أن يفسد بسبب ما ، ففيه قوة أن يفسد ، وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى . ومحال أن تكون من جهة واحدة في شيء واحد - قوة أن يفسد وفعل أن يبقى . فان معنى القوة مغاير لمعنى الفعل ، وإضافة هذه القوة مغايرة لإضافة هذا الفعل ، لأن إضافة ذلك الى الفساد ، وإضافة هذا الى البقاء . فاذن لأمرين مختلفين في الشيء يوجد هذان المعنيان . فنقول ان الأشياء المركبة والأشياء البسيطة التي هي قائمة في المرتبة ، يجوز أن يجمع فيها فعل أن يبقى وقوة أن يفسد . وأما في الأشياء البسيطة المارقة الذات ، فلا يجوز أن يجمع هذا الأمران .

ولا كانت النفس بسيطة بساطة مطلقة فانها لا تقبل الانقسام الى قوة أن يفسد وفعل أن يبقى . فواضح من هذا أن جوهر النفس ليس فيه قوة أن يفسد . وبان إذن أن النفس لا تفسد آلبة

والبرهان ها هنا فيه مصادرة على المطلوب ، لأن من قال

(١) رابع كتابا وأفلاطون ص ١٩٥ ، ط ٤ سنة ١٩٦٤ ، القاهرة .

(٢) شرح الطوسي على « الاشارات والتهيهات » ص ٧٧٩ ، القاهرة سنة ١٩٥٨ ،

دار المعارف - رابع الفصل الخامس بأطال التناسخ في « المعاد » ص ١٨٩

« العارفين » ، وقد خصهم بالنمط التاسع من « الاشارات والتنبهات » وهذا الباب أجل ما في هذا الكتاب كما يقول فخر الدين الرازي في شرحه عليه « فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيباً ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه فيه من بعده » والحق ان ابن سينا في هذا النمط قد حلق تحقيقات صوفية رائعة ، وان كان من الصعب ربطها بسائر مذهب العقلي المشائي الصريح

يقول ابن سينا

« ان للعارفين مقامات ودرجات يَخْصُونُ بها وهم في حياتهم الدنيا ، دون غيرهم ، فكأنهم وهم في جلايب من أبدانهم قد نضروا وتحَرَّوْا عنها الى عالم القدس ولهم أمور خفية ، وأمور ظاهرة عنهم يستكبرها من ينكرها ، ويستكبرها من يعرفها ونحس نقصها عليك » (٢)

يعني أن للعارفين وان كانوا لا يزالون في أبدانهم ، فانهم كما لو كانوا خلَعُوا أبدانهم جانباً - كما يقول أفلوطين في «التساعات» - وخلَصَتْ نفوسهم الى عالم القدس ، ولهم أمور خفية هي مشاهداتهم لما يعجز عن مشاهدته سائر الناس ، وأمور ظاهرة ، هي ما يختصون به من كرامات ، لا يقر بها من لا يدركها ، اما من يعرفها فيقدرها تقديراً كبيراً .

ثم يشير بعد ذلك اشارة رمزية غريبة فيقول « واذا فرغ سمعك فيها بقرعه ، ويرد عليك فيها يسمعه ، قصة لسلامان وأبسال - فاعلم أن سلامان مَثَلُ ضرب لك ، وأن أبسال مثل ضرب لدرجتك في العرفان ، ان كنت من اهله ثم حل الرمر ، ان اظقت »

ويشرح نصير الدين الطوسي قصة سلامان وأبسال هذه فيقول انه وقعت له قصتان لسلامان وأبسال . « احدهما - وهي التي وقعت أولاً الي - ذكر فيها انه كان في قديم الدهر ملك ليونان والروم ومصر وكان يصادفه حكيم ، فتح ، بتدبيره له ، جميع الأقاليم وكان الملك يريد ابناً يقوم مقامه ، من غير أن يباشر امرأة - فندّر الحكيم حتى تولد من نطفته ، في غير رحم امرأة ، ابن له ، وسماه « سلامان » وأرضته امرأة اسمها « أبسال » ، وريته وهو ، بعد بلوغه ، عشقها ولازمها وهي دعت الى نفسها والى الالتذاذ بمعاشرتها

ونهاه أبوه عنها وأمره بمفارقتها فلم يطمعه وهربا معا

١ - العشق والشوق

الأول هو أجل مَبْتَهَج ، لانه مَبْتَهَج بذاته ، وهو أشد الأشياء ادراكاً لأشد الأشياء كمالاً وهو بريء عن طبيعة الامكان والعدم اللذين هما منبعا الشر

والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما .

والشوق هو الحركة الى تميم هذا الابتهاج حين تكون الصورة المشوقة حاضرة من وجه ، غائبة من وجه آخر فهو نقص لا يليق بالكمال الحقيقي الذي هو كمال الأول

ولهذا فان الأول يوصف بالعشق ، ولا يوصف بالشوق لانه لا يمكن أن يغيب عنه شيء .

الأول عاشق لذاته ، وممشوقه هو ذاته ومن ذاته ، كما أنه معشوق من أشياء غيره بحسب ادراك الغير له

« ويتلو المبتهجون به وبذواتهم ، من حيث هم مَبْتَهَجُونَ به ، وهم الجواهر العقلية القدسية - وليس ينب الى الأول الحق ولا الى التالين مِنْ خُلَص أوليائه القديسين شوق

وبعد هاتين المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين : فهم ، من حيث هم عشاق ، قد نالوا نيلاً ما ، فهم ملتذون . ومن حيث هم مشتاقون ، فقد يكون لأصناف منهم أدنى ما .

والنفوس البشرية ، اذا زالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا ، كان أجل أحوالها أن تكون عاشقة مشتاقة ، لا تخلص عن علاقة الشوق ، اللهم الا في الحياة الأخرى

ويتلو هذه النفوس نفوس أخرى بشرية ، مترددة بين جهنم الربوبية ، والسفالة على درجاتها ثم يتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة » (٣)

وهكذا أثبت ابن سينا العشق للجواهر العاقلة ، والشوق لبعضها ، ونَبّه على ثبوتها لباقي النفوس والقوى الجسمانية

٢ - مقامات العارفين

وبعد هذا التمهيد يتكلم ابن سينا عن احوال اهل الكمال من النوع الانساني ، وهو يسميهم ها هنا باسم

وراء بحر المغرب انغماسهما بالشوق مع الحرمان وهما متلاقيان: بقاء ميل النفس، مع فتور القوي عن أفعالها بعد سن الانحطاط ورجوع «سلامان» لأبيه التفتن للكمال، والندامة على الاشتغال بالباطل والقائه نفسيهما في البحر تورطهما في الهلاك أما البدن فلانحلال القوي والمزاج، وأما النفس فلمشايعتها إياه وخلاص «سلامان» بقلؤه بعد البدن وإطلاعه على صورة «الزهرة» التذاهد بالابتهاج بالكمالات العقلية وجلوسه على سرير الملك وصوله إلى كماله الحقيقي والحرمان الباقين على مرور الدهر الصورة والمادة الجسميتين.

فهذا تأويل القصة «وسلامان» مطابق لما عني الشيخ وأما «إيسال» فغير مطابق، لأنه أراد به درجة العارف في العرفان، فها هنا مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال، فهذا الوجه ليست هذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ. وذلك يدل على قصور فهم واضعها عن الوصول إلى فهم غرضه منها.

وتعليق الطوسي الأخير هذا ليس وجيهاً، لأن المفصود منها هو الصراع بين النفس الناطقة الكاملة، وبين النفس الشهوانية و«سلامان» يمثل الأولى، و«إيسال» تمثل الثانية أدق تمثيل فلماذا يريد الطوسي أن يفهم من كليهما أنه يدل على درجة العارف في العرفان، وأن كليهما من العارفين الكاملين؟!

ثم كيف يقول الطوسي نفسه إن هذه القصة نقلها حين ابن اسحق من اليوناني إلى العربي، وقد عاش قبل ابن سينا بقرن ونصف، ثم يزعم بعد ذلك أنها «تدل على قصور فهم واضعها عن الوصول إلى فهم غرضه منها» - غرض من؟ غرض ابن سينا؟ وكيف وهي سابقة عليه على الأقل بأكثر من مائة وخمسين سنة؟! لهذا لا نفهم كيف وقع نصير الدين الطوسي في هذه الزلة.

ثم يسوق نصير الدين الطوسي القصة الثانية فيقول: «وأما القصة الثانية - وهي التي وقعت إلى بعد عشرين سنة من تمام الشرح - فهي منسوبة إلى الشيخ (= ابن سينا)، وكأنها هي التي أشار الشيخ إليها، فإن أبا عبيد الجوزجاني أورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر «قصة سلامان وإيسال»: له.

وحاصل القصة: أن «سلامان» و«إيسال» كانا أخوين شقيقين. وكان إيسال أصغرهما سناً وقد تربى بين يدي

إلى ما وراء بحر المغرب وكان للملك آلة يطلع بها على الأقاليم وما فيها ويتصرف في أهلها فأطلع بها عليهما، ورق لها، وأعطاهما ما عاشا به، وأهلها مئة

ثم إنه غضب من تمادي «سلامان» في ملازمة المرأة فجعلها بحيث يشتاق كل إلى صاحبه ولا يصل إليه مع أنه يراه فتعذبا بذلك وفطن سلامان به، ورجع إلى أبيه معتذراً ونهه أبوه عن أنه لا يصل إلى الملك الذي رشح له، مع عشقه «إيسال» الفاجرة والقه لها

فأخذ «سلامان» و«إيسال» كل منهما يد صاحبه، وألقيا نفسيهما في البحر فخلصته روحانية الماء بأمر الملك، بعد أن أشرف على الهلاك

وغرقت «إيسال» واغتم «سلامان» ففرع الملك إلى الحكيم في أمره فدعاه الحكيم وقال أطلني، أوصل إيسال إليك

فأطاعه وكان يريه صورتها، فينسى بذلك رجاء وصالها، إلى أن صار مستعداً لمشاهدة صورة «الزهرة»، فأراها الحكيم له بدعوته لها فشغفته حياً وبقيت معه ابداً ففر عن خيال «إيسال»، واستعد للملك سبب مفارقتها، فجلس على سرير الملك

وبنى الحكيم الهرمين، بإعانة الملك واحد للملك، وواحد لنفسه ووضعت هذه القصة، مع جتبهما، فيها ولم يتمكن أحد من إخراجها، غير أرسطو، فانه أخرجهما بتعليم أفلاطون، وسد الباب

وانتشرت القصة، ونقلها حين من اسحق من اليوناني إلى العربي

ويعلق الطوسي على هذه القصة فيقول

وهذه قصة اخترعها أحد من عوام الحكماء، ينسب كلام الشيخ إليه، على وضع لا يتعلق بالطبع، وهي غير مطابقة لذلك، لأنها تقتضي أن يكون الملك هو العقل الفعال، والحكيم هو الفيض الذي يفيض عليه مما فوقه، و«سلامان» هو النفس الناطقة، فانه أفاضها من غير تعلق بالجسمانيات، و«إيسال» هي القوة البدنية الحيوانية التي بها تستكمل النفس وتألفها وعشق «سلامان» لـ «إيسال»

ميله إلى اللذات البدنية. ونسبة «إيسال» إلى الفجور: تعلقها بغير النفس المتعينة بمادتها، بعد مفارقة النفس وهربها إلى ما

ثم واطأت^(١) المرأة طابخه وطاعمه ، وأعطتهما مالا ، فسقياه السهم

وكان صديقاً كبيراً: نسباً ، وعلماً ، وعملاً

واغتم من موته أخوه ، واعتزل ملكه ، وفوض (الأمر) إلى بعض معاهديه وناجى ربه ، فأوحى إليه جلية الحال فسقى المرأة والطابخ والطاعم - ثلاثتهم - ما سقوا أخاه ، ودرجوا^(٢)

فهذا ما اشتملت عليه القصة

وتأويله أن «سلامان» مثل النفس الناطقة.

وهـ «إسبال» مثـل للعقل النظري المتروك إلى أن حصل عقلاً مستفاداً ، وهو درجته في العرفان إن كان يتروى إلى الكمال.

وامرأة «سلامان» القوة البدنية الأمانة بالشهوة والغضب ، المتحدة بالنفس ، صائرة شخصاً من الناس

وعشقها لـ «إسبال» : ميلها إلى تسخير العقل ، كما سخرت سائر القوى ، ليكون مؤمراً بها في تحصيل ما ربتها الغاية

واباؤه انجذاب العقل إلى عالمه

وأختها التي ملكتها القوة العملية ، المسماة بالعقل العملي ، المطيع للعقل النظري ، وهو النفس المطمئنة

وتليها نفسها يدل أختها تسويل النفس الأمانة مطالبتها الخفية ، وترومها على أنها مصالح حقيقة

والبرق اللامع من الغيم المظلم هو الخطفة الإنسية التي تستع في أثناء الاشتغال بالأمور الغائية ، وهي جذبة من جذبات الحق

وإزعاجه للمرأة اغراض العقل عن الهوى

وفتحه البلاد لأخيه اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت ، وترقيتها إلى العالم الإلهي ، وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها في مصالح بدنها ، وفي نظم أمور المنازل والمدن ولذلك سماه بـ «أول ذي قرنين» فإنه لقب لمن كان يملك الخافقين

(١) ان: انتفت معها في مؤامرة

(٢) = ملكوا

أخيه. ونشأ صحيح الوجه، عاقلاً، متادياً، عالماً، عفيفاً، شجاعاً، وقد عشقته امرأة «سلامان» وقالت لـ «سلامان»: اخلطه بأهلك ليتعلم منه أولادك. فأشار عليه سلامان بذلك، وأبى إسبال عن مخالطة النساء. فقال له سلامان: إن امرأتك لك بمنزلة أم. فدخل عليها، وأكرمتها، وأظهرت عليه - بعد حين - في خلوة - عشقها له. فانتقبض إسبال من ذلك ودرت أنه لا يطاوعها.

فقال لسلامان زوج أخاك بأختي ، فأملكه بها وقالت لأختها إني ما زوجتك بإسبال ليكون لك خاصة دوني ، بل لكي أسألك فيه . وقالت لإسبال ان أختي بكر حية ، لا تدخل عليها نهراً ، ولا تكلمها إلا بعد أن تستأنس بك

وليلة الزفاف ، باتت امرأة سلامان في فراش أختها ودخل إسبال عليها فلم تملك نفسها ، فبادرت تضم صدرها إلى صدره . فارتاب إسبال وقال في نفسه إن الأبيكار الحفريات لا يفعلن مثل ذلك

وقد تَعَثَّتْ السماء في الوقت بغيم مظلم فلاح فيه برق ، أبصر بضوئه وجهها ، فأزعجها (= طردها) ، وخرج من عندها ، وعزم على مفارقتها

وقال لسلامان إني أريد أن أفتح لك البلاد ، فإني قادر على ذلك . وأخذ جيشاً وحارب أمماً ، وفتح البلاد لأخيه برأً وبحراً ، شرقاً وغرباً ، من غير منة عليه . وكان أول ذي قرنين استولى على وجه الأرض

ولما رجع إلى وطنه وحسب أنها نسيت ، عادت إلى المعاشقة ، وقصدت معانفته ، فأبى وأزعجها (= طردها)

وظهر لهم عدو فوجه سلامان إسبال إليه في جيوشه وفرقت المرأة في رؤساء الجيش أموالاً ليرفضوه (= يتخللوا عنه) في المعركة ففعلوا ، وظفر به الأعداء ، وتركوه جريحاً وبه دماء ، وحسبه ميتاً فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش ، وألقته حلمة ثديها ، واعتنى بذلك ، إلى أن انتعش وعوفي

ونرجع إلى سلامان وقد أحاط به الأعداء وأذلوه ، وهو حزين من فقد أخيه . فادركه إسبال وأخذ الجيش والعدة ، وكر على الأعداء ويندهم وأسر عظيمهم ، وسوى الملك لأخيه

الذي وضعه تلميذه أبو عبد الجوزجاني أنه ذكر من بين مصنفات ابن سينا « قصة سلامان وأيسال » له - أي لابن سينا - غير أننا لم نجد في فهرست أبي عبد الجوزجاني لكتب ابن سينا ، كما أورده البيهقي ^(٢) (المتوفى سنة ٥٦٥ هـ) والفطفي ^(٣) وابن أبي أصيبعة - أي ذكر « قصة سلامان وأيسال » من بين فهرست أبي عبد الجوزجاني فهل هذا الفهرست كما أورده هذه المصادر الثلاثة ناقص ؟

٢ - سنرى - حين الكلام عن « قصة حي بن يقظان » لابن طفيل أن ابن طفيل يجعل سلامان وأيسال من سكان جزيرة قريبة من الجزيرة التي ولد بها حي بن يقظان ، ثم بصورهما بعد ذلك تصويراً بعيداً عن التصوير الوارد في قصة ابن سينا كما أوردها الطوسي . ولهذا فإن كلام ابن طفيل لا يفيدنا شيئاً فيما يتعلق بحقيقة قصة « سلامان وأيسال » كما تصورها ابن سينا . ولهذا ليس علينا إلا الاعتماد على ما ذكره الطوسي في شرحه على « الإشارات والتنبيهات » وأوردناه بنصه

أحوال العارفين

ولتوضح من هو « العارف » يضع ابن سينا تمحيظات مهمة بين طلاب الحق

فيميز بين العارف والزاهد والعابد

أ - فالزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطبائنها

ب - والعابد هو المواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما

ج - وأما العارف فهو المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت ، مستديماً لشروق نور الحق في سره

والعارف « يريد الحق الأول لا شيء غيره ، ولا يؤثر شيئاً على عرفائه وتعبده له فقط ، ولأنه مستحق للعبادة ، ولأنها نسبة شريفة إليه - لا لرغبة أو رهبة ، وإن كانتا ، فيكون المرغوب فيه أو المرهوب منه هو الداعي ، وفيه المطلوب ، ويكون الحق ليس الغاية ، بل الوسيلة إلى شيء غيره هو

ورفض الجيش له انقطاع القوى الحسية ، والخيالية ، والروحية - عنها عند عروجها إلى الملا الأعلى ، وتطور تلك القوى لعدم التفاته إليها

وتغذيته بلبن الوحش : إفاضة الكمال إليه عما فوقه من المفارقات لهذا العالم

واختلال حال سلامان لفقده إيسال اضطراب النفس عند إهمالها تدبيرها ، شغلاً بما تحتها

ورجوعه إلى أخيه التفات العقل إلى انتظام مصالحه في تدبيره البدن

والطابخ هو القوة الغضبية المشتعلة عند طلب الانتقام

والطاعم هو القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج إليه البدن

وتواطؤهم على هلاك « إيسال » إشارة إلى اضمحلال العقل في أرذل العمر ، مع استعمال النفس الأمارة إياهما ، لزيادة الاحتياج بسبب الضعف والعجز

واهلاك « سلامان » إياهم ترك النفس استعمال القوى البدنية ، آخر العمر ، وزوال هيجان الغضب والشهوة ، وانكسار غاذيتها .

واعتزله الملك وتفويضه إلى غيره انقطاع تدبيره عن البدن ، وصيرورة البدن تحت تصرف غيره

وهذا التاويل مطابق لما ذكره الشيخ (= ابن سينا) وما يؤيد هذه القصة أنه ذكر في رسالة « في القضاء والقدر » قصة « سلامان وإيسال » ، وذكر فيها حديث لعنان البرق من الغيم المظلم الذي أظهر له « إيسال » وجه امرأة « سلامان » حتى أعرض عنها

فهذا ما أنصح لنا من أمر هذه القصة وما أوردت القصة بعبارة الشيخ ، لئلا يطول الكتاب ^(١)

ونلاحظ على ما أورده نصير الدين الطوسي في شرحه هذا من كلام على « قصة سلامان وإيسال » ما يلي

١ - أولاً أنه يقول أنه وجد في فهرست مؤلفات ابن سينا

(٢) البيهقي . « نكتة صواب الحكمة » ص ٥٩ - ٦٠ ، دمشق سنة ١٩١٦ .

(٣) الفطفي . « أخبار العلماء بأخبار الحكماء » شرة لبرت ، سنة ١٩٠٣ .

(٤) ابن أبي أصيبعة . « معيون الأساء في طبقات الأطباء » ص ٤٤٠ ، بيروت سنة ١٩٦٥

(١) ابن سينا « الإشارات والتنبيهات » مع شرح نصير الدين الطوسي ص ٧٩٣ - ٧٩٩ القاهرة سنة ١٩٥٨ - وقد صححنا النص في كثير من المواضع

الغاية ، وهو المطلوب دونه ^(١).

ومعنى هذا الكلام أن العارف تتعلق إرادته بالحق لذات الحق ، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه ، إلا الحق ، إذ الحق مؤثر على عرفان العارف ، وذلك لأن غير العارف يؤثر شيئاً غير الحق وهو نيل الثواب والنجاة من العقاب أما العارف فلا يتعلق إلا بالحق وحده دون أي هدف آخر

أما من يجعل الحق واسطة في تحصيل شيء ، فإنه لم يطعم لذة البهجة به ، وما مثله بالقياس إلى العارفين إلا كمثل الصبيان بالقياس إلى المختنين . وزهد غير العارف زهد على كره ، فعل الرغم من أنه في صورة الزاهد إلا أنه أحرص الخلق على اللذات الحسية ، « فإن التارك شيئاً ليشأجل أضعافه أقرب إلى الطمع منه إلى القناعة » كما قال الطوسي في شرحه ^(٢) « ولما بعد الله تعالى وطبعه ، ليخوله في الآخرة شبعه منها ، فيبعث إلى مطعم شههي ، وشرب هنيئ ، ومنكح بهي » أما العارف وهو المستبصر بهداية القدس في شجون الإيثار ، فقد عرف اللذة الحق ، وولى وجهه سمتها « كما قال ابن سينا . ^(٣)

وأولى درجات حركات العارفين الإرادة ، وهي « ما يغتري المستبصر باليقين البرهاني ، أو الساكن النفسي إلى العقد الإيماني - من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى ، فيتحرك سيره إلى القدس ، لينال من روح الاتصال وما دامت درجته هذه ، فهو مرید »

والمرید يحتاج إلى الرياضة « والرياضة متوجهة إلى ثلاثة أغراض

الأول تنحية ما دون الحق عن مسنن الإيثار ^(٤)

والثاني تطويع النفس الأتارة - للنفس المطمئنة ، لتجذب قوى التخيل والوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسي ، منصرفة عن التوهمات المناسبة للأمر السفلي

والثالث تطويع السر للنتية

والأول يعين عليه الزهد الحقيقي

والثاني تعين عليه عدة أشياء العبادة المشفوعة بالفكرة ، ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما نحن به من الكلام موقع القبول من الأوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل ذكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد وأما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف ، والعشق العفيف الذي يأمر فيه شمائل المشوق وليس سلطان الشهوة « (الكتاب نفسه ص ٨٢٠ - ٨٢٧)

فرياضة النفس هي نهبها عن هواها ، وصرفها إلى طاعة مولاهم وذلك بالاتينات إلى الحق الأول وحده لتقطع إليه ، وتنصرف عما عداه ، فيصير ذلك ملكة لها لأن الغرض النهائي من الرياضة هو نيل الكمال الحقيقي ، بيد أن ذلك يتوقف على حصول الاستعداد لذلك ، وزوال الموانع داخلية كانت أو خارجية فالرياضة تنجبه إلى إزالة الموانع الخارجية ، وتطويع النفس الأتارة بالسوء لسلطان النفس المطمئنة ، حتى يتحول التخيل عن الجانب السفلي إلى الجانب القدسي ، ثم تطويع السر للنتية بمعنى تمهية باطن النفس كي تمثل فيه الصور العقلية بسرعة ، وينفعل عن الأمور الالهية المهيبة للشوق والوجد بسهولة وبما يعين المرید على ذلك العبادة المقرونة بالفكر ، والألحان التي ترقق النفس فتصرفها عن استعمال القوى الحيوانية ، والكلام الواعظ أي الذي يفيد النفس التصديق بما يبغى أن يفعل ، خصوصاً إذا اقترن بكون القائل ذكياً ، بليغ العبارة ، رخيخ الصوت ويعين على تطويع السر للنتية الفكر اللطيف ، والعشق العفيف الذي يجعل النفس لينة رقيقة ذات وجد ، معرضة عما سوى المشوق ، لا سلطان للشهوة عليها

فلذا ما ترقى المرید في رياضته حتى يبلغ حداً معيناً « عنت له خلصات من اطلاع نور الحق عليه ، لذينة كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه - وهو المسمى عندهم أوقافاً .

وكل وقت يكتنفه وجدان وجد إليه ، ووجد عليه لأن الأول حزن في استبطاء الوجد ، والآخر أسف على فواته .

ثم انه لتكثر عليه هذه الغواشي ، اذا آمن في الارتياض

ثم انه ليوغل في ذلك حتى يشاء في غير الارتياض فكلمها لمع منه شيئاً ، عاج منه إلى جناب القدس ، يتذكر من أمره أمراً ، فغشي غاش ، فيكاد يرى الحق في كل شيء .

(١) ابن سينا : « الانوار والتنهيات » ص ٨١٠ - ٨١٥ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٨١٧ ، هامش .

(٣) الكتاب نفسه ص ٨١٨ .

(٤) مسنن الإيثار : طريقة التصصيل والاحتياط

ولعله الى هذا الحد تستعمل عليه غواشييه ، ويزول هو عن سكيته ، فينتبّه جليسه لاستيفازه (= لاستنباهه) عن قواره

ولخلص الطوسي هذه الدرجات كلها في نسج الثلاثة الأولى منها تشتمل على مراتب بداية السلوك وهي أول الاتصال ، ويسمى به الوقت ، ، التمكن ، بحيث يحصل في غير حال الارتياض ، الاستقرار الذي يزول معه الاستقرار

والثلاثة التي بعدها تشتمل على مراتب وسطى هي ازدياد الاتصال ، وقد عبر عنه بصورة الوقت ثانية ، وتمكن هذه الحال حتى يلتبس أثر الحصول بأثر عدم الحصول ، واستقرارها بحيث يحصل متى شاء ، لا في وقت دون وقت .

والثلاثة الأخيرة تشتمل على مراتب المتتهى ، وهي حصول الاتصال مع عدم المشية ، واستقراره مع عدم الرياضة ، وثبوته مع عدم ملاحظة النفس .

ثم ان ابن سينا بعد أن فرغ من ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجات الوصول ، أراد أن ينبّه على نقصان جميع الدرجات قبل درجة الوصول

ويستهي إلى تقرير حقيقة العرفان ، فيقول إن العرفان مبتلى من تفریق ، ونقص ، وترك ورفض أما التفریق فمن ذات العارف وما عسى أن يشغله عن الحق ، أما النقص فاطرّاح الشواغل . أما الترك فالتخلص من الشواغل ابتغاء توخي الكمال لأجل ذاته . وأما الرفض فهو أن يرفض ذاته بالكلية .

وتلك درجات التزكية

ويتلوها بدرجات التحلية « وبيان درجاتها بالاجمال - كما يشرح الطوسي - أن العارف اذا انقطع عن نفسه ، واتصل بالحق ، رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات ، وكل علم مستغرق في علمه الذي لا يعز عنه شيء من الموجودات ، وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي يمتنع أن يتأثر عليها شيء من الممكنات : بل كل وجود ، وكل كمال وجود فهو صادر عنه ، فائض من لدنه - صار الحق حيث يشاء الذي به يبصر ، وسمعه الذي به يسمع ، وقدرته التي بها يفعل ، وعلمه الذي به يعلم ، ووجوده الذي به يوجد . فصار العارف حينئذ متخلفاً بأخلاق الله تعالى بالحقيقة . وهذا معنى قوله : « العرفان ممن في جميع صفات » : هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق . ثم انه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات وما يجري مجراها : متكررة بالقياس إلى الكثرة ،

ولعله الى هذا الحد تستعمل عليه غواشييه ، ويزول هو عن سكيته ، فينتبّه جليسه لاستيفازه (= لاستنباهه) عن قواره

فاذا طالت عليه الرياضة ، لم تستغزه غائية ، وهدى للتلبس فيه «^(١) وذلك أنه اذا باغته الأمر العظيم « فقد تستغزه لكون الناس غافلة عن هجومه غير متأهبة له ، فينهزم دفعة أما اذا توالى ، واستمر إلف الانسان به ، زال عنه الاستغزاز ، لأن النفس قد تأهبت لتلقيه ، اذ هي متوقفة لعوده . والعارف يتكرر من نفسه الاستغزاز المذكور ، لاستكافه عن الترائي بالكمال فلذلك يؤثر كتمان ما يرد عليه ، ويستعمل التلبس فيه « كما شرح الطوسي .^(٢)

لكن السالك تبلغ به الرياضة بعد ذلك « مبلغا ينقلب له وقته سكية فيصير المخطوف مألوفاً ، والوميض شهاباً بيناً ، وتحصل له معارف مستقرة ، كأنها صلبة مستمرة ، ويستمتع فيها بهيجته فاذا انقلب عنها ، انقلب خسران أسفاً ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغلغل في هذه المعرفة ، قل ظهوره عليه ، فكان هو - وهو غائب - حاضراً ، وهو ظاهر مقيماً ولعله الى هذا الحد انما يتيسر له هذه المعرفة أحياناً ، ثم يتدرج الى أن تكون له متى شاء . ثم انه يتقدم هذه الرتبة ، فلا يتوقف أمره الى مشيئته ، بل كلما لاحظ شيئاً لاحظ غيره ، وان لم تكن ملاحظته للاعتبار فيسبح له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق ، يستقر به ويحتفّ حوله الغافلون »

واذا تمت رياضته واستغنى عنها لبلوغه مطلوبه وهو الاتصال الدائم بالحق ، « صار سرّه مرآة مجلوة ، معاذيا بها شطر الحق ، ودّرت عليه اللذات العلّ ، وفرج بنفسه لما بها من أثر الحق ، وكان له نظر الى الحق ، ونظر الى نفسه ، وكان بعد متردداً ، بسبب انجذاب نظره مرة الى الحق ، ومرة الى ذاته المبتهجة بالحق

« ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط « - أي لا يرى ما سوى الله ، وهنا تتم الغيبة عن النفس « وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة ، لا من حيث هي بزيتها . وهناك يحق الوصول « - أي أن ملاحظته لنفسه بالمجاز ، لا بالحقيقة ، لأنه متوجه بكلية الى الحق

(١) ابن سينا « الاشارات والنبهات » ص ٨٢٨ - ٨٢٩

(٢) الكتاب نفسه هامش ص ٨٣٠

وجود ، وكيف لا ، وهو بمنزل عن محبة الباطل !
وصفاح للذنوب ، وكيف لا ، ونفس أكبر من أن
تجرحها ذات بشرا .

ونساء للأحفاد ، وكيف لا ، وذكره مشغول بالحق !
العارفون قد يختلفون في المسم ، بحسب ما يختلف فيهم
من الخواطر ، على حكم ما يختلف عندهم من دواعي العسر

وربما استوى عند العارف الكشف^(٢) ، والترف بل
ربما أثر الكشف وكذلك ربما استوى عنده النض والعطر ، بل
ربما أثر النض ، وذلك عندما يكون الهاجس بباله ، استحغار ما
خلا الحق

وربما أصفى الى الزينة ، وأحب من كل جنس عيقله ،
وكره الخداج والسقط ، وذلك عندما يعتبر عادته من صحة
الأحوال الظاهرة

فهو يرتاد البهاء في كل شيء ، لانه مزينة حظوة من
العناية الأولى ، وأقرب الى أن يكون من قبيل ما عكف عليه
بهواه

وقد يختلف هذا في عارفين ، وقد يختلف في عارف
بحسب وقتين .

والعارف ربما ذهل فيما يصار به اليه ، ففعل عن كل
شيء ، فهو في حكم من لا يكلف وكيف ، والتكليف لمن يعقل
التكليف حال ما يعقله ، ولمن اجترح (= كسب) بخطيئته ان
لم يفعل التكليف ؟ !

وذلك لأن العارف ربما ذهل - كما بشرح الطوسي - في
حالة اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم ، ففعل عن كل ما في
هذا العالم ، وصدر عنه إخلال بالتكاليف الشرعية فهو لا
يصير بذلك متأنياً ، لانه في حكم من لا يكلف ، لان التكليف
لا يتعلق إلا بمن يعقل التكليف ، في وقت تعقله ذلك ، أو بمن
يتأثم بترك التكاليف ، ان لم يكن يعقل التكليف ، كالتائبين
والخافقين ، والصبيان الذين هم في حكم المكلفين .

ويختتم ابن سينا هذه الصفحات الملتبته بشروط من
جنبات القدس بقوله

(٢) نفث الرجل اذا لوت الشمس أو الفجر ، فغير وأصابه نفث

والمغتطف الذي يسلخ بالوقت والمرفق النض ضد العطر عيقل كل
شيء أكثره . المحتاج : القصان السقط ربي . الناع .

متحدة بالقياس إلى مبدئها الواحد . فإن علمه الذاتي هو بعينه
قدرته الذاتية ، وهي بعينها إرادته ، وكذلك سائرهما ، إذ لا
وجود ذاتياً لغيره : فلا صفات مغايرة للذات ، ولا ذات
موضوعة بالصفات ، بل الكل شيء واحد ، كما قال عز من
قائل : « إنما الله إله واحد فهو لا شيء غيره ، وهذا معنى
قوله : « فتنه إلى الواحد » . وهناك لا يبقى واصف ولا
موصوف ، ولا سالك ولا مسلوک ، ولا عارف ولا معروف ،
وهو مقام الوقوف^(١)

ثم يبلغ ابن سينا أوج التمجيد للعارف بعبارات تخلق في
سماء الوجد الصوفي مما لا نكاد نجد له مثيلاً عند أكابر الصوفية
الواصلين ، مع أن سلوك ابن سينا في الحياة على الضد تماماً من
سلوك الصوفية السالكين ، وذلك في الفصول من ٢١ الى ٢٧
من هذا لمنط التاسع من « الاشارات والتهيهات »

يقول ابن سينا

« العارف هتّ بشّ ، بّسام ، يّجّل الصغير من
تواضعه ، كما يّجّل الكبير ، وينبسط من الخامل ، مثلما ينبسط
من النبیه

وكيف لا يهش ، وهو فرحان بالحق ، وبكل شيء فانه
يرى منه الحق ؟ !

وكيف لا يوسّي ، والجميع عنده سواسية ؟ !

العارف له أحوال لا يمتثل فيها الممس من الخفيف ،
فضلا عن سائر الشواغل الخالجة وهي في أوقات انزعاجه بسرّه
الى الحق ، اذا تاح حجاب من نفسه ، أو من حركة سرّه قبل
الوصول فاما عند الوصول فاما شغل له بالحق عن كل
شيء ، واما سعة للجانبين بسعة القوة وكذلك عند
الانصراف في لباس الكرامة فهو أمش خلق الله بيهجته .

العارف لا يعينه التجسس والتحسس ، ولا يستهويه
الغضب عند مشاهدة المنكر ، كما تغريه الرحمة فانه مستبصر
بسرّ الله في القدر

واذا أمر بالمعروف ، أمر برفق ناصح ، لا يعنف مغير .
واذا جهم (= عظم) المعروف ، فرما غار عليه من غير أهله

العارف شجاع ، وكيف لا وهو بمنزل عن تقية الموت ؟

(١) من شرح الطوسي عل « الاشارات والتهيهات » ص ٨٣٩ - ٨٤١ هامش

طُفَيْل القيسي . فكانه يرجع إذن إلى أصل عربي خالص هو بنو قيس ، قيس بن عيلان بن مُضَر من العرب المستعربة الشمالية . وينسب أيضاً فيقال الأندلسي ، والقروطي ، والأشبيلي ، ويكنى أحياناً - وهو الأقل - أبو جعفر

الخلاصة

« جلّ جناب الحق عن أن يكون شريعة^(١) لكل وارد ، أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد^(٢) » ، « أما أقل عدد الواصلين إلى الحق !

ولد في وادي آش ، وتسمى اليوم Guadix على مسافة ٥٧ كم في الشمال الشرقي من قرطبة ، قال عنها أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم الحميري في « الروض المغطار » (نشرة لبني برونصال ، القاهرة سنة ١٩٣٧) إنها « مدينة بالأندلس قريبة من غرناطة ، كبيرة خطيرة تطرد حولها المياه والأنهار ، ينحط نهرها من جبل شُكْبَر . وهو شرقُها وهي على ضفتيها ، ولها عليه أرحاء لاصقة بسورها ، وهي كثيرة الثوت والاعناب وأصناف الثمار والزيتون ، والفطن بها كثير ، وكان بها حمامات » (ص ١٩٢)

ولا نعرف تاريخ ميلاده ، وإنما الأرجح أنه ولد في السنوات العشر الأولى من القرن الثاني عشر الميلادي ، (أي بين سنة ٤٩٥ إلى سنة ٥٠٥ هجرية)

ولا نعرف أيضاً شيوخه ولا أين تلقى العلم ، غير أن مراكز العلم في ذلك الوقت كانت على الأخص قرطبة وأشبيلية . غير أن عبد الواحد المراكشي في كتابه « المعجب في تلخيص أخبار المغرب » - وهو أوسع مصادرنا عن حياة ابن طفيل - يقول إنه « قرأ على جماعة من المتحقيقين بعلم الفلسفة ، منهم أبو بكر بن الصائغ المعروف بابن باجه وغيره » (ص ٢٤٠ القاهرة) . لكن ابن طفيل نفسه يقول غير ذلك عن ابن باجه ، إذ ذكر صراحة في « حي بن يقظان » وهو يشير إلى ابن باجه « فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل » (ابن باجه) ونحن لم نلق شخصه (ص ١٤) ، من طبعة دمشق سنة ١٩٣٥ - ص ٦٢ من طبعة القاهرة سنة ١٩٥٢) . وهذا قاطع بأنه لم يكن تلميذاً بالفعل لابن باجه ، وإن كان من غير شك قد تأثر به من الناحية الفلسفية تأثراً بارزاً

ولا بد أنه قد درس العلوم الدينية ، والفقه بخاصة ، لأن تلميذه الطروجي (راجع Munk) « أمّاج من الفلسفة اليهودية والعربية » (ص ٥١٨) يذكر أن ابن طفيل كان قاضياً وكذلك درس العلوم العقلية ، والطب . وقد مارس مهنة الطب في غرناطة زمناً لا ندرى على التحقيق متى

واشتغل كاتباً لمعامل غرناطة في تاريخ لا نستطيع

تحديده

والخلاصة أن مذهب ابن سينا يعد أوسع نتاج في الفكر الفلسفي في الإسلام . وقد حاول فيه المزج بين فلسفة أرسطو - وهو قد تمثلها خير تمثيل - وقسمات متأثرة من فلسفة أفلاطون ، لكن الاتجاه السائد في مذهبه هو الفلسفة المشائية . ولئن كان أقل التزاماً بصور أرسطو من ابن رشد ، وبالتالي أقل فيها لها منه ، فإن ذلك كان أيضاً ميزة من جهة أخرى من حيث أنه أفسح له المجال ليشغل أحياناً بفكره الخاص صحيح أن تجديداته أو محاولات الأصالة لديه قد أخفقت بوجه عام ، ولم تكن « فلسفته الشرقية » غير أمل لم يتمكن من تحقيقه بالفعل ، لكنه استطاع على كل حال - في موسوعته الفلسفية الكبرى « الشفاء » أن يقدم أوفى دائرة معارف فلسفية عرفتها العصور الوسطى

أما تأثيره سواء في العالم الإسلامي ، والعالم اللاتيني الأوروبي في العصر الوسيط ، فقد كان هائلاً لأن عرضه للفلسفة الأرسطية عرضاً ملخصاً واضحاً مثيراً للمشاكل كان خير مصدر لدراسة الفلسفة وعلوم الأوائل بعامه

ومن هنا نجد في العالم الإسلامي سلسلة تمتد من القرن الخامس إلى القرن الحادي عشر الهجري تأثر بفلسفته أو تستلهمها أو توسع جوانب بداها . ويكنفي في ذلك أن نذكر أسماء السهروردي المتوفى (المتوفى سنة ٥٨٧ هـ / ١١٩١ م) وفخر الدين الرازي (المتوفى سنة ٦٠٦ هـ / ١٢٠٩ م) ونصير الدين الطوسي (المتوفى سنة ٦٧٢ هـ / ١٢٧٤ م) وملاً صدرا الشيرازي (المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ / ١٦٤٠ م)

ابن طفيل

١- حياته

هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن أحمد بن

(١) الشريعة - مكان ورود الدين بظنون الشرب والسقاية

(٢) ابن سينا بشرح الطوسي « الاشتراكات والنيهات » ص ٨٤٣ - ٨٥١

(يعني إلى أبي يعقوب يوسف) العلماء من جميع الأقطار، وبينهم عليهم، وعرضه على إكرامهم والتزنيه بهم. وهو الذي نُبّه على أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد. فمنه حيثلو عرفوه، ونبه قدره عندهم.

«أخبرني تلميذه الفقيه الأستاذ أبو بكر بندود بن يحيى القرطبي، قال: سمعت الحكيم أبا الوليد (ابن رشد) يقول غير مرة: «لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما فأخذ أبو بكر يشي عليّ ويذكر بيقي وسلفي، ويضم - بفضله - إلى ذلك أشياله لا يبلغها قدري فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين - بعد أن سألني عن اسمي واسم أبي ونسبي - أن قال لي: ما رأيهم في السياه - يعني الفلاسفة - أقدية هي أم حادثة؟ فأدركني الحياء والخوف فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة ولم أكن أدري ما قرّر معه ابن طفيل ففهم أمير المؤمنين مني الرزوع والحياء فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألني عنها، ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم. فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له ولم يزل ينشطني حتى تكلمت فعرف ما عندي من ذلك فلما انصرفت أمر لي بمال وخلعة سنية ومركب

وأخبرني تلميذه المتقدم الذكر (أبو بكر بندود بن يحيى القرطبي) عنه قال: استدعاني أبو بكر بن طفيل يوماً فقال لي: سمعت اليوم أمير المؤمنين يشكى من قلق عبارة أرسطوطاليس، أو عبارة المترجمين عنه ويذكر غموض أغراضه، ويقول: لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فيها جيداً لقرب مأخذها على الناس؛ فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل، وإني لأرجو أن تني به، لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة. وما ينبغي من ذلك إلا ما تعلمه من كبرة سني واشتغالي بالخدمة وصرف عنائي إلى ما هو أهم عندي. قال أبو الوليد: فكان هذا الذي حلني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطوطاليس».

وهذه الرواية - وهي صحيحة لأنها منقولة مباشرة عن تلميذ ابن رشد - تدل أولاً على المكانة العظيمة التي كانت لابن طفيل عند أبي يوسف يعقوب، وعلى مدى مشاركة هذا في علم الفلسفة، وعلى الباحث لابن رشد على تلخيص وشرح كتب أرسطوطاليس تلخيصاً وشرحاً سيكون لها في دراسة الفلسفة

وفي سنة ٥٤٩ هـ (سنة ١١٥٤ م) كتب لأبي سعيد ابن عبد المؤمن لما كان والياً على سبتة وطنجة (راجع «روض القرطاس» لابن أبي زرع، ج ١، ص ١٢٦ - ص ١٢٧ نشرة Thornberg).

ولكن الفترة الهامة في حياة ابن طفيل هي تلك التي أمضاها بحضرة أبي يعقوب يوسف بن أبي محمد عبد المؤمن بن علي القيسي، سلطان الموحدين، وكان عالي الثقافة، ذا حظ من العلوم العقلية إلى جانب معرفته التامة بأخبار العرب. قال عنه ابن خلكان (ج ٦ ص ١٣٤)، القاهرة سنة ١٩٤٨ (كان) «أعرف الناس كيف تكلمت العرب، وأحفظهم لأيامها في الجاهلية والإسلام، صرف عنايته إلى ذلك، ولقي فضلاء أنشيلية أيام ولايته، ويعال إنه كان يحفظ صحيح البخاري وكان شديد الملوكة، بعيد الهمة، سخيّاً جواداً استغنى الناس في أيامه، وكان يحفظ القرآن الكريم مع جملة من الفقه ثم طمع إلى علم الحكمة، وبدأ من ذلك بعلم الطب: وجمع من كتب الحكمة شيئاً كثيراً وكان ممن صحبه من العلماء هذا الشأن أبو بكر محمد بن الطفيل ولم يزل يجمع إليه العلماء من كل فن من جميع الأقطار، ومن جلّتهم أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الاندلسي».

ماذا كان يشتغل ابن طفيل بحضرة السلطان أبي يعقوب يوسف؟ يتفرّد ابن أبي زرع («روض القرطاس» ج ١ ص ١٣٥ س ٦ من أسفل؛ نشرة Thornberg) من بين المؤرخين بالقول بأن ابن طفيل كان وزيراً لأبي يعقوب يوسف ومن هنا يشك في صحة هذا الخبر، لأنه لا تلميذه البيروني، ولا سائر المؤرخين الذين أرحوا لسولة أبي يعقوب يوسف قد ذكروا أنه كان من بين وزراء ابن طفيل

أما أنه كان طبيبه الأول فهو خبر أكثر تحقيقاً، ولعل طيه وإطلاعه على العلوم العقلية هما اللذان قرّبه من السلطان أبي يعقوب ما دام هذا كان مشاركاً في الحكمة مقرباً لأهلها. ويظهر أنه نال حظوة كبيرة لديه، وأبلغ شاهد على ذلك أنه هو الذي قدّم ابن رشد إلى السلطان. وتدل رواية ابن رشد لهذا التقدم على مدى المكانة العظيمة التي كانت لابن طفيل عند السلطان أبي يعقوب يوسف. وقد رواها عبد الواحد المراكشي في «المعجب في تلخيص أخبار المغرب» (ص ٢٤٢ وما يليها). القاهرة سنة ١٩٤٩) فقال: «ولم يزل أبو بكر هذا يجلب إليه

بالكليات ، (طبقات الأطباء) ج ٢ ص ٧٨ س ٤ - س ٥ .
نشرة مُلكر ، القاهرة سنة ١٨٨٢ م) ويذكر لسان الدين
ابن الخطيب في مركز الإحاطة ، (مخطوط باراي ورقة ٤٤
ب) أن لابن طفيل « أرجوزة في الطب » .

وله مؤلفات في الفلك ، يشير ابن رشد إلى أحدها في
شرحه الأوسط على كتاب « الآثار العلوية » لأرسطو طاليس
(الترجمة اللاتينية ج ٥ ورقة ٤٤١ Arist, Opera, Cum
Averrois.. Comm ، ويقول إن ابن طفيل لم يكن راضياً عن
نظام بطليموس وإنه اقترح نظاماً جديداً ويشير تعليمه
البطروجي إلى هذا أيضاً في مقدمة كتابه الشهير في الفلك ،
فيقول إن ابن طفيل ذكر له أنه عثر على نظام فلكي وتفسير
لحركات الأفلاك على نحو مخالف لما قاله بطليموس ، استغنى
فيه عن الدوائر الداخلية والدوائر الخارجة

بيد أننا لا نعلم عن هذا النظام الذي قيل إن ابن طفيل
ابتدعه وخالف به نظام بطليموس غير هذه الإشارات الغامضة
التي لا تدل على شيء واضح . لهذا فمن الخير الإمساك عن كل
افتراض في هذا الصدد والزمع بأنه سبق كوبرنيقوس
وجاليليو ، فهذا افتراض جزائي ليس له أي أساس

- ج -

حي بن يقظان

لم يبق إذن إلا الجانب الفلسفي في فكر ابن طفيل هو
الجدير حقاً بالعناية والتقدير . بيد أنه لم يبق لنا من آثاره في
الفلسفة غير كتاب واحد هو « حي بن يقظان »

وقد ذكر عبد الواحد المراكشي أن له رسالة « في النفس
رأيتها بخطفه رحمه الله » وكان قد صرف عنايته في آخر عمره إلى
العلم الإلهي ونبت ما سواه . بيد أن هذه الرسالة فقدت ،
وإن كان جوتييه يشكك في رواية المراكشي هنا ويقول لعله
اختلط عليه الأمر فخلط بين رسالة « حي بن يقظان » وبين ما
ادعى أنه رسالة في النفس ، وهي في الحقيقة « حي بن يقظان »
نفسها ولعله لم يقرأ من المخطوط الذي رآه بخط المؤلف غير
الفصول المتعلقة بالنفس . بيد أننا لا نرى مع جوتييه هذا
الرأي . أولاً لأن المراكشي ذكر حي بن يقظان فقال « فمن
رسائله الطيبات رسالة سماها رسالة حي بن يقظان غرضه
فيها بيان مبدأ النوع الإنساني على مذهبه ، وهي رسالة لطيفة
الجرم كبيرة الفائدة في ذلك الفن » - ولا يقدح في روايته عدم

في أوروبا ابتداء من أول القرن الثالث عشر حتى القرن السادس
عشر أكبر الأثر

وبحاول جوتييه « ابن طفيل : حياته ومؤلفاته » ص
١٢ - ١٧ ، باريس سنة ١٩٠٩) أن يحدد تاريخ هاتين
المقابلتين بين ابن رشد وبين السلطان أبي يعقوب وابن طفيل ،
فيتمهي إلى أنها لا بد أن تكونا وقعتا في النصف الثاني من سنة
١١٦٨ م (٥٦٤ هـ) أو النصف الأول من سنة ١١٦٩ (٥٦٥ هـ)
وكانت من ابن رشد ٤٢ سنة ، بينما كانت من ابن طفيل
٦٣ أو ٦٨ سنة

وظل ابن طفيل في بلاط السلطان أبي يعقوب يوسف ،
طبيباً أول ، وربما وزيراً أو ما أشبه هذا ، إلى أن علت منه
فتخلل عن وظيفة الطب لمحبيه ابن رشد في سنة ٥٧٨ هـ
(١١٨٢ م) الذي صار طبيباً أول للسلطان أبي يعقوب
يوسف . ولما توفي أبو يعقوب في ١٣ يولية سنة ١١٨٤ م (٧
رجب سنة ٥٨٠ هـ) قام بالأمر بعده ولده أبو يوسف يعقوب ،
فأبقى على مكانة ابن طفيل في حضرته كما كان في عهد أبيه ،
أعني وزيراً إن صح هذا الخبر ، وعلى الأقل من كبار حاشيته

وتوفي ابن طفيل في سنة ٥٨١ هـ (سنة ١١٨٥ م) في
مدينة مراكش ، ودفن هناك ، واشترك السلطان أبو يوسف
يعقوب في تشييع جنازته (وراجع ابن أبي زرع ، « روض
الفرطاس » ص ١٣٥ ، ابن الخطيب : « مركز الإحاطة » مخطوط
المكتبة الأهلية في باريس برقم ٣٣٤٧ ورقة ٣٤٥ في أسفل
الحاشية) .

- ب -

مؤلفات ابن طفيل

كان ابن طفيل شاعراً ؛ وشعره متوسط الجودة ، روى
طرفاً منه المراكشي في « المعجب » نقلاً عن ابنه يحيى (ص
٢٤٠ - ص ٢٤٢ طبع القاهرة سنة ١٩٤٩) ؛ كذلك نشر له
جرتيه جومث قصيدة سياسية في العدد الأول من « مجلة معهد
الدراسات الإسلامية في مدريد » .

وله مؤلفات في الطب . ذكر لسان الدين ابن الخطيب
(راجع فهرس الغزيري ج ٢ ص ٢٦ عمود ٢ س ٣٣ - س ٣٤)
أنه ألف كتاباً في الطب في مجلدين . وذكر ابن أبي أصيبعة
أن لابن رشد كتاباً عنوانه « مراجعات ومباحث بين أبي بكر
بن الطفيل وبين ابن رشد في رسمه للدواء في كتابه الموسم

- ٣ - طبع في إستانبول سنة ١٢٩٩ هـ مرتين
- ٤ - وأول نشرة نقدية هي التي قام بها ليون جوتييه Léon Gauthier في الجزائر سنة ١٩٠٠ في ١٢٣ صفحة نص عربي + ١٢٢ ترجمة فرنسية ومقدمة في ١٦ صفحة - ولا تزال حتى الآن أفضل طبعة
- ٥ - طبعة في دمشق سنة ١٩٣٥ في ١٤١ ص مع مقدمة في ٣٨ ص للدكتور جميل صليبا وكامل عباد وهذه المقدمة تلخيص لكتاب ليون جوتييه عن « ابن طفيل حياته ومؤلفاته » وقد استعين فيها أيضاً بمخطوط في مكتبة الشيخ محمد الطنطاوي في دمشق ، تاريخها ١٢٨٤ عنوانها « مرقة الزلفى والمشرّب الأصفى » تماماً مثل مخطوط تيمور
- ٦ - طبعة في القاهرة سنة ١٩٥٢ قام بها أحمد أمين ، لكنها أسوأ من الطباعات السالفة بكثير ولم يرجع فيها إلى أي مخطوط
- الترجمات
- ١ - ترجمة بوكوك إلى اللاتينية مع النص العربي ، أكسفورد ١٦٧١
- ٢ - ترجمة Ashwell إلى الإنكليزية عن الترجمة اللاتينية
- ٣ - ترجمة Georges Keith إلى الإنكليزية عن الترجمة اللاتينية .
- ٤ - ترجمة Simon Ockley وكان مدرساً للغة العربية في أكسفورد ، ترجمها إلى الإنكليزية ، لندن سنة ١٧٠٨ م . وأعاد نشر هذه الترجمة E.V. Oyek في القاهرة سنة ١٩٠٥ وهذه الترجمة عن النص العربي .
- ٥ - ترجمة هولندية ، قام بها S.D.B. ، أمستردام سنة ١٦٧٢
- ٦ - ترجمة J. Georg Pritius إلى الألمانية عن الترجمة اللاتينية ، فرانكفورت سنة ١٧٢٦
- ٧ - ترجمة J. G. Eichon إلى الألمانية ، برلين سنة ١٧٨٣ عن النص العربي
- ٨ - ترجمة P. Brönnie ، إلى الإنكليزية عن النص العربي ، لندن سنة ١٩٠٤ ، وأعاد النظر فيها وطبعها من جديد A.S. Fulton ، لندن سنة ١٩٢٩ ، وعن ترجمة برونل ترجمها

الدقة في تلخيص موضوع حي بن يقظان وثانياً لأن المراكشي ربما رأى هذه الرسالة في النفس التي يخط المؤلف لدى ابنه الذي كان المراكشي يعرفه معرفة جيدة وعنه روى بعض شعره بمدينة مراكش سنة ٦٠٣ هـ ، ولا بد أن يكون ابنه يحس هذا هو الذي دل على هذه الرسالة ، ولا يمكن طبعاً أن يخطئ الابن فلا يميزها من رسالة « حي بن يقظان »

بقي إذن أن نثر عليها ذات يوم ، إن لم تكن قد فقدت إلى غير رجعة !

والمخطوطات المعروفة لرسالة (حي بن يقظان) هي

١ - مخطوط مكتبة بودلي في أكسفورد وتاريخ نسخه ٧٠٣ هـ ؛

٢ - مخطوط المكتبة الأهلية في مدينة الجزائر ، وتاريخ نسخه سنة ١١٨٠ (١٧٦٦ م)

٣ - مخطوط المتحف البريطاني رقم ٩٧٨ (١٠)

٤ - مخطوط دار الكتب المصرية ، وقد نسب خطأ إلى ابن سبعين وتحت عنوان « أسرار الحكمة الشرقية » ، ط ١ ج ٦ ص ٨٨

٥ - مخطوط الأسكوريال ، وبه خرم ، وأثرت فيه الرطوبة فتلاصفت أوراقه وكان الغزيروي « في فهرست الأسكوريال » قد أخطأ فذكر أنه رسالة في النفس التي ذكرها المراكشي ، والواقع أنه « حي بن يقظان » بعينه ورقم في ط ٢ ١٩٩ (٣) .

٦ - لاند برج - بريل برقم ٥٣٣ .

٧ - تيمور بدار الكتب المصرية برقم ١٩ حكمة منسوباً إلى ابن سبعين تحت عنوان « مرقة الزلفى والمشرّب الأصفى »

٨ - تيمور بدار الكتب المصرية برقم ١٤٩ نصوف وطبعاته هي

١ - بوكوك سنة ١٦٧١ في أكسفورد مع ترجمة لاتينية ، طبعة ثانية سنة ١٧٠٠ م ؛

٢ - طبع في مصر سنة ١٢٩٩ هـ (سنة ١٨٨١ - سنة ١٨٨٢ م) أربع مرات إحداها في مطبعة الوطن في ٦٠ ص ، والثانية في مطبعة وادي النيل في ٤١ ص .

حيث ألقي به في أجمة ملغفة الشجر ، عذبة التربة ، ثم أخذ الماء في النفس وبقي التابوت في ذلك الموضع . واشتد الجوع بذلك الطفل وهو لا يزال في داخل التابوت فبكي واستغاث ، فوقع صوته في أذن طيبة فقدت ولدها الذي كان قد خرج من كنانة فحملته العقاب فستبت الطيبة الصوت وقد تحيكه صوت ولدها ، حتى وصلت إلى التابوت ، ففحصت عنه بأظفارها ، وهو ين في داخله ، حتى طار عن التابوت لروح من أعلاه . فحنن الطيبة عليه وألقت حلماته وأروته لنا سائغاً وما زالت تمنعده وتدفع عنه الأذى

ذلك هو الفرض الأول: يقول به الذين يرون أن ولادة الإنسان لا بد أن تكون من أبوين . وأما الذين يقولون بالفرض الثاني ، أي بإمكان التولد من الطين فإنهم قالوا إن بطناً من أرض تلك الجزيرة تحمرت فيه طينة على مرّ السنين حتى امتزج فيها الحار بالبارد والرطب باليابس امتزاج متكافئ وتعاودل في القوى . وكانت هذه الطينة المتخمرة كبيرة يفضل بعضها بعضاً في اعتدال المزاج والتهيج لتكوين الأمشاج . وكان الوسط منها أعدل ما فيها وأتمها مشابهة بمزاج الإنسان . فتصغرت تلك الطينة وحدث فيها شبه نفاخات الغليان وحدث في وسطها نفاخة صغيرة منقسمة بقسمين بينهما حجاب رقيق ، متمتعة بجسم لطيف هوائي في غاية من الاعتدال اللاتقي به ، فتعلق به عند ذلك الروح الذي هو من أمر الله وتثبت به تشبهاً بعصر انفصاله عنه عند الحس وعند العقل . وهذا الروح دائم الفيضان من عند الله ، وهو بمنزلة نور الشمس الذي هو دائم الفيضان على العالم والروح فياض أبداً على جميع الموجودات فلما تعلق هذا الروح بتلك القرارة خضعت له جميع القوى فتكون بازاء تلك القرارة نفاخة أخرى منقسمة إلى ثلاث قرارات ، بينها حجب لطيفة . وسكن في هذه البطون الثلاثة المنقسمة من واحد طائفة من تلك القوى ثم تكوّنت بإزاء هذه القرارة من الجهة المقابلة للقرارة الثانية نفاخة ثالثة مملوءة جسماً هوائياً إلا أنه أغلظ من الأولين .

وهكذا يستمر ابن طفيل في بيان كيفية إيجاد سائر الأعضاء من قلب ودماغ وكبد ، حتى تم خلقه ووقت أعضاؤه . ثم استغاث ذلك الطفل عند فناء مادة غذائه واشتداد جوعه ، فلبته طيبة فقدت ولدها وقامت بتربيته . وهنا يعود الاتفاق بين أصحاب كلا الفرضين فقالوا إنها قامت بغذاء الطفل أحسن قيام . وكانت معه لا تبعده إلا للضرورة الرهي وألف الطفل تلك الغلبة حتى كان بحيث إذا هي أبطلت عنه اشتد بكاءه فطارت إليه

إلى الألمانية A. M. Heineck في روستوك سنة ١٩٠٧

١ - وترجمها إلى الأسبانية Pons Boigues سرسطة سنة ١٩٠٠ وذلك عن الأصل العربي

١٠ - وترجمها أيضاً إلى الإسبانية عن النص العربي أنخل جونثالث بلنثي Gonzalez Palencia Angel سنة ١٩٣٦

خلاصة «حي بن يقظان»

ينخيل ابن طفيل أن أحداً سأل أن يئته ما تيسر به من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها ابن سينا ودعا إلى طلبها وهذا أمر لا يمكن أن يقوم به إلا من وصل إلى رتبة من الكشف تتجلى فيها حقائق الأشياء ذوقاً ، لا على سبيل الإدراك النظري المستخرج بالافئسة وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج . والأقدمون من الفلاسفة لم يبلغوا هذه المرتبة ، لا ابن باجة الذي دعا إليها ، ولا ابن سينا وإن ألح إليها ، ولا الفارابي الذي جعل همه في المنطق ، ولا الغزالي الذي كان يدور حسب الأحوال عند المخاطبين . يربط في موضع ، ويحل في آخر ، ويكثر بأشياء ثم ينتحلها ، فضلاً عن أنه حتى كتبه المضمون بها على غير أهلها . لا تتضمن عظيم زيادة - في الكشف - على ما هو مبثوث في كتبه المشهورة ،

ويود ابن طفيل أن يئث صاحبه لمحة سيرة على سبيل التشويق والحث على دخول الطريق . وكما أن افلاطون لم يستطع أن يعبر باللغة المعتادة المنطقية عن الحقائق العليا إلا بالرموز والأمثال فاستعمل الأساطير ، كذلك يلجأ ابن طفيل إلى قصة رمزية ، يعبر بها عن بعض الحقائق التي سنحت له ، فأنشأ قصة حي بن يقظان

وحي بن يقظان إنسان ولد في جزيرة من جزائر الهند تحت خط الاستواء كيف ولد ؟ هناك فرضان فرض يجعله يولد من أبوين شأن أي إنسان آخر ، وفرض يجعله يتولد من الطين مباشرة

فصل حسب الفرض الأول كان بإزاء تلك الجزيرة جزيرة أخرى عظيمة منسمة الأكثاف ، يملكها رجل من أهلها شديد الأنفة والغيرة ، وكانت له أخت ذات جمال وحسن باهر ، فمنعها الأزواج لأنه لم يجد لها كفواً . وكان له قريب يسمى يقظان فتزوجها سراً ثم إنها حملت منه ووضعت طفلاً فلما خافت أن يفتضح أمرها وضعت في تابوت وخرجت به إلى ساحل البحر ، ثم قذفت به في اليم ، فدفعه إلى تلك الجزيرة

أمة التي عطف عليه وأرضته إنما كانت ذلك الشيء المرحل،
وعنه كانت تصدر تلك الأفعال كلها

وفي خلال ذلك ننظر ذلك الجسد فزادت نفوته منه وودّ ألا
يراه ثم إنه سنع لنظره غرابان يقتتلان حتى صرع أحدهما
الأخر ميتاً ثم جعل الهي يبحث في الأرض حتى حفر حفرة ،
فوارى فيها ذلك الميت ، بالتراب فاهتدى إلى أن يصنع بأمة
صنيع الغراب بزميله ، فحفر حفرة وألقى فيها جسد أمة وحنا
عليه التراب

وبقي زمناً يتصنع أنواع الحيوان والنبات ويطوف
بساحل تلك الجزيرة. فاتفق له أن كان يرى في بعض الأحيان ناراً
تفدح في أجمة قصب أجوف نتيجة احتكاك بعضها ببعض
فلما بصربها وقف متعجباً . ومد يده إليها ، فلما باشرها أحرقته
يده فاهتدى إلى أن يأخذ قصباً لم تستول النار على جميعه ،
فأخذ بطرفه السليم والنار في طرفه الآخر ، وحمله إلى داره وكان
قد خلا في جحر استحسنه للسكنى ثم ما زال يمد تلك النار
بالخشيش والخطب ويتمدها ليلاً ونهاراً استحساناً لها وزاد أنسه
بها ، واعتقد أنها أفضل الأشياء التي لديه

هنالك ظن أن الشيء الذي ارحل من قلب أمة الظبية لا
بد أنه من جوهر النار أو من شيء مما يجاته . وأكد ذلك في نفسه ما
كان يراه من حرارة الهي وبرودة الميت وراح يقيق هذا
القرص ، فعمد إلى بعض الوحوش وشقه حتى وصل إلى
القلب ، فقصد إلى الجهة اليسرى منه وشقها ، فرأى ذلك
الفراغ مملوءاً بهواء بخاري يشبه الضباب الأبيض ، فادخل
أصبعه فيه فوجد من الحرارة في حر كاد يحرقه . ومات ذلك
الحيوان على الفور فصيح أن ذلك البخار الحار هو الذي كان
يحرك هذا الحيوان ، وأن في كل شخص من أشخاص
الحيوانات مثل ذلك ، ومنى انفصل من الحيوان مات

ونزع إلى البحث عن سائر أعضاء الحيوان وترتيبها
وأوضاعها ، وكيانها وكيفية ارتباط بعضها ببعض وكيف تستمد
من هذا البخار الحار حتى تستمر لها الحياة به فقام بشرح
الحيوانات الأحياء والأموات ولم يزل ينعم النظر فيها ويميل الفكر
حتى بلغ في ذلك مبلغ كبار الطبيعيين فتبين له أن كل شخص
من أشخاص الحيوان ، وإن كان كثيراً بأعضائه ، وتفنن
حواسه وحركاته فإنه واحد بذلك الروح الذي مبلوّه من قرار
واحد ، وانقسامه في سائر الأعضاء منبعث منه ، وأن جميع
الأعضاء إنما هي خادمة له ، وإن منزلة ذلك الروح في تصريف
الجسد كمنزلة من يجارب الأعداء بالسلاح التام والروح

ولم يكن بتلك الجزيرة شيء من السباع فتربى الطفل وثما
حتى تم له عامان وتدرج في المشي ، وظهرت أسنانه فكانت
الظبية تحمله إلى مواضع فيها شجر مشر فكانت تطعمه ما
تساقط من ثمراتها الحلوة النضيجة ، وإذا جن الليل صرفته إلى
مكانه الأول

وحاكى الطفل نعمة الظبية بصوته ، وكذلك كان يحاكي
جميع ما يسمعه من أصوات الطير وأنواع سائر الحيوان ، فألفتة
الوحوش وألفها وثبتت في نفسه امثلة الأشياء بعد مغيبها عن
مشاهدته ، فحدث له نزوع إلى بعضها ، وكراهية لبعضها

غير أنه رأى أن جميع الحيوان مكسو بالوبر أو الشعر أو
الريش ، ورأى منها ما هو سريع العدو وقوي البطش ، ورأى
ما لها من الأسلحة التي تدافع بها عن نفسها مثل القرون
والأنياب والمخالب ففكر في ذلك كله ، وطال همه وقد قارب
سبعة أعوام هنالك اتخذ من أوراق الشجر العريضة شيئاً
جعل بعضه خلفه وبعضه قدماه وعمل من الخوص والحلفاء
شبه حزام على وسطه علق به تلك الأشجار . ونازعه نفسه إلى
اتخاذ ذنب من أذنان الوحوش الميتة ، إلا أنه كان يرى أحياء
الوحوش تنتخس (= تنقبض، تتأخر)، إلى أن صادف نسرأ
ميتاً فأقدم عليه وقطع جناحيه وذنبه وفتح ريشها وسوّاهما
وسلخ عنه سائر جلده ، وفصله على قطعتين ربط إحداها على
ظهره ، والأخرى على سُرته وما تحتها وعلق الذنب من خلفه ،
وعلق الجناحين على عصبه ، فأكب ذلك شداً ودفاً ومهابة
في نفوس الوحوش .

ولم يفارق أثناء هذا كله الظبية التي أرضته وروته إلى أن
أصابها الهزال ثم أدرکہا الموت ، فسكنت حركاتها بالجملة ،
وتعطلت جميع أفعالها فلما رآها الصبي على تلك الحالة جزع
جزعاً شديداً ، وكادت نفسه تفيض أسفاً عليها فكان يتنادى
فلا تحببه وحاول استطلاع سبب ما جرى لها فلم يجد فظل
يفتش في كل أعضائها إلى أن اهتدى أخيراً إلى عضو في الجانب
الأسير من الصدر هو القلب ففجره فرأه مصمتاً من كل
جهة ، فظل يقلبه ويفحصه فلم يعثر فيه على آفة فاعتقد أن
السكن في ذلك البيت قد ارحل قبل انهدامه وتركه بحاله
فتبين له أن الجسد كله خسيس لا قدر له بالإضافة إلى ذلك
الشيء الذي سكنه مدة ثم ارحل هنالك فكر ما هو ذلك
الراحل ؟ وماذا يربطه بالجسد ؟ وما السبب الذي أزعجه إن
كان خرج كارهأ ؟

وتشتت فكره في هذا كله ، وسلا عن السبب ، وعلم أن

واحد متصل ببعضه ببعض ، وأن جميع الأجسام كالأرض والماء والهواء والنبات والحيوان كلها في ضمنه ، وكأنه حيوان كبير ، وما فيه من ضروب الأفلاك هي بمنزلة أعضاء الحيوان ، وأن ما في داخله من عالم الكون والفساد بمنزلة ما في جوف الحيوان من أصناف الفضول والرطوبات

فلما تبين له أن الكون كله كشخص واحد في الحقيقة وأنه يحتاج الى فاعل مختار تسأل : هل هو شيء حدث بعد أن لم يكن ، وخرج الى الوجود بعد العدم ؟ أو هو لم يكن موجوداً فيها سلف ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه ؟

رأى أنه إن اعتقد قديم العالم وأن العدم لم يسبقه وأنه لم يزل كما هو فإنه يلزم عن ذلك أن حركته قديمة لا نهاية لها من جهة الابتداء ، وكل حركة فلا بد لها من محرك ضرورة ، وعلى ذلك لا بد أن يكون المحرك لا متناهياً ، ويلزم لذلك أن يكون بريئاً عن المادة

وإن اعتقد حدوث العالم وخروجه الى الوجود بعد العدم يلزم عن ذلك ضرورة أنه لا يمكن أن يخرج الى الوجود بنفسه ، وأنه لا بد له من فاعل يخرج به الى الوجود ، وأن ذلك الفاعل لا يمكن أن يدرك بالحواس ، وأنه لو كان جسماً من الأجسام لاحتاج الى محدث وتسلسل ذلك الى غير نهاية وإذن فلا بد للعالم من فاعل بريء عن المادة

فانتهى نظره بكلتا الطريقتين الى نفس النتيجة ، ولم يضره في ذلك تشككه في قدم العالم أو حدوثه ، وصح له حل الوجهين جميعاً وجود فاعل غير جسم ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه ولا داخل فيه ولا خارج عنه وانتهت به المعرفة الى هذا الحد وهو في الخامسة والثلاثين ، ورسخ في قلبه من أمر الفاعل ما شغله عن الفكر في كل شيء إلا فيه ، وفعل عما كان فيه من تصفح الموجودات والبحث عنها ، حتى صار يبحث لا يقع بصره على شيء إلا ويرى فيه أثر الصنعة ، فينتقل بفكره على الفور الى الصانع ويترك المصنوع حتى اشتد شوقه إليه وانزعج قلبه بالكلية عن العالم المحسوس وتعلق بالعالم المقول

ثم نظر في حواسه ، فرأى أن ذاته هذه ليست هذه المتجسمة التي يدركها بحواسه ، فهان عنده جسمه وجعل يتفكر في تلك الذات الشريفة التي أدرك بها ذلك الموجود الشريف الواجب الوجود وتبين له أن كمال ذاته ولذتها إنما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام مشاهدة بالفعل أبداً ، حتى لا يعرض عنه طريقة عين ورأى أن كماله

الحيواني واحد اذا عمل بآلة العين كان فعله إبصاراً ، وإذا عمل بآلة الأنف كان فعله شفاً ، وإذا عمل بآلة اللسان كان فعله ذوقاً وهكذا ، فإن خرج هذا الروح من الجسد ، أوقفى أو تحلل بوجه من الوجوه ، تمطل الجسد كله وصار الى حالة الموت

وفي خلال ذلك تفنن في وجوه الحيلة ، فاكتسى بجلود الحيوانات التي كان يشرعها ، واحتذى بها ، واتخذ الخيوط من الأشعار ومن القصب وكل نبات ذي خيط وكان في الجزيرة خيل برية ومهر وحشية فاتخذ منها ما يصلح له وأتم بذلك واحداً وعشرين عاماً

ثم إنه بعد ذلك أخذ في مأخذ آخر ، فتصفح عالم الكون والفساد من الحيوان على اختلاف أنواعه والنبات والمعادن وأصناف الحجارة والتراب والماء والبخار الخ ، فاكتشف خواصها وأحوالها

ثم انجبه الى مأخذ آخر ، إذ ان نظره في سائر الأحياء من الجمادات والأحياء دعاه الى إدراك أن حقيقة وجود كل واحد منها مركبة من الجسمية ومعنى آخر زائد على الجسمية فلاح له صورة الأجسام على اختلافها ، وهو أول ما لاح له من العالم الروحاني ، إذ هي صور لا تدرك بالحواس ، وإنما تتدرك بضرب من النظر العقلي ، ولاح له أن الروح الحيواني لا بد له أيضاً من معنى زائد على الجسمية ، وذلك المعنى هو صورته ، وعقله الذي انفصل به عن سائر الأجسام ، وهو النفس الحيوانية ثم أدرك في النبات النفس النباتية ، وفي الجمادات المادة والصورة

ونظر في ارتباط الموجودات فعلم بالضرورة أن كل حادث لا بد له من محدث وتنبع الصور التي كان قد عاينها من قبل صورة صورة فرأى أنها كلها حادثة وأيضاً لا بد لها من فاعل ولاح له مثل ذلك في جميع الصور ، فتبين له أن الأفعال الصادرة عنها ليست في الحقيقة لها ، وإنما هي لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة

فلما لاح له من أمر هذا الفاعل ما لاح على الإحمال دون تفصيل ، حدث له شوق حيث الى معرفته على التفصيل فتصفح جميع الأجسام فوجد ما تحتاج كلها الى فاعل مختار وانتقل فكره الى الأجسام السماوية ، وكان قد بلغ ثمانية وعشرين عاماً فعلم أن السماء وما فيها من الكواكب أجسام لأنها ذات طول وعرض ومعنى فظل يتصفحها ويتصفح حركاتها فوقف على أن الفلك بجسمته وما يتويج عليه كشيء

أن يعلمه الكلام والعلم والدين ليكون له بذلك أجر عند الله وزلفى. فشرع في تعليمه الكلام بأن كان يشير به إلى أعيان الموجودات وينطق بأسمائها ويكرر ذلك عليه ، حتى جعله يتكلم في أقرب مدة . وهنالك سأله أبسال عن شأنه ومن أين صار إلى تلك الجزيرة فأعلمه حي أنه لا يدري لنصه ابتداء ولا أباً ولا أمّاً أكثر من الظبية التي ربه ، ووصف له شأنه كله وكيف ترقى بالمعرفة حتى انتهى إلى درجة الوصول فلما سمع منه أبسال وصف تلك الحقائق والذوات المفارقة لعالم الحس ووصف ذات الله ، لم يشك أبسال في أن جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عز وجل ، وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر ورجته وناره ، هي أمثلة هذه التي شاهدها حي بن يقظان ، فانفتح بصره ، ونطابق عنده المعقول والمنقول فتحقق عنده أن حي بن يقظان من أولياء الله . فالتزم خدمته وجعل حي يستفصحه عن أمره ، فجعل أبسال يصف له شأن الجزيرة وما فيها من الناس ، ووصف له جميع ما ورد في الشريعة من وصف العالم الإلهي والجنة والنار والبعث والنشور والحشر والحساب والميزان والصراط . ففهم حي بن يقظان هذا كله ولم ير فيه شيئاً على خلاف ما شاهده في مقامه الكريم . فعلم أن الذي وصف ذلك وجاء به عنّي في وصفه ، صادق في قوله ، رسول من عند ربه فأمن به وصدقه وشهد برسالته . ثم جعل يسأله عما جاء به هذا الدين من الفرائض والعبادات . فوصف له الصلاة والزكاة والصيام والحج وما أشبهها من الأعمال الظاهرة ، فتلقى ذلك والتزمه ، وأخذ نفسه بأدائه ، إلا أنه بقي في نفسه امرآن كان يتعجب منهما ولا يدري وجه الحكمة فيهما . لم ضرب الرسول الأمثال للناس في أكثر ما وصفه من أمر العالم ، وأضرب عن المكاشفة حتى وقع الناس في التجسيم ؟ والثاني لم اقتصر على هذه الفرائض وأباح الاقتناء للأموال والتوسع في المأكّل حتى يفرغ الناس للاشتغال بالباطل والإعراض عن الحق ؟ وكان رآه هو ، أي حي بن يقظان ، ألا يتناول أحد شيئاً إلا ما بقى به الرق . وأما الأموال فلم تكن لها عنده معنى . وكان يرى ما في الشرع من الأحكام في أمر الأموال كالزكاة وتشعبها والبيع والزبا والحدود والمعقوبات يرى في ذلك كله تطويلاً وكان يستغرب ذلك كله . فاشتد إشتاق حي بن يقظان على الناس وطمع أن تكون نجاتهم على يديه . وفأوض أبسال في الرحيل معاً إلى جزيرته .

واتفق أن ضلّت سفينة ووصلت إلى هناك ، فركبها وسارت بهما إلى جزيرة أبسال . وكان على رأسها حينئذ سلامان صاحب أبسال . فشرع حي في تعليم أهلها ، فجعلوا

في التشبه بواجب الوجود ، والتشبه العالي هو الذي تحصل به المشاهدة الصرفة والاستغراق المحض الذي لا التفات فيه بوجه من الوجوه إلا إلى الموجود الواجب الوجود . وذلك يتم بأن يلزم الفكرة في ذلك الموجود الواجب الوجود ، ثم يقطع علائق المحسوسات ، حتى تغيب عن ذكره وفكره جميع الذوات ، فلا يرى ثم إلا الواحد الحي القيوم

وبعد أن خلق ابن طفيل ببطله حي بن يقظان هذا التحليق ، عاد به إلى العالم المحسوس ، وهو في سن الخمسين ، ليصحب أبسال .

ذلك أنه كان هناك جزيرة قريبة من تلك التي ولد بها حي ، وهذه الجزيرة انتقلت إليها ملة من الملل الصحيحة المأخوذة عن بعض الأنبياء . وكان قد نشأ بتلك الجزيرة فتبان من أهل الفضل والرغبة في الخير يسمى أحدهما أبسال والآخر سلامان . وكانا مؤمنين بتلك الملة ، إلا أن أبسال كان أشد غوصاً على الباطن ، وأكثر عتوراً على المعاني الروحانية وأطعم في التأويل ، بينما كان سلامان أكثر تمسكاً بالظاهر وأبعد عن التأويل ، وأوقف عن التصوف والتأمل . وكان في تلك الشريعة أقوال تحمل على العزلة والانفراد ، وأخرى تحمل على المعاشرة ، وملازمة الجماعة . فتعلق أبسال بطلب العزلة ، بينما تعلق سلامان بملازمة الجماعة

وكان أبسال قد سمع عن الجزيرة التي نشأ بها حي بن يقظان ، فارتحل إليها وكان يطوف بتلك الجزيرة فلا يرى أحداً ، إلى أن اتفق ذات مرة أن يخرج حي بن يقظان لالتماس غذائه ، وأبسال قد ألم بتلك الجهة ، فوقع بصركل واحد منهما على الآخر ، فأما أبسال فلم يشك في أنه من العباد المنقطعين وصل إلى تلك الجزيرة لطلب العزلة عن الناس . وأما حي فلم يدرك من هو ، لأنه لم يره على صورة شيء من الحيوان الذي عرفه فوقف يتعجب من أبسال . وولى أبسال هارباً منه خيفة أن يشغله عن عزلته . فاتفق حي بن يقظان أثره لما كان في طباعه من البحث عن حقائق الأشياء . فشرع أبسال في الصلاة والقراءة فجعل حي يقترب منه قليلاً قليلاً حتى دنا منه بحيث يسمع قراءته وتسميحه ، فسمع صوتاً حناً وحروفاً منظمه لم يعهد مثلاً في شيء من أصناف الحيوان . فلما أحس به أبسال فر منه ، فلاحق به حي وأظهر البشر والفرح ، وكان أبسال قد مهر في كثير من اللسان ، فظل يتكلم بكل لسان يعرفه فلم يستطع إقناعه شيئاً ، وحي بن يقظان في ذلك كله يتعجب مما يسمع ويرى : ثم أنس كل منهما بالآخر ، ورجا أبسال

النص العربي إلا في سنة ١٦٨١ فكيف عرف جريثان وهو لم يكن يعرف العربية ، بقصة حي بن يقظان ؟ تلك مشكلة لا تزال حتى اليوم دون حل

ومشكلة ثانية هي هناك مشابه بين « حي بن يقظان » وبين قصة روبنسن كروزو Robinson Crusoe تأليف Daniel de Foë ، لكن تشابهها أقل كثيراً من التشابه بين قصة « حي بن يقظان » والكريتكون El Criticon لجريثان. وقصة روبنسن كروزو نشرت سنة ١٧١٩ أي بعد ظهور ترجمة بوكوك. وتأثيرها في الفكرة العامة فحسب، لأن اتجاه ابن طفيل يختلف تمام الاختلاف عن اتجاه دانييل دي فو كما يتبين من تلخيصنا هذا لقصة حي بن يقظان .

ومن الذين أعجبوا بقصة « حي بن يقظان » لبيتس الفيلسوف المشهور ، فقد أطراها إطرأً بالغا (Leibniti Opera) omnia, ed. Dutens, t. II, P. 245. Genève, 1768 ، وكان قد قرأها في ترجمة بوكوك اللاتينية

ومنذ منتصف القرن التاسع عشر والدراسات حولها في أوروبا تتوالى في غير انقطاع وبمختلف اللغات حتى الآن ، حتى يمكن أن نقرر في اطمئنان أن قصة « حي بن يقظان » كانت أوفر الكتب العربية حظاً من التقدير والعناية والتأثير في أوروبا في العصر الحديث

المراجع

- A. BADAWI: Hist. de la Phil. en Islam, t. II, pp. 718- 735.

أبنيانو

Nicolas Abbagnano

فيلسوف وجودي إيطالي معاصر، وصاحب «معجم في الفلسفة» جيد، ولا في ١٥ يوليو سنة ١٩٠١ في سلرنو Salerno. وتلقى العلم في نابلي. وصار أستاذاً لتاريخ الفلسفة في جامعة تورينو منذ سنة ١٩٣٩، وتبلو بواكير نزعة الوجودية في أول إنتاجه، وهو كتاب «النيابيع اللاعقلية للتفكير» (نابلي سنة ١٩٢٣) وفيه يؤكد، ضد الثالثة ، «أن الفكر ليس كل شيء»، بل يوجد خارجه ما يكون جوهره الحقيقي وهو النشاط الحر الخلاق، الذي هو

ينقبضون منه ويدبرون عنه فيس من إصلاحهم وانقطع رجاؤه من صلاحهم . وتصفح طبقات الناس فرأى كل حزب بما لديهم فرحان وأما الحكمة فلا سبيل لهم إليها ، وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق . فانصرف إلى سلامان وأصحابه فاعتذر عما تكلم به معهم ، وتبرا إليهم منه وأعلمهم أنه قد رأى مثل رأيهم واعتدى بمثل هديهم وأوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الطاهرة ، والاقتداء بالسلف الصالح ، والترك لمحدثات الأمور . ثم نلطف هو وأيسال في العودة إلى جزيرتها وطلب حي بن يقظان مقامه الكريم واتقذى به أيسال ، وعبدوا الله بتلك الجزيرة حتى أتاهما اليقين

* * *

هذه خلاصة قصة « حي بن يقظان » سردناها أحياناً بحروفها

والغاية الرئيسية التي استهدفها منها ابن طفيل هي بيان اتفاق العقل والنقل ، أي اتفاق الدين والفلسفة . وحي بن يقظان هو رمز العقل الإنساني التحرر من كل سلطة ومن كل معرفة سابقة ، ومع ذلك يهتدي إلى نفس الحقائق التي أتى بها الدين الإسلامي . فالدين حق ، والحق لا يتعدد ، ولهذا اتفق الدين والفلسفة . وأيسال رمز لرجل الدين المتعمق المتأول الغواص على المعاني الروحية ، وسلامان رمز لرجل الدين المتعلق بالظاهر ، المتجنب للتأويل المتوقف عند الأعمال الظاهرة والمعاني القريبة

أما الجمهور فلا يمي إلا الظاهر والحرفي ولا يدرك من معاني الدين شيئاً . وواضح من هذا أن ابن طفيل يرتب الناس هذه المراتب الأربع فأعلاها مرتبة الفيلسوف ، ويتلوها مرتبة عالم الدين البصير بالمعاني الروحية ، أي الصوفي ، ويتلوها مرتبة رجل الدين المتعلق بالظاهر وهو الفقيه ، وأدناها مرتبة الجمهور من الناس

* * *

أما عن تأثر « قصة حي بن يقظان » في أوروبا فهناك مسألان تثيران الحيرة أولاهما أن الأب اليسوعي جريثان Baltazar Gracian نشر في سنة ١٦٥٠ - سنة ١٦٥٣ كتاباً بعنوان El Criticon والنصف الأول منه يشبه تماماً « حي بن يقظان » فهل كان ذلك عرضاً واتفاقاً ؟ هذا مستبعد لشدة الشبه بين كليهما . لكن كيف عرف جريثان بقصة حي بن يقظان ؟ إن ترجمة بوكوك لم تظهر إلا سنة ١٦٨١ وكذلك لم ينشر

عماد الفكر وواقعه الحقيقي» (الكتاب نفسه، ص ٩٠).

وتأكدت هذه النزعة فيها بعد، باطلاعه على مؤلفات هرل وكيركجور ويسيرز، وخصوصاً هيدجر. وكانت ثمرة هذا الاطلاع كتابه بعنوان «تركيب الوجود» (تورينو سنة ١٩٣٩) وهو يقول عن نفسه في مقال يترجم فيه حياته انه بعد أن أصدر كتابه بعنوان «مبدأ الميتافيزيقا» (سنة ١٩٣٥) قدمت له فلسفة الوجود عند كيركجور وهيدجر العناصر الكفيلة بتحقيق المطلب الذي راوده «بأن عدم اخضاع مبدأ الميتافيزيقا لأي تفسير ذي نزعة موضوعية وذاتية وأي تفسير راسخ ثابت يربطه بتركيب الانسان بما هو كذلك» «الميتافيزيقيا والتجربة» مقال في كتاب «الفلاسفة الايطاليون المعاصرون»، ص ١٤ كور سنة ١٩٤٠).

وكانت مؤلفاته قد توالى منذ كتابه الأول، هكذا:

- ١- «مشكلة الفن»، سنة ١٩٢٥
 - ٢- «المثالية الجديدة: الانكليزية والاميركية» سنة ١٩٢٧
 - ٣- «فلسفة اميل مايرسون»، سنة ١٩٢٧
 - ٤- «وليم الأركامي»، سنة ١٩٣١
 - ٥- «فكرة الزمان عند أرسطو» سنة ١٩٣٣
 - ٦- «الفيزياء الجديدة: أسس نظرية في العلم»، سنة ١٩٣٤
 - ٧- «مبدأ الميتافيزيقا» سنة ١٩٣٥
- أما كتبه في الوجودية فهي:
- ١- «المدخل الى الوجودية»، ط ١ في ٢١٦ ص، ميلانو سنة ١٩٤٢
 - ٢- «الوجودية الايجابية» في ٤٨ ص، تورينو سنة ١٩٤٨
 - ٣- «الامكان والحريّة» في ٢٥٠ ص، تورينو سنة ١٩٥٦
- والى جانب ذلك ينبغي أن نذكر له عملين كبيرين:
- الاول هو: «تاريخ الفلسفة في ثلاثة اجزاء:
- ج ١: «الفلسفة القديمة والوسطى» في ٥٧٢ ص،

تورينو سنة ١٩٤١

ج ٢: «الفلسفة الحديثة حتى كنت، في ٤٨٨ ص، تورينو، سنة ١٩٤٨

ج ٣: فلسفة القرنين التاسع عشر والعشرين، في ٧٤٠ ص، تورينو، سنة ١٩٥٠

والثاني هو: «معجم الفلسفة» في ٩٠٦ ص. تورينو سنة ١٩٦١ ومن هذا الانتاج الضخم الشامل لكل ميادين الفلسفة تاريخاً ومذاهب، تجتزئها هنا بعض آرائه في الوجودية، وخاصة ما دعاه هو بوجوديته الايجابية في مقابل الوجوديات الاخرى التي يراها سلبية.

يبدأ أبيتانو بنقد ما يصفه بالوجودية السلبية فيقول:

«من أجل تحديد خصائص فلسفة ما، لا يكفي عرض معانيها الاثيرة لديها. فلا يكفي مثلاً ان يقال ان الوجودية هي فلسفة القلق، أو الاخفاق أو الفشلان. ذلك ان هناك وجوديات أخرى موضوعها المفضل هو «الوجود» أو «القيمة» أو «السره» misterio (بالمعنى اللاهوتي) دون أن يكون أي من هذه الموضوعات كافيًا لتحديد الحركة كلها ان الحكم على أية فلسفة ينبغي أن ينحى جانباً، بقدر معتدل، الموضوعات التي جعلتها شائعة أو التي جعلت منها بدءاً (موضة)، وهي موضوعات وان كانت قد أثارت الحياء أو أصطلمت بمعتقدات عميقة الجذور، فإنها لا يمكن أن تعد دائماً الأساس لحكم متزن عليها. والطريقة الأكثر مباشرة والأقل تحكماً من أجل تحديد طابع فلسفة ما وخصائصها - هي أن نضع نصب أعيننا البحث في الكيفية التي بها قصدت ومارست بالفعل: التفلسف. وعلى سبيل المثال يمكن أن نقول ان «الروحانية» تقصد وتمارس الفلسفة بوصفها استبطاناً أي بوصفها بحثاً وتحليلاً «لمعطيات الشعور»، وان الوضعية المنطقية تقصد وتمارس الفلسفة بوصفها «تحليلاً للغة» (المشتركة أو العلمية)، إلخ. وبالمثل يمكن أن نقول ان الوجودية تقصد وتمارس التفلسف بوصفه تحليلاً «للوجود». ولتحديد معنى «الوجود» يكفي في البداية أن نقول انه مجموع المواقف التي يوجد فيها الإنسان، أو تلك التي يوجد فيها عادة أو في غالب الأحوال، ومثل هذا التحليل يجري كما يجري في أي مجال آخر يجري فيه التحليل: أي باستخدام اللغة العادية أو العلمية - بقدر واسع مع تصحيحها أو إكمالها، عند

أكد فكرة الممكن، هو أيضاً أشد من ألح في تركيب الجانب الاعدامي للممكن، مبنياً كيف أنه يفرض ويدمر كل منظور أو قدرة انسانية وكيف يفسر كل تقدير ومهارة بواسطة لعبة الحظ والصدفة والامكانيات غير المتوقعة. ولهذا يرى كيركجور أن كل من يركبه القلق (وهو الشعور بالممكن) يميل الى اعتقاد أن كل امكانية في العالم عدم ويرى الى التوجه الى الله «وهو الذي كل شيء بالنسبة اليه ممكن». وبامتناء الاختيار الديني الذي اقترحه كيركجور، فإن نفس التفسير للممكن نجده عند هيدجر وبيسرز وسارتر، فإنهم يرون أن كل ما يقترح للانسان كإمكان، فإنه ما دام معدداً بالموقف الذي فيه يقترح، نقول ان هذا المقترح للانسان انما يسقط في هذا الموقف ويرتد فيه وفي النهاية يبدو مستحيلًا حقاً.

وأما التفسير الثاني فهو الذي يفضي بفكرة الممكن الى معنى «ما هو بالقوة» بالمعنى الارسطوطالي لهذا التعبير. وبهذا المعنى يفقد الممكن جانبه السلبي الباعث على الهم، لأن كل ما هو بالقوة يقدر له أن يكون بالفعل. وهذا التحويل للممكن من مقولة لعدم الثبات وعدم اليقين، الى مقولة للثبات واليقين ينسجم بتعليق الامكانيات الوجودية على حقيقة واقعية مطلقة (الوجود، والقيمة الخ) منها تستمد ثباتها وبقائها وضمان تحقيقها الذي لن يتخلف. وعن هذا الطريق تتحول الامكانيات الوجودية الى منظورات وردية للنجاح فيها لا يضع سدى أي شيء مما يجعل الانسان هو هو، أو تضيق أية قيمة من قيمة الاساسية، ما دام قد ارتبط بها ضمان مطلق وعالي.

ولا يأخذ ابنانيو بأي واحد من هذين التفسيرين، لأن الأول يؤدي الى العدم والضياغ، بينما الثاني يؤدي الى تبرير متأخر للتجربة الانسانية وهو اشادة بالآلية «الوجود الانساني» أكثر منه فهماً لها. لأن القول بأن كل الامكانيات الانسانية مقدر لها أن تتحقق - هذا القول ما هو إلا تغطية لشقاء الانسان واخفاقه بشعار لفظي مثل «الوجود» أو «القيمة». إن كلا الموقفين: موقف من يقول ان الامكانيات الانسانية مصيرها الاخفاق، وموقف أولئك الذين يقولون ان مصيرها النجاح - يترك الانسان بدون دفاع وبدون وسائل لمواجهة المواقف: فالأول يتركه للقلق، واليأس، والغثيان، والثاني يتركه للمعرفة الوهمية والخرافات والاساطير.

الاتضاء، بعناصر لغوية مستمدة من التقاليد الفلسفية أو عناصر جديدة ثمرة التفكير تبتدع لهذا الغرض. لكن تحليل أي موقف وجودي يقتضي أن يؤخذ في الاعتبار كل العناصر التي تدخل في تركيبه، أعني: ليس فقط الانسان المقدر في احواله المميزة لوجوده وفعله، بل وأيضاً سائر الناس والاشياء، وبالجملة: «العالم بوجه عام، لأنه فقط فيما يتعلق بهذا المجموع من العوامل يمكن فهم احوال الوجود الخاصة بالانسان المقدر. وبعبارة أخرى: ان الموقف يمثل الانسان دائماً في علاقة مع الاناس الآخرين ومع الاشياء ومع (بالقدر الذي به هذا التعبير صحيح) نفسه ولهذا فإن التحليل الوجودي هو تحليل للعلاقات التي تتركز حول الانسان، ولكنها مع ذلك تذهب الى ما بعده لأنها تربطه (على انحاء ينبغي تحديدها) بموجودات اخرى وأشياء أخرى. لكن الكلام عن العلاقات يعني الكلام عن احوال Condizioni أي أن موضوع علاقات انما يملك خصائص أو صفات في نطاق هذه العلاقات التي تحدد احواله بمعنى أنها تجعل من الممكن وجوده بما هو. وفي هذه النقطة بالذات تبدو الاداة الرئيسية للتحليل الوجودي: وأعني بها: فكرة الممكن Possible ان من يدخل في علاقة وجودية، من حيث انه مشروط بهذه العلاقة، هو ممكن، ويمكن فقط. وبعبارة أخرى: الوجود، من حيث هو حال كينونته في موقف، هو وجود ممكن. والخاصية المميزة له هي أنه امكان وجود، أو، بهذه المثابة، هو توقع anticipazione ومشروع progettazione. وبعده الزماني الاساسي هو اذن (الزمان) المستقبل، ولا يقصد بذلك المستقبل غير المعين، الذي فيه أوبه كل شيء ممكن، بل المستقبل المحدد بواسطة الماضي الذي يسمح وحده بتعيين الامكانيات التي تقترح مشروعات. ان الماضي يحدد المستقبل، أي يحدد الامكانيات التي تقترح للانسان، في المواقف الخاصة، على شكل سابق التوقع لتنبؤات أو مشروعات».

وعلى اساس فكرة «الممكن» هذه تصور ابنانيو كل المذاهب الوجودية. فقال ان تيارات الوجودية يمكن ان تفسر على اساس فكرة الممكن. والممكن عنده يفسر بمعنيين: الأول هو أن الممكن هو «المنظور السلبي الذي يصحب كل ما يمكن أن يكونه أو يقترحه الانسان والذي يجعل وهماً خطراً، وفي النهاية عدماً: كل مبادرة في العالم. وكيركجور، والذي كان أول فيلسوف في العصر الحديث

في مواقف معينة محددة والاحوال الطبيعية والتاريخية والاجتماعية التي يمكن فيها تعرّف هذه الامكانيات.

وثالثاً: ينبغي على الوجودية أن تقطع الجسور القائمة بينها وبين المذهب الروحي والمشالية وكل شكل من أشكال الـ *intimismo* وهي مذاهب أو نزعات وقفت منها الوجودية موقف المصالحة والتوفيق *compromesso*. وعليها أن تلج في تأكيد الطابع الدنيوي للبحث الفلسفي، أي في تأكيد البحث في الاحوال الاجتماعية والتاريخية للانسان. لكن السؤال الذي ينبغي أن يوجه إلى أبنائنا هو: وماذا يبقى إذن من الوجودية بالمعنى المفهوم حتى الآن؟

مراجع

- G. Giannini: L'esistenzialismo positivo di N. Abbagnano. Brescia, 1956.
- N. Abbagnano Scritti scelti Torino, 1967.
(ويعتوي على دراسة عنه وعلى ثبوت بمؤلفاته وما كتب عنه)
A. M. Simina. La notion de Liberté dans l'existent ialisme positif de N. Abbagnano. Fribourg, 1962.

أبو البركات

هو أوجد الزمان أبو البركات بن ملكا البغدادي، كان يهودياً ثم أسلم، وأقام في بغداد. وكان في خدمة المستنجد بالله. درس الطب على أبي الحسن سعيد بن هبة الله بن الحسين، وكان من كبار الأطباء، فصار أبو البركات من أجل تلاميذه. وكان السبب في إسلامه «أنه دخل يوماً إلى الخليفة (= المستنجد بالله) فقام جميع من حضر إلا قاضي القضاة، فانه كان حاضراً ولم ير أن يقوم مع الجماعة لكونه (أي أبا البركات) ذمياً (من أهل الكتاب). فقال: يا أمير المؤمنين إن كان القاضي لم يوافق الجماعة لكونه يرى أي على غير ملته فأنا أسلم بين يدي مولانا، ولا أتركه ينتهضي بهذا. وأسلم» (ابن أبي أصيبعة ص ٣٧٥-٣٧٦، بيروت). ولما أسلم صار «يتصل كثيراً من اليهود ولعنهم ويسبهم» (ابن أبي أصيبعة ص ٣٧٦).

وأصابه العمى في آخر عمره، فكان يمل على جمال الدين بن ففصان. «وعاش تسعين سنة شمسية، وأصابه

لكن لو لم يكن إلا هذان التفسيران للممكن، لصح الحكم على الوجودية حكماً سلبياً لكن أبنائنا يؤمن بأن للوجودية تأثيراً عظيماً في تحرير الانسان. لهذا يقول: «إن آمنت دائماً وأؤمن باستمرار بأنه يوجد اختيار ثالث في تفسير مقولة الممكن التي تقوم عليها الوجودية. وهذا التفسير (الثالث) يقوم في اتخاذ مقولة الممكن نفسها بكل معناها واستخدامها استخداماً محكماً متماسكاً. وبلاستخدام المحكم التماسك، أقصد الاستخدام الذي لا يحول - سريعاً - هذه المقولة إلى عكسها، أي الذي لا يحول الممكن الى ضروري أو الى محال (الذي هو الضروري السلبى). وأقصد بكل معناها ذلك المعنى الذي يشكل كلا وجهي الممكن ويتجنب تضحية الواحد لحساب الآخر. والحق أن المنظور المقترح للامكانية ليس تحقيقاً حتمياً ولا استحالة جذرية، بل هو بالأحرى بحث يتوجه نحو تقرير حدود الامكان وشروطه ودرجة الضمان النسبي أو الجزئي الذي يمكن أن يقدمه. وأصرّح الآن بأنه على هذا الأساس يمكن إثارة السؤال حول قيمة (الفلسفة) الوجودية أو وظيفتها في الفلسفة الماضلة. وهذا السؤال لن يكون له معنى باراء الموضوعات التي جعلت الوجودية شعبية شائعة والتي عدت في كثير من الاحيان هي حقيقة الوجودية. اذ لا يمكن ان نسال أي موقف ايجابي يمكن أن يتخذه الانسان تجاه القلق، والاختناق، والغثيان، الخ. أو تجاه التمجيد الاختلاقي أو النزاع مزع التصرف مما هو من خصائص النوع الثاني من الوجودية. ذلك أن كل هذه المواقف هي مواقف نهائية تؤدي إليها تفسيرات معينة للوجود. لكن يمكن، بل يجب أن نسال ما هي الطرق التي بقيت مفتوحة أمام الانسان اذا فهم وجوده، بأنه وجود ممكن، أي اذا استخدمت بطريقة محكمة الاداة التصورية *concetturale* التي وضعتها الوجودية تحت تصرف البحث الفلسفي».

ماذا يحدث لو فهمنا الممكن بهذا المعنى الثالث؟

يحدث أولاً أن تكون الوجودية دافعاً الى البحث في كل ميدان ووسيلة للتحقيق والضغط، فتطور الوجودية الى وضعية جذرية، تتجنب رد معطيات التجربة الى معطيات حسية.

ويحدث ثانياً ان يتناول البحث الوجودي الامكانيات الوجودية في طابعها الفردي، المعني من حيث هي مفروضة

من شأنها أن تؤدي إلى راحة البال النفسية والطمأنينة السلبية» (الأتركيباء).

ولا نعلم أول من استعملها من هؤلاء الشكاك: فالبعض يقول إنه فورون، مؤسس مدرسة الشك في الفلسفة اليونانية للدلالة على استحالة ادراك حقيقة الأشياء، والبعض يذهب إلى أن أركسلاوس هو أول من استعملها في جدله مع الروافيقين

وقد ميز كرينادس بين الابوخيه الكلية والابوخيه الجزئية، وقرر أن على الحكيم أن يتمسك بالابوخيه الكلية، أي بتعليق الحكم على أي شيء كان، لا عن أشياء دون أخرى

والابوخيه عندهم جميعاً تناول العلم كما تناول السلوك العملي فالتعليق يجب أن يتناول الاحكام الخاصة بالعلم، وتلك المتعلقة بالاخلاق، وخصوصاً في هذه ما يتعلق بالخبر الاسمي

وفي القرن الحالي، جاء هسرل فاستخدم هذا اللفظ بمعنى مختلف تماماً عن معناه عند الشكاك اليونانيين. إذ استعمله لما يدعو اليه من «تعليق الحكم فيما يتعلق بالمضمون المذهبي لكل فلسفة معطاة، واجراء كل براهيننا داخل اطار هذا التعليق للحكم» (راجع كتابه: «افكار في ظاهريات محضة وفلسفة ظاهريانية»، ١٩١٣)

والابوخيه الظاهريانية هي التغير الجذري للموضع الطبيعي، «ففي الوضع الطبيعي يكون الوعي (أو الشعور) تجاه العالم من حيث هو واقع موجود هناك. وتقيدهنا بهذا الوضع نعلق: أو نضع بين أقواس» - ليس فقط الآراء المتعلقة بالواقع، والتأثير في الواقع، بل وأيضاً نعلق حقيقة وجودنا. وهسرل يسمي لابوخيه باسم «الوضع بين أقواس» لوجود العالم الخارجي ويرى هسرل من وراء هذا الوضع بين أقواس لوجود الأشياء في الخارج - إلى الوصول إلى «الأناتمالي»، أي الذات التي تضع كل تجربة ممكنة، أعني إلى تقرير أن كل ما يوجد وله قيمة عندي إنما هو موجود وله قيمة في داخل شعوري الخاص، (والتأملات الديكارتية: ص ٦٩).

ومن هنا لا نقارن الابوخيه الظاهريانية بالشك الديكارتية، لأن هذا يقضي إلى استنباط وجود الذات، ولا بتعليق الحكم عموماً كما عند الشكاك، بل هي من نوع آخر تختلف تماماً

الجذام فعالج نفسه نصيح، وعمي فبقي أعمى مدة» (تتمة صوان الحكمة لليبيقي ص ١٥٢ طبع دمشق ١٩٤٦) وذكر ابن أبي أصيبعة (الموضع نفسه) أنه عاش ثمانين سنة، وقد عاش في القرن السادس الهجري ولا ندري متى توفي على وجه التحديد.

وله كتب في الطب، وفي الفلسفة، ونذكر من هذه الأخيرة:

١ - كتاب «المعتبر في الحكمة» في ثلاثة أجزاء ضخمة، طبع في حيدر أباد، وهو من أجل وأوضح ما كتب في فروع الفلسفة كلها. ونشم بوضوح العرض، ودقة التحليل، واستقصاء المشاكل.

٢ - «مقالة في العقل وماهيته».

مراجع

- «عيون الأنبياء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ص ٣٧٤ - ٣٧٦، طبع بيروت.

- «تتمة صوان الحكمة لليبيقي ونشرة كرد علي بعنوان: «تاريخ حكماء الاسلام» ص ١٥٢ - ١٥٤ دمشق سنة ١٩٤٦

- «أخبار الحكماء» للقفطي

- «نكت الهيمان» الصفدي

- «وفيات الأعيان» لابن خلكان.

Salomon Pines: «Etudes sur Awhad al-Zaman.» in REJ, CIII (1938) P. 4-64; CIV (1938), 1-33; «Nouvelles Etudes...» REJ, 1953.

أبوخيه

كلمة يونانية ἀποχή (= وقف، مهلة-توقف) استعملها الشكاك اليونانيون اصطلاحاً للدلالة على وقف أو تعليق الحكم على الأمور المادية منها والمعنوية بسبب عجز الانسان عن الوصول إلى معرفة صحيحة أو يقينية. وهذا المعنى استعملها الشكاك من رجال الاكاديمية الافلاطونية الجديدة، خصوصاً أركسلاوس وكرينادس (راجع كتابنا: «كرينادس القورينائي» بنغازي سنة ١٩٧٢) كما استعملها الشكاك الخالص خصوصاً انسيداموس وسكستوس امبريكوس الذي عرّف الابوخيه بأنها «حالة سكون عقلي فيها لا توجب شيئاً ولا تنفيه، وهي حال

أبو سليمان المنطقي السجستاني

مفكر مسلم ، من أصحاب النزعة الانسانية ، وصاحب حلقة من المفكرين والأدباء في القرن الرابع الهجري

لا يعرف تاريخ ميلاده ولا تاريخ وفاته بالدقة ، لكن الأرجح أنه ولد في العقد الثالث من القرن الرابع ، وعاش بعد سنة ٣٩١ هـ .

ونشأ في إقليم سجستان ، (إقليم في جنوبي إيران يتاخم باكستان على المحيط الهندي)

وصحب أبا جعفر بن بابويه ، ملك سجستان ، ثم ورد بغداد ، واتصل بالمشتغلين بعلوم الأوائل - أي العلوم المنقولة من اليونان - وعمل رأسهم يحيى بن عدي ، فتلمذ على هذا الأخير ، الذي كان أستاذ جماعة من المشتغلين بالفلسفة وعلوم الأوائل في بغداد ، نذكر منهم ابن زرعة ، وابن الخمار ، وابن السمع ، ومسكويه ، ونظيف القس الرومي ، وعيسى ابن علي ، وأبا الحسن العامري .

وبعد أن تمكن من علوم الأوائل ، لازم بيته حيث اجتمع اليه نفر من طلاب هذه العلوم وهذه الحلقة كانت تضم نخبة ممتازة من المشاركين في الفكر والفلسفة والأدب ، ذكر أسماؤهم ، أبو حيان التوحيدي ، وكان هو من أبرزهم (راجع مقدمتنا لنشرونا لـ «صوان الحكمة» (ص ٢٨ - ٢٩) ، طهران سنة ١٩٧٤) وكانت الموضوعات التي تدور حولها أحاديث أبي سليمان معهم تدور خصوصاً حول الفلسفة ، وقد سجل طائفة من هذه الأحاديث أبو حيان التوحيدي في كتاب «المقابسات» أما مؤلفات أبي سليمان فقليلة ، نذكر منها :

١ - «صوان الحكمة» ، وقد نشرناه في طهران سنة ١٩٧٤

٢ - «مقالة في أن الاجرام السماوية ذوات أنفس ناطقة» وقد نشرناه ضمن نشرتنا لـ «صوان الحكمة» .

٣ - «مقالة في المحرك الأول» - نشرناه في نفس الكتاب

٤ - «مقالة في الكمال الخاص بنوع الانسان» - وقد نشرناه في الكتاب المذكور

٥ - «كلام في المنطق» .

٦ - مسائل عدة سئل عنها وجواباته لها

٧ - «رسالة في السياسة»

وقد تعرض أبو سليمان لمسألة العلاقة بين الفلسفة والدين ، وخلصه رأيه في هذا الشأن

أ - ان الدين شيء والفلسفة شيء آخر ، اذ الدين يقوم على الوحي ، بينما تقوم الفلسفة على العقل والوحي يقرر في ثقة واطمئنان ، بينما العقل لا يستطيع القطع بشيء

ب - لا حاجة بالشريعة الى الفلسفة بكل فروعها من منطق وطب ورياضيات

ج - الدين لا يسمح بالسؤال عن «لم» و«كيف» ، لأنه قائم على التقرير القطعي ، فلا محل لتشكيك أو تحليل أو اعتراض .

والعقل عند أبي سليمان ينقسم الى نفس الاقسام التي نجدها عند الكندي والغرابي ، اذ ينقسم العقل الى أقسام ثلاثة

أ - العقل الفعّال ، وهو في نسبة الفاعل ، وهو الأول بالنسبة الى سائر العقول

ب - العقل الهويلائي ، وهو في نسبة المفعول ، وهو الأخير في سلسلة العقول

ج - وبينهما العقل المستفاد ، وهو في نسبة الفعل والقوة معاً ، وإلى جانب الحس والعقل ، يقول أبو سليمان بما يسميه «البدئية» أي الوجدان intuition ويقول ان «البدئية» تحكمي الجزء الإلهي بالأشخاص ، وتزيد على ما يغوص عليه القياس»

ويخلص أبو سليمان على العقل من النعوت ما يخلصه أفلوطين على «النوس» Nous فيصف العقل بأنه قوة إلهية ، ويقول ان «العقل هو خليفة الله ، وهو القابل للقبض الخالص الذي لا شوب فيه ولا قذى»

ويبحث أبو سليمان في معاني النفس ، والطبيعة ، والزمان والدهر والدهر عنده اما مطلق ، واما نسبي فللمطلق هو الديمومة والأزلية والأبدية ، وليس له بدء ولا نهاية ، ويطلق على القديم الأزلي الأبدى أما الدهر السبي

3) Schiller als Historiker und Philosoph (posth.), Leipzig, 1884.

4) Gesammelte philosophische Abhandlungen, Leipzig, 1889.

لكن اسمه يفتنر أساساً بكتابه «موجز تاريخ الفلسفة» : وهذا التاريخ العام للفلسفة يتسم بالوضوح في العرض، وخصوصاً بوفرة المراجع ودقة إيرادها، مما أصبح النموذج لهذا اللون من كتب تاريخ الفلسفة. ولا تزال قيمته الكبرى حتى الآن في وفرة المراجع ودقتها وإحاطتها.

وقد تعاقب عليه المجددون له حتى الطبعة الثانية عشرة في خمسة مجلدات في سنة ١٩٢٣ - سنة ١٩٢٨ ويجري الآن إعداد طبعة جديدة في ثمانية مجلدات (عشرة أجزاء).

مراجع

- F. A. Lange: Friedrich Ueberweg, in Altp. Monatschrift, 1871.
- M. Brasch: Fr. Ueberweg, in Gesammelte Philosophische Abhandlungen, Leipzig 1889.

الأيقورية

لم نعورنا الأخبار كثيراً عن زعماء المدرسة الأيقورية، كما لم نعورنا كذلك الكتب التي خلفها الأيقوريون، اللهم إلا فيما يتعلق بزعميم هذه المدرسة: فمع أننا نعرف حياته بالدقة، فإن كثيراً مما كتبه قد ضاع، مع أنه هو الذي وضع الفلسفة الأيقورية كلها، ولم يكده إلا اتباع يضيفون شيئاً يعتقد به إلى ما فعله الرئيس. أما أبقور فقد ولد في شامس سنة ٣٤١ - ٣٤٢ ق م، وترى تربية ذاتية. وهو يفخر بهذا كثيراً، ولو أننا لا نستطيع أن نصدق هذا القول على علته، ولكنه استطاع على كل حال أن يتشف بنفسه، ويعرف كثيراً من المذاهب السابقة بالقدر الذي يقضي به منطلق فلسفته، والغاية من الفلسفة عنده. ثم انتقل إلى أثينا، وهناك أقام مدرسة في حديثه المشهورة باسم «حديث أبقور». وظل يدرس بها حوالي ست وثلاثين سنة وتوفي سنة ٢٧٠ ق م. أما أتباعه

فهر الذي يتعلق بفعل في وقت محدود له بداية ونهاية وواضح أن أبا سليمان تأثر في هذا بأفلوطين وبرقلس

مراجع

- عبد الرحمن بندي «صوان الحكمة وثلاث رسائل تأليف أبي سليمان المنطقي السجستاني»، مع مقدمة طويلة (ص ٥ - ص ٧٤) طهران، سنة ١٩٧٤
- «الفهرست» لابن النديم، ص ٢٦٤، نشرة فلوجل.
- «طبقات الامم» لصاعد الاندلسي، ص ٧١، طبعة شيخو
- «إخبار الحكماء» للقفطي ص ٢٨٢، نشرة ليرت.
- «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» ج ١ ص ٣٢١ - ٣٢٢، نشرة أ. ملر.

أيرفج

Friedrich Ueberweg

مؤرخ للفلسفة ألماني. ولد في Leichingen (قرب Sahngen) في سنة ١٨٢٦، وتوفي في كينجسبرج سنة ١٨٧١

تعلم في جيتينجن Göttingen ثم في برلين حيث كان تلميذا لثرندلنبورج وبينيكه Beneke وحصل على إجازته الجامعية من جامعة هاله Halle سنة ١٨٥٠ وأصبح مدرسا للفلسفة في بون في سنة ١٨٥٢، ثم في كينجسبرج سنة ١٨٦٢، وصار فيها أستاذا في سنة ١٨٦٨

ومن أشهر مؤلفاته:

- 1) System der Logik und Geschichte der logischen Lehren, Bonn, 1857
- 2) «Ueber Idealismus, Realismus und Idealrealismus», in Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik, 1859.
- 2) Ueber die Echtheit und die Zeitfolge der platonischen Schriften. Wien, 1861.

إلى الأقسام الثلاثة التقليدية وهي: المنطق - ونقصه به ها
نظرية المعرفة أو القانون كما يسميه الأبيقوريون - ثم
الطبيعيات ويدخل تحتها اللاهوت، وأخيراً الأخلاق
الأيقورية.

القانون أو نظرية المعرفة: إذا كان الروافيون - مع
أنهم جعلوا من الأخلاق مثلاً أعلى أقرب ما يكون إلى
السعادة العقلية الخالصة - قد اضطروا مع ذلك إلى جعل
الأساس في كل معرفة هو الإحساس، فمن الأخرى أن يكون
هؤلاء الذين نظروا إلى السعادة بحسبانها اللذة فحسب،
قد نظروا إلى مصدر المعرفة على أنه الإحساس وحده، بل كان
عليهم، أن يفرعوا الروافيين كثير، فيجعلوا كل معرفة
أخرى غير المعرفة الحسية وهما وطلاتاً، وأن يتوسعوا ما
شاؤوا في هذه النظرية الحسية في نظرتهم إلى المعرفة.
وهكذا نجد أن الأبيقوريين قد جعلوا المقياس والمصدر في
المعرفة الصحيحة هو الإحساس، في باب المعرفة، كما
جعلوا المقياس هو اللذة والخلو من الألم، في باب
الأخلاق.

يقول أبيقور: إن الأصل في كل معرفة هو الحس،
فمن طريقه وحده تتم المعرفة، والحس لا يخطئ، وإنما
الذي يحدث هو أنه تأتي إلى الحواس عن الشيء الواحد
صور متعددة، والناس تختلف في التقاطها هذه الصور،
فهذا يلتقط صورة، وذاك يلتقط أخرى وهكذا. مع أن
الموضوع واحد باستمرار؛ ومن هنا ينشأ الاختلاف فيها بين
الناس بعضهم وبعض، فالأصل إذن هو الحس دائماً، وإنما
يأتي الاختلاف من الصور الصادرة إلى الحواس عن
الموضوعات. وهنا لا بد أن ينتهي الأبيقوري إلى ما انتهى
إليه بروتاغوراس فيقول: إن كل معرفة تتعلق بكل إنسان
على حدة. ولكن أبيقور يتخلص من هذا اللازم أو النتيجة
بأن يقول: إن المعرفة يجب في هذه الحالة أن ينظر
إليها على أساس اختلاف مدلولات الحس بالنسبة إلى
الموضوعات. ولكن ذلك لا يوضح المشكلة الحقيقية، وهي
أنه إذا كانت تأتي لكل إنسان صورة خاصة فلا بد تبعاً
هذا أن يختلف الناس بعضهم عن بعض، وتكون كل
حقيقة متعلقة بكل على حدة، فإن يقال بعد ذلك: إن
أصل الاختلاف هو في الخارج لا في الحواس، ليس من
شأنه أن ينفي اللازم الأصلي، وهو اختلاف الناس بعضهم
مع بعض، مع حق كل أن يؤمن بما قال به حبه.

فليسوا مشهورين، لأنهم جميعاً لم يفعلوا شيئاً يعتد به في
إقامة الفلسفة الأبيقورية. والشخصية التي تستحق الذكر
وحدها من بين هؤلاء الأبيقوريين شخصية متأخرة جداً،
وهي شخصية الشاعر اللاتيني المشهور لوكرتيوس.

معنى الفلسفة وتقسيمها: لكن كان الروافيون قد
جعلوا الأخلاق هي الأساس في كل مذهب فلسفي،
وجعلوا الجزء من الآخرين من التقسيم الثلاثي التقليدي،
خاضعين خضوعاً كبيراً للجزء الأول وهو الأخلاق، فإن
أبيقور وأتباعه قد غالوا في هذا الاتجاه إلى أقصى حد؛
فأنكروا على الإنسان حق الاشتغال بالعلم من أجل
العلم، لأن العلم من أجل العلم لا يفيد شيئاً إذا لم يكن
تحته عمل أو إذا لم يكن مؤدياً إلى السعادة عن طريق
العمل والتطبيق. ولهذا نجد أبيقور ينكر على الفيلسوف أن
يشغل بالرياضيات والتاريخ والموسيقى؛ فهو يقول عن
الرياضيات، من ناحية، أنها تستتج باستمرار من
مصادر كاذبة ومفاهيم غير صحيحة، كما أنها من
ناحية أخرى غير مفيدة إطلاقاً. ويقول عن التاريخ والعلوم
العامة: إنها تملأ الذهن بمعلومات لا فائدة فيها، لأنها لا
تؤدي إلى شيء من العمل، وهذا فيما يتصل بالعلوم
بوجه عام، وكذلك الحال أيضاً في الفلسفة بوجه أخص،
فما قد خلا من العمل، أو لم يؤد إليه، أو لم يكن مرتباً
نحوه، لا فائدة فيه للفيلسوف. فانهطى بالمعنى التقليدي لا
فائدة فيه بالنسبة إلى الأبيقوري لأنه بحث عن نظرية لا
تؤدي مطلقاً إلى وضع السلوك الإنساني، بحيث يؤدي إلى
السعادة. ولهذا فإنهم لم يعنوا بالمنطق، وإنما عنوا بشيء آخر
قريب من المنطق هو نظرية المعرفة وسموه القانون *Kanon*،
وهو. بحث يتعلق بمصادر المعرفة وكيفية تمييز الصحيح
من المعارف والكاذب. أما الطبيعيات فلا فائدة فيها إلا
من حيث أنها تعطي الطمأنينة التي ينشدها المرء في سلوكه
الأخلاقي بأن تدفع عنه كل هذه الأوهام التي تغتلب بها
حياة الناس، فتفسد هذه الحياة سواء أكانت هذه الأوهام
أوهاماً علمية أم أوهاماً دينية، فمهمتها إذن مرتبة نحو
المعسل. فلم يبق من الفلسفة بالمعنى الحقيقي إلا
الأخلاق. ومع أن أبيقور قد عنى عناية كبيرة بالطبيعيات،
وعنى كذلك باللاهوت، فإن ذلك إنما كان من أجل
تحصيل هذه الطمأنينة التي ينشدها الأبيقوري. ومع ذلك
فمن الخير، ونحن نعرض المذهب الأبيقوري، أن نقسمه

باجتماع جملة تصورات بعضها مع بعض يكون الحكم، والحكم يسميه أبيقور باسم الظن أو *εἰσέ* ولا يريد أن يتحدث عن اليقين المطلق، لأن هذه الأشياء لا تحدث اليقين، كما أنه ليس من المطلوب دائماً اليقين. ولئن كان المذهب لا بد أن ينتهي في الواقع إلى القول بالنسبة في المعرفة، وإلى الشك، فإن أبيقور ينكر هذا الشك كل الإنكار، ينكره على أساس منطقي من ناحية، وعلى أساس عملي من ناحية أخرى: فهو ينكر من الناحية النظرية على الشكاك قولهم: إنهم يعلمون أنهم لا يعلمون؛ فهذا تناقض في القول يكفي لدحض الأصل. ومن الناحية الأخرى العملية، يلاحظ أبيقور أنه بغیر المعرفة أياً كانت درجتها من اليقين، لا يمكن الإنسان مطلقاً أن يسلك وأن يعمل؛ فلكي يكون ثمة عمل لا بد من القول بأن المعرفة ممكنة، ولما كنا قد رأينا أن المعرفة اليقينية المطلقة غير ممكنة فالذي يجب أن يقال حينئذ هو أن المعرفة الممكنة هي المعرفة الظنية.

الطبيعات: وهذه الحسية التي تسود نظرية المعرفة هي أيضاً التي تسود نظرية أبيقور في الطبيعات وما بعد الطبيعة. فهو يقول مع الرواقين: إن الشيء الحقيقي هو الذي يفعل ويتفعل، ولا شيء مما لا يفعل ولا يتفعل حقيقي. ولكنه ينظر كذلك - كما فعل الرواقيون أيضاً من قبل - إلى هذا الذي يفعل ويتفعل على أنه الجسم فحسب ولذا ينكر أن يكون ثمة وجود غير الوجود المادي المحسوس المتفعل الفاعل. وينظر إلى الصفات بحسبانها أشياء ثانوية غير حقيقية الوجود، ويقسمها إلى قسمين: قسم لا أهمية له إطلاقاً، وقسم عرضي له بعض القيمة الوجودية. ولكي يفسر الحركة ولكي يفسر صفة أخرى قال بها في الأجسام وهي صفة الثقل، كان عليه أن يفترض إلى جانب الجسم: الخلاء، فإنه لم يفهم مصدرًا للتمييز بين الأجسام الثقيلة والخفيفة غير الخلاء، بحسبان أن الأجسام الثقيلة هي القليلة الخلاء والأجسام الخفيفة هي الكثيرة الخلاء. والحركة لا يمكن أن تتم كذلك عند أبيقور إلا إذا افترضنا الخلاء، ومن حيث أن الحركة موجودة يشهد عليها الحس فلا بد من أن نفترض الأساس الذي تقوم عليه وهو الخلاء. وعن طريق هاتين الفكرتين: فكرة الجسم وفكرة الخلاء، أقام أبيقور مذهبه في الوجود وفي الطبيعة. أما الجسم فيقول عنه أبيقور إنه يمكن أن يتحل، ولكن هذا الانحلال أو التقسيم لا يمكن أن يستمر إلى غير نهاية، بل

والواقع أن الخطأ إنما يأتي بعد أن تصل الصور إلى الحواس، فيحكم الإنسان عليها حينئذ بأنها موافقة لحقيقة الموضوع الخارجي أو غير موافقة، والخطأ هو في الواقع من الموضوع ذاته لا من الحس المدرك للموضوع، لأن الخطأ مقصود به في هذه الحالة اختلاف الصور الصادرة عن الموضوع الواحد بعضها عن بعض، وإدراك الحواس بعد ذلك هذه الصور من حيث إنها مختلفة عند كل إنسان عن الآخر. وبعبارة أوضح الخطأ في هذه الحالة ليس في الإحساس من حيث إنه يحس، لأنه إنما يحس فقط الصورة الصادرة إليه من الموضوع الخارجي، وإنما الخطأ نفسه هو في هذه الصورة نفسها، من حيث إنها تتعدد بالنسبة إلى الموضوع الواحد بحسب تعدد الأفراد المدركين لهذا الموضوع.

فيأتي العقل بعد ذلك أو الحكم، فيقول: إن الصورة التي أتت إلى حسه هي الصورة المطابقة لحقيقة الموضوع الخارجي، ومن حيث أن الصور قد تعددت وكان الحكم اللازم لكل حس يؤمن أن الصورة التي أدركها حسه هي الصورة الحقيقية المطابقة لحقيقة الموضوع؛ فإنه لا بد من الاختلاف إذن فيما بين الناس بعضهم وبعض. وأما الحس كحس، فلا يمكن أن يخطئ أبداً. وذلك لأنه إذا لم يكن الحس هو الذي لا يخطئ، فما الحكم إذن في الخطأ وعدم الخطأ؟ إن قلنا إنه العقل، فلا يمكن أن يكون ذلك صحيحاً، لأن العقل إنما يحكم تبعاً لدلالات الحس. فالأصل هو الإحساس، وبالتالي لا يكون حكماً على الأصل، وهذا يتأيد أن الإحساس هو الأصل في كل معرفة، وأن الإحساس لا يخطئ، وإنما الخطأ ينشأ من اختلاف الصور الصادرة عن الموضوعات الواحدة بعضها مع بعض بحسب إدراكات الأفراد.

الإدراك الحسي تبعاً لهذا هو الأصل، وبعد ذلك يأتي تكوين المدركات أو التصورات، والتصور يتم بأن يضم الإنسان مجموعة من الإحساسات أو المدركات الحسية بعضها إلى بعض عن طريق التذكر، ثم يكون من الجميع تصوراً واحداً. فكان مصدر التصور في الواقع الذاكرة، وليس التصور شيئاً عالياً على المدركات الحسية وإنما خلاصة أو إشارة أو مدلول به تجمع الإدراكات الحسية المختلفة الخاصة بشيء واحد هو تصوره. وهكذا نجد أن الأصل أيضاً في التصور هو الحس، وبعد التصور أي

مع بعض من أجل تكوين الأجسام، لا بد من افتراض أن في الذرات قدرة خاصة على الانحراف عن مسقطها الطبيعي. وعن طريق هذا الانحراف، تجتمع بعضها مع بعض من أجل تكوين الأجسام. كما اضطر أبيقور إلى القول بهذا الانحراف من ناحية أخرى من أجل تفسير الحرية الإنسانية بمعنى إمكان قول نعم أو لا، وقد أكد أبيقور هذه الحرية بخلاف الرواقين، ولم يستطع أن يجد لها مصدراً غير هذه القدرة التي يجدها الإنسان على الانحراف عن الطريق الأصلي. وهذا أدخل أبيقور في مذهب الآلي فكرة روحية في الواقع، لأن هذا الانحراف صادر عن طبيعة الذرات نفسها، وصادر عنها لا بطريقة ضرورية - وإلا لكان ذلك تناقضاً في المحدود أن يقال انحراف بالضرورة - وإنما هذا الميل يأتي من جانب الذرات كما نشاء.

الإلهيات: والغاية التي يرمي إليها الأبيقوريون من وراء هذه الطبعيات هي أن يزيلوا عن الإنسان كل الأوهام والآراء السابقة التي من شأنها أن تعكر صفو الحياة السعيدة، فكأنها في الواقع متصلة إتصلاً تاماً بمسألتين دينيتين رئيسيتين: المسألة الأولى مسألة الآفة من حيث تصورهم ووجودهم، والمسألة الثانية مسألة العناية الإلهية. أما الدين وما يتصل بالله بوجه عام فقد لاحظ الأبيقوريون، وأبيقور على رأسهم، أن عدم الإيمان بالدين الشعبي المألوف والمعتقدات الدينية عموماً أسلم بكثير من الإيمان بها، حتى أن الذي يؤمن بها هو الذي يرتكب خطيئة دينية في الواقع، بينما الذي لا يؤمن بها هو الذي يسلك سبيل الصواب. ويذهب لوكريوس إلى أبعد من هذا فيقول: إن الدين شر ما بعده شر، وإن الواجب على الإنسان ومهمة الفلسفة الأولى أن تنخلص نهائياً من كل دين، لأن الدين هو ينبوع كل شر.

أما العناية الإلهية، فيالقدر الذي أنشأها به الرواقيون قال الأبيقوريون إنها وهم من الأوهام، ولا تتفق مع مقام الألوهية: فابن هذه العناية الإلهية في عالم حطّ الشرفه أكبر بآلاف المرات من حظ الخير، ومصير الخير أسوأ بكثير جداً من مصير الشرير؟ وأين العناية الإلهية في عالم جزء ضئيل جداً منه هو الذي يصلح لسكنى الإنسان؟ وأين العناية الإلهية وقد تركت الطبيعة الإنسان خلواً من كل سلاح، بل كان الحيوان الأعزل الأكبر؟ وأين العناية

لا بد من الوقوف عند حد، وإلا لما أمكن أن يوجد شيء. فقال بأجسام فردة هي الذرات وهي الأصل في الكون ولا تقبل الانقسام. وهذا وجد أبيقور في مذاهب الطبيعيين القدماء مصدراً لفلسفته الطبيعية، إذ اعتنق مذهب ديمقريطس ولكن بطريقة مخالفة بعض الشيء لما فعله. فديمقريطس قد نظر إلى الخلاء والملاء على أنها يدلان على اللاوجود والوجود، أما أبيقور فلم يرتفع إلى هذا المستوى الميتافيزيقي، بل اقتصر على النظر إلى المسألة من ناحية فيزيائية طبيعية سطحية فنظر إلى الخلاء على أنه الخلو من المادة، ولم يستطع بعد ذلك أن يتخلص من المشاكل الكثيرة التي يثيرها هذا التصور للخلاء.

أما أوصاف الذرات فهي غاماً أوصاف الذرات عند ديمقريطس، أعني أنها أوصاف كمية: فلا تختلف الذرة عن الذرة الأخرى إلا في الشكل والمقدار والثقل، وعن طريق هذا الاختلاف وتجمع الذرات المختلفة بعضها مع بعض تتكون الأجسام، إلا أن أبيقور في تفسيره لحركة الذرات قد خالف أستاذه ديمقريطس مخالفة قد قصت على الأسس الحقيقية لهذا المذهب الآلي في تفسير الأشياء. فقد قال أبيقور إن الذرات تتحرك إلى أسفل باستمرار، لأن كل ما له ثقل يسقط نحو أسفل، وبدلاً من أن يقول مع أرسطو إن الأجسام ذات الثقل تسقط إلى المركز، قال إنها تسقط إلى أسفل، ونسي في هذا أنه يتحدث عن سقوطها في الخلاء، وفي الخلاء لا يمكن الإنسان أن يتحدث عن أعلى وأسفل. وهذا تناقض لم يستطع أبيقور أن يحله، ولا أن يفسره تفسيراً من شأنه أن يزيل هذا التناقض.

وصعوبة أخرى نشأت عن هذا التصور لحركة الذرات في الخلاء وهي أن هذه الذرات عند أبيقور ما دامت تسقط في الخلاء فلا بد أن تسقط بسرعة واحدة لأنها في الخلاء، وهي إذن لم تصطدم بعضها مع بعض وتكون من ذلك دوامات كما قال ديمقريطس من أجل تفسير نشأة الكون، وإنما ستضطر هذه الذرات إلى أن تسقط وبسرعة واحدة في الخلاء، فلا مجال إذن للتلاقي. فكان على أبيقور بعد هذا أن يفسر نشأة الأشياء وتكوينها من اجتماع الذرات، فاضطر من أجل هذا إلى إدخال فكرة جديدة كانت في الواقع ثغرة كبيرة في هذا المذهب الآلي. ونعني بهذه الفكرة: فكرة الانحراف Chnemen. فهو يقول: إنه لكي يفسر إمكان اجتماع الذرات بعضها

وهذه الصورة المثالية العليا لا حرج في أن نسميها الله أو الآلهة. فلكي يكون هناك جمال كامل في العالم، ولكي يتأثر الإنسان مثلاً أعلى للفضيلة والحياة السعيدة، فعليه أن ينظر إلى الآلهة بحسبانهم موجودين، وكأنهم هم هذه الصورة العليا للفضيلة والجمال، وإن كانت في الواقع من خلق الأمانى والأمل، أكثر من أن تكون من خلق الواقع والعقل. وإذا كانت الحال كذلك فسيضطر الأبيقوري إلى أن ينظر إلى الآلهة نظرة إنسانية صرفة، فيصورهم على صورة الإنسان تماماً لأن الإنسان لا يستطيع أن يتصور الآلهة - وهي من خلق أمانيه وآماله - إلا على هذا النحو الإنساني، ولأن هذا النحو الإنساني هو أجل صورة توجد في الطبيعة. ولهذا يجب أن ينظر إلى الآلهة على صورة إنسانية بل ويجب أن يضاف إلى الآلهة كل ما يضاف إلى الناس من صفات، حتى فيها يتعلق بصفات المأكول والمشرب والملبس. ولكننا نستطيع أن نستخلص صفتين رئيسيتين للآلهة: الأولى صفة الدوام، والثانية صفة السعادة. فالآلهة متصفون أولاً بالدوام، ولكي يكونوا كذلك كان لا بد لتركيبهم الجسماني من أن يكون على نحو مخالف للنحو الإنساني الصرف، لأن الجسمانية الإنسانية قابلة، بل ومن شأنها الفناء؛ فلكي يكون جسم الآلهة متفقاً مع ما يليق بهم من دوام، كان علينا أن نصور أجسامهم وكأنها أجسام أثرية لا تخضع في الواقع للتغير، وكان علينا من ناحية أخرى أن لا نصورهم في مكان عادي يخضع دائماً للحركات والتغير، وإنما يجب علينا أن نودعهم في مكان قد خلا من معالم الفناء، مكان يسميه الأبيقوريون باسم وما بين العوالم. وفي هذا المكان يجيء الآلهة حياتهم الدائمة، وهذه الحياة الدائمة هي حياة سعادة، والسعادة هنا هي الحلل المطلق من كل ألم، أي أنها هي الطمأنينة السلية أو الأتركسيا، التي سنجد أنها تمثل المثل الأعلى للأخلاق الأبيقورية.

ومثل هذه الطمأنينة تجعل من غير الممكن أن يتأثر الآلهة بشيء، ولهذا أنكر العناية الإلهية من ناحيتهم، لأن العناية معناها الاهتمام والاهتمام مصدره الهم، والهم هو التأثير، فالعناية الإلهية تقتضي التأثير. ولما كان الآلهة يجيئون حياة سعيدة أي خالية من كل تأثر، كان لا بد إذن أن تسلب عنهم فكرة العناية، فهم يجيئون وحدهم في عزلة غير أبهى لشأن من شؤون هذا العالم، وهو أقرب ما يكون إلى

الإلهية، وهي لا يمكن أن توجد إلا إذا كان الله يتأثر هو الآخر بكل ما يتأثر به البشر، إذ معنى العناية الإلهية أن الله يعنى بأحوال الناس، ويتأثر بالتأني لكل ما يصيبهم من شر أو خير، وإذا كانت الحال على هذا النحو، فكيف يتفق هذا مع ما يليق بالله من سعادة، إذ سيكون في هذه الحالة عرضة للتأثر بالآلام والشروع؟ وكيف يتفق هذا من ناحية أخرى مع ما يليق بالله من ديمومة وثبات، وهذه الأشياء من شأنها أن تحدث فيه تغيراً باستمرار؟ فساء نظراً إذا إلى المسألة من ناحية ما يجري في واقع الطبيعة، أو نظرنا إليها من ناحية ما يليق بمقام الألوهية، فكل شيء يؤذن قطعاً بعدم وجود العناية الإلهية، ولهذا يجب أن ننكر إنكاراً تاماً كل عناية إلهية في هذا الكون، وكان لا بد لله قبل أن يخلق العالم، وأن يضع فيه عانيته، أن يجد مثلاً لهذه العناية، في الطبيعة، ولكن الطبيعة غير عاقلة وتسبب على قوانين مطردة لا تخضع للهوى. فكان على الله إذن وهو يخلق هذا العالم أو ينظمه أن يسيره على مثال الطبيعة العمياء، فلا مجال إذن للقول بالعناية الإلهية في الكون.

إلا أنه يجب ألا يستتبع من هذا أن أبيقور كان متكرراً لوجود الله أو الآلهة. فليس بصحيح في الواقع ما يذهب إليه كثير من المؤرخين من أن أبيقور اضطر إلى القول بوجود الإلهة مسيطرة للمعتقدات الشعبية. لأننا نجد، كما يلاحظ نسلر، أن أبيقور يتحدث بلهجة المؤمن الواقف من وجود الآلهة. كما أنه لم يكن ثمة دافع له إلى مسيطرة الأخلاق الشعبية خوفاً من تأثير الجمهور، لأن الإلحاد في عصره لم يكن شيئاً يلقى مقاومة أو اضطهاداً، فليس ثمة من دافع له إلى أن يسلك هذا السبيل الملتوي ويكون مؤمناً تقية لا تقى. وإنما آمن أبيقور بالآلهة على نحو خاص يتفق مع مذهبه في المعرفة وفي الطبيعة، ودعاه إلى هذا الإيمان أولاً أنه وجد هناك معتقداً عاماً بين الناس بأن الآلهة موجودون، ومثل هذا المعتقد العام - الذي يمكن أن نلاحظه في جميع الناس عن طريق الملاحظة الحسية تقريباً - من شأن هذا المعتقد أن يجعل له أساساً من الواقع؛ فمن هذه الناحية النظرية - وأبيقور يتصور الآلهة، تبعاً لهذا، وكأنهم موجودون في نفوس الناس أو في الهواء على شكل صور أثرية يدركها الناس - فمن هذه الناحية النظرية إذن قال أبيقور بوجود الآلهة. ودعته إلى القول بها مرة أخرى نظرة جمالية أخلاقية، فقد وجد الإنسان في حاجة إلى أن يحسّم آماله وأمانيه في صورة مثالية عليا،

هذه اللذات ما يؤدي إلى تجنب آلام أكبر، لأن كل لذة وكل ألم لا بد لها من أثر مترتب، والأثر المترتب قد يقضي إلى شيء من نفس النوع، أو إلى شيء مضاد، وبدرجة قد تكون أقل وقد تكون أكثر في كلتا الحالتين؛ أعني من هذا كله أن كل ألم يجب ألا يتجنب لأنه ألم في ذاته، كما أن كل لذة يجب ألا تطلب لأنها لذة في ذاتها، إنما يجب أن نحسب حساباً إلى جانب الآلام واللذات في ذاتها، للذات والآلام المترتبة عليها، فإذا كنا نجد لذة تتجلى لنا تأثيراً به أشد بكثير من تنعمنا وتغلبنا باللذة الأولى، كان علينا أن نتجنب هذه اللذة حرصاً على تجنب ألم أكبر؛ وإذا كان بعض الآلام من شأنه أن يقضي إلى لذة درجتها أكبر من درجة الألم المتجلب لها؛ كان علينا أن نعاين هذا الألم حرصاً على تحصيل هذه اللذة الكبرى. وهكذا نجد أنه لا بد من المفاضلة بين اللذات بعضها مع بعض، لأنه ليس من اللذة أن نحصل كل لذة، وليس مما يدعو إلى تجنب الألم أن نتجنب كل ألم. فإذا فاضلنا بين اللذات بعضها وبعض، والآلام بعضها وبعض، واللذات والآلام هي الأخرى بعضها وبعض، وجدنا في النهاية أن اللذة الحقيقية لا يستطيع الإنسان أن يحصلها إلا في الحالة التي يخلو فيها من كل الانفعالات، فكأننا سننتهي إلى جعل اللذة الحقيقية هي الخلو من الانفعال. وهكذا نجد أن المذهب اللذّي عند أبيقور يختلف كل الاختلاف عن المذهب اللذّي عند الفوريثائين: فهؤلاء كانوا يطلبون اللذة كأنها ما كان نوعها أو درجتها أو النتائج المترتبة عليها، ولم يكونوا ينظرون إلى اللذات بوصفها تكون كلاً واحداً متصلاً بلذات الإنسان، بل كانوا ينظرون إلى هذه اللذات كاشياء مفردة مستقلة بعضها عن بعض، وكان لحظات الحياة الإنسانية المتتابعة مستقلة بعضها عن بعض؛ حتى ليعطي الإنسان؛ أو ليجب عليه أن يعطي، كل لحظة استقلالها وقيامها بذاتها، ولا داعي إذا للنظر إلى ما يترتب عليها مما يجري في لحظات تالية. أما الأبيقوريون فعمل العكس من ذلك ينظرون إلى لحظات الحياة الإنسانية المتتابعة بحسبانها تكون وحدة، فيضطرون بالتالي إلى جعل اللحظات المكونة للحياة تعتمد الواحدة منها على الأخرى، وبالتالي يجب أن نراعي اللحظة التالية ونحن ننظر إلى اللحظة السابقة. وإذا كانت الحال على هذا النحو فقد يكون ما تصف به لحظة مستقلة عن غيرها ومنظور إليها بوصفها وحدة مستقلة، مخالفاً كل المخالفة لما يجب أن ننظر به إلى هذه

لصور المأمولة التي يضع فيها الإنسان أجمل ما يتصوره عن الحياة السعيدة.

وهنا يلاحظ أن نظرة الأبيقوريين في الله تختلف جذ الاختلاف عن نظرة الرواقين إليه، سواء من ناحية العلو: فإن الأبيقوريين لم يقولوا إن الألهة حالة في الكون بعكس ما يقوله الرواقيون، ومن ناحية العناية الحالية في الكون: فهذه ينكرها الأبيقوريون كل الإنكار وينكرون بالتالي كل ما تجرّه من ميل إلى التنزّل بالمستقبل ثم إيمان بقيمة الصلاة. وفي هذا نرى الأبيقوريين مثلين لتزعة الإلحاد التي توجد دائماً في دور المدنية في كل حضارة، مهما كان المظهر الخارجي الذي يتخذه الإيمان الديني، ومهما كان مدى التصور الذي يكون لدى المرء بالنسبة إلى الله، فالإلحاد في هذا الدور ضروري والأبيقوريون قد عبروا عنه هنا أجمل تعبير.

الأخلاق الأيغورية: لئن كنا قد رأينا في الطبيعيات عند الأبيقوريين أن الأصل هو الفرد، فكذلك الحال في التاحية الأخلاقية، نجد أن الأصل هو مقياس الفرد. ولكنهم لا يقفون عند هذا الحد كما لم يقفوا عنده في الطبيعيات، بل يقولون إن وراء هذه لمقاييس الحبة الخالصة مقاييس عالية روحية، تترتب لمقاييس الحبة بالنسبة إليها وتكون خاضعة لها.

يقول أبيقور: إن مقياس الخير هو اللذة ومقارعة الألم، وهذا شيء لا حاجة بنا إلى البرهنة عليه، فالطبيعة في كل أنواع سلوكها تكشف عنه. وإذا كنا في حاجة إلى البرهنة، فيكفي أن نشاهد سلوك الإنسان في كل أدوار حياته من ميلاده حتى الموت، فإنا نجد قطعاً أن الإنسان يرمي دائماً إلى تحصيل اللذة وتجنب الألم. فالأصل إذاً في كل أخلاق خيرة أن تنجّه نحو تحصيل اللذة والابتعاد عن الألم.

إلا أن أبيقور فرق، وكذلك الأبيقوريون، بين أنواع عدة من اللذة والألم. فهو لا ينظر إلى اللذة بحسبانها اللذة الحسية الصرفة، التي يجدها الإنسان في الإحساس المباشر بما هو ملائم في اللحظة والزمن المعين بل يفاضل بين اللذات بعضها وبعض، وبين الآلام بعضها وبعض، فيجعل بعض الآلام أفضل من بعض اللذات، لأن في احتمال هذه الآلام ما يؤدي إلى لذة أكبر، ولأن في تجنب

اللذات الإيجابية، لأنها لا تتضمن على وجه العموم أي ألم، غير أن هذا يجب أن لا ينسبنا أن الأصل الحقيقي في الأخلاق الأبيقورية أنها تقوم على اللذات وأن هذه اللذات الإيجابية هي الأساس، وهي التي يجب أن يحرص الإنسان كل الحرص على تحصيلها في أخلاقه، حتى إن أبيقور يقول مراراً - ويزيد عليه تلميذه مطروندورس - إن مصدر كل لذة هو البطن؛ وقد يكون المقصود بهذا أن الطعام أو الغذاء هو الأساس الأول أو الضروري لكل حياة سعيدة، وليس معنى هذا في الآن نفسه أنه هو كل السعادة، لأن أساس أي شيء ليس هو كل هذا الشيء ولكننا نجد أقوالاً صريحة جداً لأبيقور وتلاميذه تدل على أنهم يرمون دائماً إلى تحصيل اللذات الإيجابية الحسية المباشرة. وهل كل حال فيها لا شك فيه أن الأبيقوريين قد نظروا إلى اللذات الحسية على أنها الأساس للذات الباطنية والانفعالات السلية.

فالأصل إذاً في كل فعل أخلاقي أن يتجه إلى تحصيل اللذة أو تجنب الألم ومن الخطأ أن يُظن الأمر على العكس من هذا. وأبيقور يسخر سخيرة شديدة من هؤلاء الذين يندفعون وراء أوهام زائفة، هي أوهام اتباع الخبر للخبر، أو الفضيلة للفضيلة، بصرف النظر عن كل لذة أو تجنب الألم. ولكنه سرعان ما ينتقل من هذا القول المطلق إلى مذهبه اللذّي، على أساس تقسيمه هذه اللذات إلى أنواع ثلاثة: فمن اللذات ما هو ضروري وخير معاً، ومن اللذات ما ليس ضرورياً، وإن كان خيراً كذلك، ومن اللذات أخيراً ما ليس بخير ولا ضروري.

واللذات التي من النوع الأول هي الناتجة عن إشباع الحاجات الأولية للكائن الحي، وتنقسم بدورها إلى عدة لذات أو إلى نوعين رئيسيين من اللذات: لذات حركية، وأخرى سكونية. أما اللذات الحركية فهي التي تحدث أثناء إشباع الرغبة أو الحاجة، واللذات السكونية هي التي تترتب على الحاجة وقد أشبعته. فالعطشان الذي يجد ماء فيشربه، يشعر بلذة أثناء شربه؛ وبعد أن ينتهي من الأتواء، يشعر بلذة سكونية، هي الخلو من الحاجة، والخلو من الحاجة لذة سكونية، لأنه ليس شيء فعل أو انفعال حقيقي من جانب الشخص الذي يعانيه. وهذه اللذات الضرورية الحيرة هي هي اللذات بالمعنى الحقيقي، وكل ما عداها من لذة فقيته أقل بكثير جداً من هذه اللذات لأنها ليست ضرورية.

فالنوع الثاني من اللذات يتصف بأنه غير ضروري،

للحظة بوصفها جزءاً من كل. فإذا نظرنا إلى هذه المسألة من الناحية الأخلاقية وجدنا أن لحظة ما منظوراً إليها بوصفها مستقلة، قد تكون ممنوعة بنعت اللذة ولكنها لو نظرنا إليها بوصفها جزءاً في حياة كاملة، وجدنا أنها تتصف بصفة الشر والألم. لأن النتائج التي تترتب عليها إذا ما قيس إلى ما فيها زَجَح الألم اللذة؛ فكانت مصدراً للشر والألم، أي كانت بالتالي متصفة، وبدرجة أكبر، بصفة الألم. فالفارق إذاً بين الأبيقوريين والقورينائيين هو الفارق بين من ينظر إلى الحياة الأخلاقية على أنه كل مكون من لحظات متصلة متوقفة بعضها على بعض، وبين من ينظر إلى الحياة الإنسانية كالحظات مستقلة بعضها عن بعض، فمن المنطقي إذن أن يقول القورينائي إن اللذة أو السعادة الحقيقية هي في تحصيل كل لذة كائنة ما كانت، وكائناً ما كانت النتائج المترتبة عليها. وكان من المنطقي كذلك أن يقول الأبيقوري إن اللذة يجب أن تحصل من حيث نتائجها وبوصفها حلقة في سلسلة متصلة حلقاتها بعضها ببعض، وبالتالي خاضعة للتقويم وللترتيب التصاعدي. وهنا ينتهي الأبيقوريون إلى القول بتصاعد بين اللذات: فهناك لذات حسية صرفة من ناحية، وهناك من ناحية أخرى لذات باطنة، الأولى لذات إيجابية تتصف بأنها على حال من اللذة الإيجابية، والأخرى لذات سلبية ليس لها معنى آخر إلا أنها خلو من كل انفعال وتأثر - ولهذا كان من الأحرى أن تسمى اللذات الأولى باسم اللذة بمعناها الحقيقي، وتسمى الثانية باسم الطمأنينة السلبية أو الأتركسيا. وإذا كانت الحياة، منظوراً إليها في مجموعها، تنتهي بنا قطعاً إلى القول بأن هذه الصفات الأخيرة أي الأتركسيا أعلى مقاماً لأنها أكثر دواماً من الأولى: فالقام الأول هو للأخلاق السلبية، والذي يليه للأخلاق الإيجابية. وذلك لأن اللذة لا يمكن أن تتحقق في واقع الحياة إلا إذا افترضنا للحياة امتداداً إلى غير نهاية، ولما كان هذا مستحيلًا فإن كل لذة في الواقع إذا كانت إيجابية فستكون مصدرًا للشر والألم، لأنها لن تنتهي مطلقاً إلى أن تشبع إشباعاً حقيقياً. فأبيقور يتفق مع أفلاطون في أن اللذة مصدرها دائماً ألم تنبع منه، أي أن كل لذة تفترض ألماً مزاجياً لها. وإذا كانت الحال كذلك، فاللذات الإيجابية تفترض ضرورة ألماً، بينما اللذات السلبية أو الأتركسيا لا تفترض ألماً، كما أنها لا تفترض تنعماً إيجابياً، وإنما هي تفترض باستمرار الخلو من كل ألم أعني أنها أفضل بكثير من

المرة أن يحيا حياة سعيدة جداً. لأن الحكيم هو الذي يتعلم بالنوع الأول فقط من اللذات، ويحرص حرصاً ضئيلاً على تحقيق النوع الثاني، وينكر نهائياً لذات النوع الثالث. ولما كانت الطبيعة قد حققت دائماً حاجات الإنسان التي من النوع الأول، ففي وسع المرء إذن أن يكون سعيداً باستمرار، وكما يقول لوكرتيوس لا يمكن مطلقاً أن تخلو الطبيعة من كل الحاجات الضرورية. وهكذا يستطيع الحكيم الأبيقوري أن يحيا حياة سعيدة خالية من الألم: من ناحية البدن، حافلة بالطمأنينة السلية: من ناحية النفس؛ والنعم الذي يحيا فيه هذا الحكيم الأبيقوري، لا يقل نصاعة وطهارة عما يحيا فيه الحكيم الرواقي، فلا حرج إذا في أن يشيد الأبيقوري بأخلاقه وما عليه هذه الأخلاق من سمو ونقاء، إن لم يكن أكثر من الرواقي، فعل الأقل بالقدر الذي يستطيعه هذا الأخير.

وهكذا كانت حياة الأبيقورين في حديقة أبيقور - تلك الحياة السعيدة الحالية من كل نألم، والتي تشبع فيها الطمأنينة السلية - حياة ناعمة كأنهم ما تكون الحياة. ثم لا يفرق أبيقور فيما يتصل بالسعادة بين الفضيلة وبين اللذة، فكل لذة فضيلة، وكل فضيلة إنما مصدرها اللذة، وهو لهذا لا يريد أن يلجأ إلى ذلك التفسير الرباعي التقليدي، وإنما يقول إن هذه فضائل أولاً، لأن الحكمة بها يستطيع الإنسان أن يوازن بين اللذات بعضها وبعض، كي يفضل الواحدة على الأخرى، وعن طريق هذا الحساب الدقيق وحده يستطيع أن يصل إلى تحقيق السعادة. فهو يقول إذاً بفضيلة الحكمة، لأنها الوسيلة المؤدية إلى النظر الصحيح، المؤدي إلى تحقيق السعادة بوصفها مجموعة لذات. كما أنه يشيد كذلك بفضيلة العفة وضبط النفس، لأنه عن طريق هذه الفضيلة يستطيع الحكيم الأبيقوري أن ينظم شهواته، وألا يدع اللذات التي في المرتبة الدنيا تطغى على اللذات التي في المرتبة العليا؛ فهي وسيلة قوية لكي يستطيع بها الحكيم الأبيقوري أن يحقق اللذات الصحيحة. كما أنه يأخذ أيضاً بفضيلة الشجاعة، لأنه عن طريق الشجاعة يستطيع الإنسان أن يتغلب من كل خوف أو رهبة، لأننا قلنا: إن السعادة في النهاية تنحل إلى الطمأنينة السلية، ولكي تتحقق هذه الطمأنينة لا بد أن تتغلب النفس من كل شعور بالخوف لأنه مصدر للاضطراب، والشجاعة هي الفضيلة التي تحقق لنا هذا الخلو من الخوف. والعدالة كذلك يجب على المرء أن يحرص على تحقيقها، إن في نفسه

بل إن الأخرى ألا يتبعه الإنسان ما دامت الطبيعة لم تهيبه دائماً، فمثلاً التأنيق في الملابس، والتأنيق في المأكول، كل هذا ليس بلذة ضرورية، وإن كان خيراً لأنه يمدد اللذة؛ ولهذا كان هذا النوع الثاني أقل درجة من النوع الأول، لأن الطبيعة ضئيلة كثيراً بتحقيق هذه الرغبات، فالأخرى في هذه الحالة أن يزيد الألم الناشئ عن عدم تحقيق هذه الرغبات، أو تحقيقها بطريقة ناقصة غير وفيرة - الأخرى أن يمدد هذا كله ألماً في النفس يفوق اللذة التي تشبع جزئياً عن طريق تحقيق هذه اللذات.

والنوع الثالث من اللذات ليس ضرورياً ولا خيراً في ذاته. فهو ليس ضروري لأن الميلو الطبيعية لا تقصد إليه قصداً ولا تتطلبه بوصفه شيئاً مكملًا لتوازن هذه الميلو، كما أنه ليس خيراً لأننا قلنا إن اللذة التي تحدث ألماً أكبر عما فيها هي ذاتها من خير وتنعيم، تعد شراً لا خيراً. وهذا النوع الثالث من اللذات من شأنه أن يمدد دائماً شعوراً بالنقص والحاجة، أي أن يمدد من ناحية الجسم تالماً، ومن ناحية النفس خلواً من الطمأنينة، فهو شر إذن، وبالتالي يجب أن يوضع في المرتبة الأخيرة، إن لم يكن هو والألم سواء. ومن أمثلة هذا النوع الثالث الشهوة البهيمية، ثم الطمع أو الطموح، فإننا نجد أن هذين النوعين من اللذات ليسا بضروريين، لأننا لا نشعر بحاجة طبيعية أصلية نحو إشباع هاتين الحاجتين، وإنما هو الوهم الذي يخيل إلينا أن من الممكن تجاوز الحدود لتحصيل لذة أكبر، هو الذي يدفعنا إلى تحصيل لذة أكبر، أي أنه هو إذاً الذي يدفعنا إلى تحصيل هذا النوع؛ كما أن الآلام التي تلازم دائماً هذا النوع، أكبر قدراً بكثير جداً مما يتم من إشباع، وفي قطعاً، لهذه الحاجات غير الضرورية وذلك لأن جوهر كل طموح أو طمع، أو شهوة بهيمية، من شأنه ألا يتحقق موضوعه باستمرار، لأنه إذا تحقق هدف نزع إلى هدف آخر، وإذا تحققت رغبة معينة، فسرعان ما تنشأ رغبة أخرى تصب نفس المرء إلى تحقيقها. وهكذا نجد باستمرار أن الأصل في هذا النوع أنه حركي يعتربه الفناء في كل لحظة من لحظاته لأن الأصل فيه القضاء على ما هو ساكن من أجل تحصيل ما ليس بعد، أعني أن حقيقة هذا النوع التغير والفناء، أو التغير الذي مصدره الفناء، والفناء الناشئ عن استمرار التغير.

ولهذا يجد أبيقور والأبيقوريون عموماً أن في وسع

الصحة كما تعلمنا الطبيعيات، فواجب علينا أن نرفضها، وبالتالي ألا نتأثر بها. هذا إلى أن اللذة لا تقاس بمدتها، وإنما تقاس بشدها؛ فقد تكون لذة طويلة المدة، ولكنها أقل درجة وشدة بكثير جداً من لذة أقصر مدة وأكبر شدة. فالمقياس إذن في المفاضلة بين اللذات هو في الشدة، لا في المدة. وعلى هذا فيجب على الحكميم أن يقتصر على هذه الحياة التي يحياها وحدها، ولن يحيا غيرها، وأن ينعم فيها بأقصى لذة ممكنة بأن يكون خالياً من كل تألم، مطمئن النفس كأنقى ما تكون الطمأنينة، وخير طريقة للمرء ينتظر بها المستقبل، أو خير طريق لانتظار الغد، ألا ينتظر المرء من الغد شيئاً.

وثاني الأمرين ليس بأقل وهماً من الأمر الأول، ونعني به الجزع من الموت. فهذا الجزع لا أساس له من الواقع، فطالما كنا نحيا، فالموت ليس شيئاً، وإذا متنا، فلن نكون شيئاً، وإنما الوهم هو الذي يصور لنا امتداد هذه الحياة، وبالتالي يجعلنا ننظر نظرة رجعية إلى الوراء أو أمامية - والمعنى هنا واحد - فنعتقد أنفسنا في وضع الغد: «الغيب»، ونصور جسمنا وقد انحل إلى أجزاء، وأصبح جثة يأكلها الدود، فهذه الصورة للإنسان هي التي تحدث الجزع من الموت، مع أننا في هذه الحالة، حالة تحلل الجثة، لا نشعر بشيء لأننا غير موجودين بعد، فلا داعي إذن لتحقيق هذه النظرة الرجعية، كما أنه لا داعي مطلقاً للتفكير فيما بعد الموت، لأن ما بعد الموت لا يعيننا إطلاقاً، ولهذا يجب أن نتخلص من هذا الوهم: وهم الجزع من الموت، حتى نحيا الحياة السعيدة التي نرجوها.

وهكذا نجد أن الأخلاق الأبيقورية، وإن كانت قد بدأت يبدأ تجلج إلى المرء أنه حسي نفعي مادي وضع، فإنها على العكس من ذلك، قد انتهت بأخلاق سامية كل السمو، لا تقل في نقائها وسموها عن الأخلاق المثالية، التي يقول بها رجل مثل أفلاطون.

أيلارد

Abailardus

بطرس أيلاردس، من أشهر فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية كان ذا حياة وجدانية عنيفة، وخاض مساجلات

أو بالنسبة للآخرين، لأنه عن طريق العدالة يستطيع الإنسان أن يظل آمناً، آمناً من اتهام الآخرين له، وآمناً كذلك من عذاب الضمير، فالعدالة واجبة إذن لكي يتحقق هذا الهدوء الأخلاقي النفسي الذي يشده الحكميم الأبيقوري.

ويعني أبيقور، من بين هذه الفضائل الأربع جميعاً، بالفضيلة الأولى، ألا وهي فضيلة الحكمة، لأن المسألة مستتمة عند أبيقور، فيما يتصل بالمقياس الأخلاقي في اللذات، إلى مفاضلة وموازنة مستمرة بين اللذات بعضها وبعض، أي إلى عمل حساب دقيق لكل اللذات والآلام بعضها بالنسبة إلى بعض، وكل منها في داخل ذاته. وكل هذا لا يمكن أن يتم إلا إذا تيسر للإنسان شعور دقيق وإدراك واضح لصفات اللذات والآلام، أو بتعبير أدق من ناحية الكمية من اللذات والآلام. فعلى الرغم من أن اللذة عند أبيقور لذة كمية قبل كل شيء، فإنه يجب أن يلاحظ أن تقويم هذه اللذات الكمية إنما يتم عن طريق التمييز العقلي الذي يوازن بين هذه اللذات بعضها وبعض، ويدعو إلى تحقيق الأولى منها ونبد الأخرى.

وهكذا نجد أن أبيقور قد قال في أخلاقه أيضاً هذه الفضائل الأخلاقية المختلفة التي قالت بها الأخلاق عند أفلاطون وأرسطو إلى حد ما، فكأنها في الواقع من هذه الناحية لا تقل علواً وسمواً عن الأخلاق الأفلاطونية والأخلاق الأرسطائية. وإذا تحققت الفضيلة على النحو الذي يبينه بأن كان المرء يحرص على اللذات التي من النوع الأول، ويضبط نفسه فيما يتصل بالنوع الثاني، ويتفرغ تفوراً تاماً من النوع الثالث فإن عليه إلى جانب هذه الناحية الإيجابية في الأخلاق، ولكي تتم له الطمأنينة السلية المطلوبة، والحلو من كل تألم، أن ينظر في الناحية السلية من الأخلاق، فيستبعد الأشياء التي تعكر صفو هذه الحياة الناعمة المطمئنة التي يجب أن يحياها الحكميم الأبيقوري.

وهذه الأشياء التي تعكر صفو الحياة عنده عديدة لا حصر لها، ولكن أهمها شيان: أولاً الجزع من الزمان، ثم الجزع من الموت. أما الجزع من الزمان فلا داعي له إطلاقاً، إذ ينشأ هذا الجزع من فكرة خاطئة وهم غريب هو وهم فكرة الخلود، فيظل الإنسان متأثراً بهذه الفكرة وهذا المعنى السابق، مما يفسد عليه حياته الحقيقية التي يحياها، ولن يحيا غيرها. ولما كانت هذه الفكرة وهماً لا أساس له من

ولد لها ابن سمي اسطرلاب Astrolabe. ثم عاد الى باريس، وتزوج هلويزة سراً. بيد أن أبيلارد أمرها بأن تندرج في سلك الرهبانية في دير ارجنتي Argenteuil. فلما علم بذلك عمها ظن أن أبيلارد يريد التخلص من زواجه منها، فوضع مؤامرة للانتقام من أبيلارد، وذلك بأن اتفق مع عصابة من الفئاك، الذين ترصدوا لأبيلارد وهو نائم، فقطعوا آله الجنسية، هنالك قرر أبيلارد، وقد انتشرت هذه الفضيحة، الاعتزال في دير سان دي Saint Denis في ضواحي باريس، حيث راح يكتب كتابه «في الوحدة والتثليث الإلهي». وقد أثار هذا الكتاب عاصفة من الهجوم عليه أدت الى ادانته في مجمع سواسون Soissons سنة ١١٢١. فهرب من سان دي الى مكان قريب من تروا Troyes، وبني فيه ديراً سماه «البارقليط» Paraclet وهنا واصل التدريس أيضاً، الى أن اختاره رهبان دير سان جلداس Saint Gildas (في اقليم بريتاني) رئيساً لهم. هنالك تنازل أبيلارد لهلويزا وأخواتها الراهبات اللواتي طردن من ارجنتي - عن دير البارقليط. ولكن الفساد المنتشر بين رهبان سان جلداس حل أبيلارد عل تركهم في سنة ١١٣٥. وعند هذه السنة تنتهي ترجمة أبيلارد لحياته بقلمه وهي ترجمته الذاتية الموسومة باسم Historia Calamitatum «تاريخ مصائبي». ولما وقع هذا الكتاب في يد هلويزة، بدأت بينهما رسائل تعد من أجل ما تعرفه في تاريخ الأدب.

أما حياته بعد سنة ١١٣٥ فنحن نعرف القليل عنها، وذلك عما كتبه جان دي سالسبوري الذي يروي أنه استمع في سنة ١١٣٦، الى دروس «المشائي اليا لايثومي» أي بطرس أبيلارد. وقد استمر أبيلارد في هذا التدريس حتى سنة ١١٤٠ وكانت حلة القديس برنارد وبعض الرهبان ضد آراء أبيلارد قد اشتدت، الى أن أفضت الى ادانته في مجمع صانص Sens سنة ١١٤١. وبعد ذلك اعتزل لفترة قصيرة في دير كلوني Cluny، وتوفي في شالون عل نهر الون Châlon-sur-Saône في ٢١ أبريل سنة ١١٤٢.

مؤلفاته

ترك أبيلارد خمسة كتب في الفلسفة واللاهوت هي :

١- «في التوحيد والتثليث الإلهي» de Unitate et trinitate divina وقد اكتشف مخطوطه ونشره Remibus Stolze

حامية مع مفكري عصره. واختلف الباحثون في تقدير شخصيته وأثره.

ولد سنة ١٠٧٩ في اقطاع بلاتيوم Palatium (Palet) باقليم بريتاني في شمال غربي فرنسا. وعلى بعد ١٢ كيلومتراً من مدينة نانت Nantes) ودروس الفلسفة على زعيم الحركة الفلسفية في فرنسا آنذاك: وهما: روسلان، زعيم الاسمين، وجيوم دي شامو من أتباع المذهب الواقعي في مشكلة الكلبيات. بدأ مع روسلان في مدينة تور Tours ومدينة لوش Loches ثم تحول عنه الى مدرسة جيوم دي شامو في باريس. لكن أبيلارد ما لبث أن ثار عل استاذة هذا، وأنشأ لنفسه مدرسة في مدينة ميلان Melun على مقربة من باريس. ثم في كوربي Corbeil. ثم رغب في دراسة اللاهوت، فذهب إلى مدينة لان Laon حيث درس اللاهوت على أنسلم Anselme اللاتوني de Laon، لكنه لم يجد فيه، على حد تعبيره، «غير شجرة حافلة بالورق دون ثمار، وبؤرة تصاعد منها دخان كثير دون نور» (تاريخ مصائبي)، طبعة ميني Migne مجلد ١٧٨ عدد ١٢٣). وسرعان ما وقع في خصومة معه أدت الى طرده من لان. فذهب الى باريس، حيث فتح مدرسة في مواجهة كنيسة نوتردام في سنة ١١١٣.

ارتفعت شهرته ارتفاعاً هائلاً، وأمه الطلاب من سائر أصقاع أوروبا: من إنجلترا، وألمانيا وإيطاليا الخ. حتى بلغ عدد طلابه حوالي ألف طالب - وهو رقم عظيم بالنسبة الى ذلك العصر - ومن بين هؤلاء الطلاب ١٩ صاروا كاردينالات، وأكثر من خمسين صاروا أساقفة أو رؤساء أساقفة، ومنهم من تول عرش البابوية وهو سلتان الثاني Celestin II ومنهم من صار تربيوناً (حاكماً) وهو أرندلودي برشيا.

لكن هذه الشهرة الهائلة ما لبثت أن تحولت الى محنة بالغة أو سلسلة من المحن التي بدأت سنة ١١١٨ وهو في سن التاسعة والثلاثين. ذلك أنه وقع في غرام فتاة تدعى هلويزة (ولدت سنة ١١٠١ وتوفيت سنة ١١٦٤) وكانت بنت أخ (أو أخت) فولبرت Fulbert وهو كاهن قانوني في كنيسة نوتردام. وكانت العلاقة في البدء سرية، الى أن فاجأها عمها (أو خالها) فولبرت: فانفضح أمرهما. فقرر أبيلارد الهرب معها سراً الى موطنه في اقليم بريتاني، حيث

في سنة ١٨٩١ في فريبورج - آن برسجاو.

٢ - «اللاهوت المسيحي» Theologia Christiana

وقد نشره مارلين dom Marlene في سنة ١٧١٧ ضمن كتاب Thesaurus novus anecdotorum ج ٥ عمود ١١٣٩

٣ - «المدخل الى اللاهوت» Introductio ad theologiam

وقد نشره داسواز D'Amboise سنة ١٧١٦

٤ - مجموع أقوال نشره رينفالد Reinwald تحت

عنوان «مركز اللاهوت المسيحي» Epitome theologiae christianae في برلين سنة ١٨٣٥

٥ - «المنطق» Dialectica وقد وجهه إيلارد الى أخيه

داجوبر Dagobert من أجل تعلم أبناء أخيه هذا، وقد نشره فكتور كوزان في باريس سنة ١٨٣٦ في مجموع بعنوان:

Ouvrages inédits d'Abelard pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France ويحتوي هذا المجموع أيضاً على تعليقات لإيلارد على أرسطو وفورفوريوس وبونتيوس.

مذهبه

١) العقل والنقل: ميز إيلارد تمييزاً دقيقاً بين الإيمان والعقل، بين اللاهوت والفلسفة. فاللاهوت موضوعه الكتابات المقدسة، أما الفلسفة، وتشمل المنطق والفيزياء (العلم الطبيعي) والأخلاق، فموضوعها المعرفة العلمية الدقيقة القائمة على العقل. لكنه ليس معنى هذا أن اللاهوت في غنى عن العقل: ذلك لأن الدين كثيراً ما هاجمه الفلاسفة وهم لا يعترفون بغير ما هو عقل، كما أن النصوص الدينية في حاجة أحياناً إلى فهم عقل، وكذلك يوجد لدى آباء الكنيسة أقوال متضاربة متناقضة، فلا بد من استعمال العقل لتمييز الصحيح منها من غير الصحيح. - صحيح إن العقل لا يستطيع أن يفسر أسرار الإيمان، لكن يمكن بواسطة المشابهات وأقيسة النظر الوصول إلى إيضاحات للأسرار الدينية. لهذا يمكن العقل أن يصل إلى فهم بعض الأسرار الدينية والوصول فيها إلى أمور لا تتناقض مع الإيمان. وإذا كان العقل لا يستطيع أن يصل في هذا المجال إلا إلى آراء محتملة فحسب، فليس هذا مبرراً لإغفال دور العقل في فهم الأمور الإيمانية.

لكنه في هذا المجال وصل إلى نتائج أخذها عليه المتشددون من اللاهوتيين في عصره فقد أخذوا عليه تصوره العقلي لله، ومحاولة اكتشاف سوابق لعقيدة التثليث لدى الفلاسفة اليونانيين السابقين وتشبيهه أو تقريبه بين روح العالم عند الرواقيين وبين الروح القدس في العقيدة المسيحية، كذلك أخذوا عليه تفسيره لأقناتيم الثالث بأنها الاتحاد بين القدرة، والحكمة، والخير، ولهذا كان تصوره للمسيح أقرب إلى تصور اللوغوس منه إلى تصور المسيح المصلوب. ومن هنا نراه ينكر أقنومية الابن والروح القدس.

ثم ان منيج ونعم ولا، Sic et non الذي بموجبه كان يورد الآراء الجديدة وتلك المعارضة بالنسبة إلى كل عقيدة من عقائد المسيحية - قد جعلهم يتهمونه بسوء النية وكأنه يقول بتكافؤ الأدلة فيها يتصل بحقيقة هذه العقائد.

وفيما يتعلق بخلق العالم، يقول إيلارد ان الله لا يستطيع أن يفعل شيئاً غير ما فعل، ولا أحسن مما فعله عليه. وبيني هذا الرأي على أساسين: الأول أن الله كان قادراً على فعل أي خير أراد، وكان يكفي أن يقول له: «كن» فيكون، إذن لكان الله سيكون ظالماً إذا لم يفعل أكبر خير كان في مقدوره فعله. والثاني أن الله لا يفعل شيئاً إلا لسبب كافٍ وجهه. ولهذا لم يضع الله إلا كل ما هو ملائم وحسن. فالعالم هو أفضل عالم يمكن وهو كل ما استطاع الله صنعه.

ب) مشكلة الكليات هل الكليات الخمس - وهي: الجنس، والنوع، والفصل النوعي، والمرض العام، والخاصة - موجودة في الذهن فقط أي مجرد أسماء، أو موجودة أيضاً في الواقع، في الأعيان؟ تلك هي مشكلة الكليات الشهيرة في العصور الوسطى، وحياها انفس المفكرون إلى واقعين يقولون بوجود الكليات في الواقع وما الأفراد المعينون إلا أشباح ومظاهر لها، وإلى اسميين يقولون العكس، أي أن الكليات مجرد أسماء للدلالة على ما هو مشترك بين أفراد أو ما يخص فرداً فرداً. وقف إيلارد في هذه المشكلة موقفاً وسطاً بين كلا الطرفين المتقابلين، وإن كان في الواقع أقرب إلى الاسميين، فهو يقرر أن الكليات هي تصورات موجودة في الذهن وليس لها وجود في الواقع الخارجي ومن هنا يسمى مذهبه بـ «التصورية».

ج) الأخلاق: وفي الأخلاق أقام إيلارد مذهبه على

- M. T. Fumaculli: La Logica di Abelardo. Firenze, 1949.

الاحراج

قياس الاحراج، كما يعرفه منطق بور رويال، هو «برهان مركب، فيه يستتج الانسان، بعد تقسيمه كلاً الى اجزائه، بالسلب أو بالإيجاب، من الكل ما استتجه من كل جزء ومثاله:

لا يمكن المرء أن يحيا في الدنيا إلا بالانكاف على اللذات، أو محاربتها، وإذا انكف على اللذات فهذه حالة بائسة لأنها من العار ولا يمكن الانسان فيها أن يكون راضياً، وإذا حاربها، فهذه أيضاً حالة بائسة، لانه لا شيء ادعى الى الألم من هذه الحرب الداخلية التي يضطر الانسان دائماً ان يشنها على نفسه لا يمكن أن تكون في الدنيا سعادة حقيقية

(منطق بور رويال ص ٣٠٧).

ولكن أكثر التعاريف شيوعاً هو أنه برهان صوري يحتوي على مقدمة، فيها تثبت شرطية أو شرطيتان معاً، وأخرى فيها مقدمات الشرطية مثبتة عناداً، أو توالياً منفية عناداً كذلك، والمقدمة الأولى تسمى عادة: الكبرى، والثانية: الصغرى (كينز ص ٣٦٣).

كما يعرف على نحو يبين طبيعته الخاصة هكذا: «برهان شرطي فيه عنادان» ويبرهن على شيء ضد خصم في كلتا حالتَي العناد (جوزف: المنطق، ص ٣٥٨).

وعرفه كسيودوروس هكذا: «برهان فيه قضيتان، أو أكثر، يختار منها واحدة، لا شك في انها غير مرضية».

وبالحملة فإن قياس الاحراج: برهان يريد منه الانسان افحام الخصم، بالزامه بأحد أمرين (أو أكثر) كلاهما لا يرضاه.

ومن الأمثلة التقليدية عليه المثال التالي:

الناس الذين يتوون القتل اما أن ينفذوا نيتهم، أو لا ينفذونها. اذا نفذوها أذنبوا في حق الشرع الإلهي وكانوا

النية، فقال ان الله يحكم على الناس في أفعالهم بحسب نياتهم. أما الناس فيحكمون على الأفعال، ولا يعاقبون الخطايا بقدر ما يعاقبون الاعمال، وهم لهذا لا يتبعون المعيار الموضوعي الإلهي. ولهذا الرأي نتائج خطيرة استخلصها ابيلارد فحرت عليه الهجمات العاصفة: من ذلك أنه قرر أن الذين اضطهدوا المسيح والشهداء لم يخطئوا، لأن نيتهم كانت التعبد بذلك لإلههم، والخطية الأصلية ليست خطية متوارة، لأن الطفل حين يولد ليس لديه بعد أية نية لارتكاب خطايا. (راجع نشرة ميني Migne في مجموعته Patrologia Latina ح ١٧٨ عمود رقم ٦٧٦).

وقد اختلف الباحثون في المدى الذي ذهب اليه ابيلارد في حرية الفكر فالبعض يؤكد أنه كان رائد حرية الفكر في أوروبا، والبعض الآخر ينكر ذلك ويقرر أنه كان ذا نزعة عقلية لكنه ظل مع ذلك في نطاق الدين.

نشرات مؤلفاته

أهم نشرات لمؤلفاته اثنتان. نشرة فكتور كوزان Cousin في ثلاثة مجلدات وقد ظهر الأول بعنوان: *Ouvrages ineditis*, Paris, 1836 والثاني والثالث يشملان سائر مؤلفاته المعروفة، باريس سنة ١٨٤٩، ١٨٥٨، والنشرة الثانية قام بها ميني Migne في مجموعته الشهيرة *Patrologia Latina* ح ١٧٨ وقد جمع فيها النشرات السابقة فيها عدا كتب المنطق.

ومن ذلك نشر اشوتولسله Stolzi كتاب.

De unitate et trinitate divinis, Freiburg - in - Breisgau 1891

مراجع

- Ch. De Rémusat: Abélard: sa vie, sa philosophie et sa theologie, 2 vols. Paris 2^e ed. 1855.

- J. McCabe: Peter Abelard. New York, 1901.

H. Ostellender: P. Abelard: Theologia und die Sentenzenbücher seiner Schule, Breslau, 1926.

C. Ottaviano: P. Abellard: La vita, Le opere & il pensiero, Rama, 1931.

H. Waddel: P. Abelard, London, 1939.

- Et. Gilson: Héloïse et Abélard. Paris 2^e ed. 1948.

الهندسي. ولكن اذا قلنا: الجسم ذو ثقل، فإننا نضيف صفة غير متضمنة في تعريفه وهي كونه يجذب الى اجسام اخرى (الأرض). فالقضية الاخيرة تركيبية؛ لأن المحمول يضيف الى الموضوع صفة بمحمول لا يدخل في تعريف الموضوع.

لكن تقوم بعد هذا مشكلة تحديد المفهوم. ونحن نعلم ان التعريف ليس ثابتاً، بل في استطاعتنا ان نعرف الشيء الواحد تعريفات مختلفة. واذاً فالتقسيم الى قضية تحليلية وقضية تركيبية أمر اعتباري، يتوقف على المفهوم. لهذا نقد هذه التفرقة، كثير من المناطق، ومنهم برادلي Bradley الذي قال ان مفهوم الشيء يتوقف على معرفتنا به، واذاً ففي رايه ان التمييز بين القضايا التحليلية والتركيبية لا معنى له

لكن يمكن الرد على هذا النقد بأن نقول اننا في التعريف نميل الى الاقتصار على ما يفصل الشيء عن غيره ويجمع كل صفاته الأساسية، أي أننا نميل الى التعريف بالماهية، ولا ندخل الاعراض في المفهوم. وهذا من شأنه أن يوسع مجال القضايا التركيبية، مثلاً لا ندخل في تعريف الحيوان المجزأ انه مشقوق الظلف، لهذا ينبغي أن نعد القضية: الحيوان المحتر مشقوق الظلف - قضية تركيبية. وفي الاستدلال الرياضي نستند الى الاحكام التركيبية، فتعريف المثلث لا يتضمن كون مجموع زواياه يساوي قائمتين، كما لا يتضمن أن مجموع ضلعيه أكبر من الضلع الثالث، الخ، فالقضايا التي من هذا النوع يجب أن تعد تركيبية.

الواقع أن القضايا التركيبية هي القضايا الحقة، لأنها تأتي بعلم جديد، فإذا كان العلم يقوم على اكتشاف صفات أو خواص جديدة، فإن القضايا العلمية هي القضايا التركيبية، أما القضايا التحليلية فترجع في النهاية إما الى تحصيل الحاصل أو الى أن تكون تعريفات لفظية بأن يكون الموضوع والمحمول لفظين أو تعبيرين مختلفين لمسئ أو مدلول واحد. وأمثلة هذه القضايا ان افادت في الايضاح، فإنها لا تنفي في الكشف.

ونحصل على القضايا التركيبية إما بالتجربة، أو بالاستدلال الرياضي، أو القياس. فالتجربة ينوب دائم لايجاد قضايا تركيبية، لأن التجربة تدلنا دائماً على صفات

خاطئين، وإذا لم يتفقدوها أثموا في حق ضميرهم الاخلاقي، وكانوا خاطئين.

اذن سواء عليهم أنفدوا نيتهم في القتل أم لم يتفدوها فإنهم خاطئون. ويشير قياس الاحراج من القياس الاستثنائي المنفصل بكون هذا الاخير ينتج أحد طوري الانفصال فقط، بينما قياس الاحراج ينتج كلا طوري (أو كل أطراف) الانفصال.

راجع تفصيله في كتابنا المنطق الصوري والرياضي، ط ٢، ص ٢٣٤ - ص ٢٤٠ (القاهرة سنة ١٩٦٣)

الاحكام التحليلية والاحكام التركيبية

الاحكام التحليلية هي التي يكون فيها المحمول مستخلصاً من ماهية لموضوع، والتركيبية هي التي يكون فيها المحمول مبرراً عن صفة لا تدخل في مفهوم الموضوع. ولو اعتبرنا ان كل صفة يمكن أن تدخل في مفهوم الموضوع يجب اعتبارها داخلية فيه، فإن من الواجب أن نعد كل الاحكام الصحيحة احكاماً تحليلية. أما اذا فسرنا المفهوم تفسيراً ذاتياً، بمعنى أنه مجموع الصفات التي أعرفها عن شيء، فإن القضايا يصح أن تكون تحليلية أو تركيبية تبعاً لمدى علمي بالشيء. فإذا كنت أعرف كتاباً قرأته كثيراً دون أن انتبه مثلاً الى تاريخ طبعه، فإنني حينئذ انتبه الى ذلك، فإن هذه الصفة تعتبر جديدة، فيكون الحكم تركيبياً.

لكن كنت Kant لم يقصد هذا حين فرق بين الاحكام التحليلية والاحكام التركيبية، وإنما فرق بينها على أساس التعريف أو الحد. فإذا كانت الصفة المحمولة على الموضوع داخلية في حد الموضوع، كانت القضية تحليلية، وإذا لم تكن داخلية في حد الموضوع، كانت تركيبية. فإذا قلت إن الجسم مثلث، فإن صفة الامتداد داخلية في تعريف الجسم، وبذلك تعد هذه القضية تحليلية. وإذا قلت: الجسم غير مثاذاً، فإن هذا القول لا يضيف صفة جديدة لمفهوم الجسم، لأن عدم القابلية للنفوذ تكون جزءاً من تعريف الجسم باعتباره جسمًا ماديًا في مقابل الجسم

النفسية في سنة ١٩١٢ نشر كتابه « في الخلق العصبي » (ميونيخ سنة ١٩١٢) في سنة ١٩١٤ بدأ في إصدار المجلة لدولية لعلم النفس الفردي، وقد استمرت حتى سنة ١٩٣٥، وفي المقالات التي نشرها فيها أقام بناء علم النفس الفردي شيئاً فشيئاً. ولما قامت الحرب العالمية الأولى في سنة ١٩١٤ التحق بالجيش النمساوي فلما انتهت الحرب اتجه اهتمامه الى ارشاد الاطفال كوسيلة من وسائل علم النفس الطبي الوقائي ولقي رعاية من الحكومة النمساوية في هذا المجال، فأنشأ مراكز لارشاد الطفل في فيينا، وميونيخ وبرلين. وانتشرت أفكاره في مجال ارشاد الاسرة والطفل بين رجال التربية. وهو من ناحيته تحول في أنحاء أوروبا والولايات المتحدة الاميركية لترويج أفكاره. وكان طلبة سنة ١٩١٢ قد بدأ التدريس في المدرسة الشعبية العليا وفي معهد التربية في فيينا، فاستمر في هذا العمل الى أن عين في سنة ١٩٢٩ أستاذاً لعلم النفس الطبي في كلية طب لونج ايلند (Long Island) في نيويورك. وخلال الثلاثينات اهتم بما سماه « الاهتمام الاجتماعي »، والتي محاضرات للدعوة اليه تنسم بالوعظ والدعوة أكثر مما تنسم بالعلم، وكان يستهدف من ذلك مواجهة الحركة النازية والفاشية

ومن أبرز مؤلفاته الأخرى (وكلها بالالمانية ما عدا رقمي

١ ، ٦)

١ - « مشكلة الجنسية المثلية (اللواط والسحاق) »

سنة ١٩١٧

٢ - « الممارسة النظرية في علم النفس الفردي » ، ميونيخ

سنة ١٩٢٠

٣ - « معرفة الناس » ، لينتسك سنة ١٩٢٧

٤ - « غمط الحياة » بالانجليزية، لندن سنة ١٩٣١

٥ - « الدين وعلم النفس الفردي » فيينا سنة ١٩٣٣

٦ - « الاهتمام الاجتماعي » « تحبب للانسانية »

(بالانجليزية) لندن ، ١٩٣٦

يرى أدلر أن الحياة النفسية تيار مستمر خلاق لا يمكن التنبؤ بمجره وفي كل واحد منا فروق جوهرية تميزها عن سائر الناس لأن تجارب كل واحدنا تختلف عن تجارب الآخر ومن هنا كان من الضروري أن يكون علم النفس فردياً لكن كيف يمكن التحدث عن علم بما هو فردي ؟ ان ذلك يكون

جديدة لم نعرفها بعد. وكذلك الحال في الاستدلال الرياضي: نجد أنه يكاد يقوم كله على القضايا التركيبية (راجع في مقابل ذلك آراء بونكاريه وراسل) حيث نستخلص - دون اللجوء الى التجربة - حقائق جديدة، هي قضايا تركيبية. كذلك يمكن النظر الى النتيجة في القياس على أنها قضية تركيبية، لأنها تحوي عمولاً ليس داخلها في حد الموضوع، وإنما يدخل في المقدمة الكبرى.

والخلاصة، أن للفرقة بين الاحكام التحليلية والاحكام التجريبية أهميتها وفائدتها، وكنت Kunt يسمي الاحكام التحليلية أيضاً باسم الاحكام الايضاحية، ويسمي التركيبية أيضاً باسم: الاحكام الامتدادية extensifs، إذ الأولى تقتصر على الايضاح دون إضافة جديدة، بينما معرفة الثانية توسع وتعمد بمعرفتنا للموضوع.

ويولي كنت أهمية بالغة لدراسة الاحكام التركيبية القبلية - راجع كتابنا: «امانويل كنت» ص ١١٧ وما يتلوهما (ج ١ سنة ١٩٢٧، الكويت).

وراجع كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي» ص ١٣٤ - ١٣٥، (ط ٢ القاهرة، سنة ١٩٦٣).

أدلسر

Alfred Adler

عالم نفسي طبي، وهو مؤسس ما يسمى بعلم النفس الفردي

ولد في بينسنج Penzing بنواحي فيينا (النمسا) من اسرة هنجارية يهودية في ٧ فبراير سنة ١٨٧٠، وتوفي في أبردين Aberdeen (اسكتلندا - بريطانيا) في ٢٨ مايو سنة ١٩٣٧

درس الطب في جامعة فيينا، حيث حصل على اجازة الطب في سنة ١٨٩٦ ومارس مهنة الطب واعتنق المسيحية، ظاهرياً فيما يبدو ثم انصرف الى علم النفس، وتعاون مع فرويد وجماعته، ثم ما لبث حتى اختلف مع فرويد وجماعته، ويظهر ذلك لأول مرة في كتابه « دراسة عن دونية الاعضاء » Studie über Minderartigkeit von Organen نشره في سنة ١٩٠٧ (فيينا وبرلين) وفيه يعلن صراحة معارضته لآراء فرويد وفي سنة ١٩١٠ أنشأ مركزاً تجريبياً في فيينا للأمراض

نلاحظ أن بعض الافراد يصلون الى تفوق حقيقي في العلاقات الاجتماعية ، وفي العمل ، وفي الزواج ، وهي العمليات الثلاث الرئيسية التي يمجدها أدلر للانسان . والبعض الآخرون يصلون الى تفوق مبالغ فيه ، وبالتالي زائف فيعزلون ، ويشعرون نحو الآخرين بالاحتقار ، وفي الأحوال الخطيرة يكون هناك عصابات عضوية ووظيفية ، وقد يصل ذلك الى درجة ارتكاب الجرائم وسائر أنواع الشذوذ والانحراف الانسانية

مراجع

- H. Sperber, A.A., der Mensch u. seine Lehre, Monaco 1926;
- J. Wendeler, Die Individualpsychol. A. A.s in ihrer Beziehung zur Philos. des Abs- Oh H. Vaihingers, Friburgo 1932 (diss.);
- W. M. Kranefeldt, Secret Ways of the Mind, Londra 1934;
- N. Seelhammer, Die Individualpsychol. A.s dargestellt u. kritisch untersucht vom Standpunkt der kathol. Moraltheologie, Düsseldorf 1934;
- M. Ganz, La psicologia de A. A. y el desenvolvimientodel niño, Madrid 1938;
- O. Bumke, Die Psychoanalyse u. ihre Kinder, 2ª ed., Berlino 1938;
- P. Bottome, A.A. Apostle of Freedom, Londra 1939; tr. sp., Barcellona 1952;
- H. Orgler, A.A. The Man a. his Work, ivi 1939; 3ª ed. 1963;
- P. Plotke, Il dinamismo della personalità nella dottrina di A., in «Riv. Psicol.» 1944- 45;
- W.M. Kranefeldt, Therapeutische Psychologie. Freud, A., Jung, intr. di C.A. Jung, 2ª ed., Berlino: 1950.
- O. Spiel, La doctrine d'A.A., tr. fr., Parigi 1954;
- H.L. - R.R. Ansbacher, The Individual Psychology of A.A. A Systematic Presentation in sels. from his Writings, Nuova York 1956;
- L. Way, A.A. An Introduction to his Philos., Harmondsworth 1956;
- A. Stern, La psychol. individuelle d'A. A. et la philos., in «Rev. philos. Fr. Etr.», 1960, pp. 313- 26;

بالبحث في العوامل ايجابية التي تسيطر على تكوين التميز النفسي الفردي . وهو في سبيل ذلك يستعين بما يسميه « بالخط المستقيم الفردي من الأدنى الى الأعلى » لكل الحياة النفسية للانسان في خلال هذا الخط يحاول الانسان أن يعوض عما يشعره من نقص تجاه الآخرين فالطفل يشعر بنقص نحو الفتى ، والفتى نحو الشاب المكتمل الشاب ، والشاب نحو الرجل الكامل الرجولة . لهذا نشأت في داخل نفسية الانسان « مركبات نقص » تفعل فعلها القوي في تكوين استجاباته وأخلاقه . لكن المبالغة في التعويض تؤدي الى احد أمرين متقابلين : أما إلى العبقرية كما هي الحال في صمم بيتهوفن أو الى مرض نفسي هشيريا أو بارانونيا

وذهب أدلر الى أن في الانسان نوازع فطرية من أبرزها النزعة العدوانية و« الحاجة الى اللطف » . وقال عن الشعور بالنقص « بأنه شعور مشترك بين كل الاطفال ورد فعل الطفل ازاء ذلك هو « الشعور بالاستعلاء » ، الذي جعله يحل محل القول « بالنزعة العدوانية » . وهذا الشعور بالاستعلاء يتجه نحو القوة الرجولية والبطرة ، لكن هذه النزعة الاستعلائية تقوم الحياة الاجتماعية بالحد منها وتهدئها وتصديليها ، فيتحول أحياناً الى ضده وهو التواضع والاستخذاء ، وهذا ما يسميه أدلر بالانتقال من وهم Fiction الى وهم مضاد antifiction لكن الغرض لا يزال هو الاستعلاء . يقول أدلر « ان من بين انتصارات الفسطة (Witz) الانسانية انها تحقق الوهم المرشد بواسطة التكيف مع الوهم المضاد أن تنتصر بواسطة التواضع والخضوع أن نتحدث أولاً في الغير بواسطة آلمانا نحن ، أن نسعى الى بلوغ الهدف من القوة الرجولية ، بواسطة وسائل انثوية أن نبدو صغاراً كما نبدو كباراً ، وغالباً ما تكون حيل المصابين بالمصابيات من هذا النوع »

ومن أعراض الاصابة بالمصاب أن يسعى المصاب الى تشكيل البيئة وفقاً لوهمه ، بينما الشخص السوي يشكل نفسه وفقاً لبيئة . وكل واحد منا هو حصيلة فعل عناصر متجهة نحو اغراض وهمية او حقيقية ، حصيلة عوامل صادرة عن الفرد او عن البيئة الكونية والاجتماعية المحيطة به . وتتداخل هذه العناصر والعوامل على مستويات مختلفة وعلى درجات متفاوتة من الانسجام ، من اجل تكوين الشخصية . ويمكن أن يقال بوجه عام ان عملية النمو في الفرد تتخذ أوجهها ايجابية او سلبية ، وفقاً لكون قوى الفرد النفسية الفيزيائية تتوافق مع القوى الكونية والاجتماعية في البيئة التي يعيش فيها ونحن

Die Axiome der Geometrie. Untersuchung der Riemann - Helmholtz'schen Raumtheorien, Leipzig, 1876.

وكان من الاسهامات الأولى في فلسفة الهندسات الجديدة
اللا إقليدية.

وفي ميدان المنطق نذكر له

- 1) Logik , 1 Logische Elementarlehre, Halle 1392.
- 2) «Logische Studien» in Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie, 1878.

وفي علم النفس

- 1) Die Psychologie der Kinder, Bonn, 1901.
- 2) Über Inhalt und Geltung des Kausalgesetzes, Halle 1905.
- 3) Wissenschaftliche Hypothesen über Leib und Seele, Köln, 1907.
- 4) Reproduktionspsychologie, Berlin, 1920.

وقد كان أردمن من أنصار نظرية التوازي النفسي -
الجسمي في فهم الظواهر النفسية. وميّز بين الفكر المعبر عنه
باللغة، والفكر العياني. وهذا الأخير ينقسم إلى فكر تحت عقلي
عند الأطفال والحيوان، وفكر فوق عقلي عند الإنسان البالغ أعلى
درجات الفكر العقلي. وحياة الشعور (أو الوعي) تحتوي دائماً
على بقايا لا واعية.

ويجعل أردمن المنطق قريباً من علم النفس، لكنه يميز
بينهما مع ذلك بكون علم النفس علم وقائع جرتية محددة زماناً
ومكاناً، بينما المنطق علم كلي عام، شكلي ومعيارى والموضوع
الرئيسي في المنطق، هو الحكم، ففيه تتحد مضمونات
المعاني.

مراجع

E. Wentscher: « Benno Erdmann als Historiker der Philosophie », in Kantstudien 1921.

E. Wentscher: « B. Erdmann's Stellung zu Kantsethik » in Kantstudien 1927.

- O. Chabas, Liberté et valeur selon la doctrine d'A. A., in « Atti del XII Congr. intern. di Filos. » XII, Firenze 1961;

- L. Way. A.'s Place in Psychology, 2^e ed., Nuova York 1962.

- J. Rattner, Individualpsychol. Eine Einführung in d. tiefenpsycholog. Lehre von A.A., Monaco 1963;

- L. Smeriglio, La psicopedag. di A.A., in « Prospettive pedagog. », 1965, pp. 294- 343.

أردمن (بنو)

Benno Erdmann

باحث في المنطق ومؤرخ للفلسفة الألماني، ولد في Guhranu bei Glogau في ١٦/٥/١٨٥١، وتوفي في برلين في ١٩٢١/١/٧

درس في برلين وهيدلبرج على هلمهولتس وبرنتس وتسلر وحصل على دكتوراه التأهيل للتدريس من برلين في سنة ١٨٧٦، وقام بالتدريس في جامعات كيل (سنة ١٨٧٨) وبراسلافيا (١٨٨٤) وهله (سنة ١٨٩٠) ويون (سنة ١٨٩٨) وبرلين (سنة ١٩٠٩)

وقد حاول في المنطق تفسير العمليات المنطقية بواسطة علم النفس على غرار ما فعل زيجفرت ويروسلم Jerusalem، مما أثار ضدهم دعاء التزعة الموضوعية ومذهب الظاهريات

وشارك في تاريخ الفلسفة بعدة مؤلفات، نذكر منها

- (1) Martin Knutzen und seine Zeit, Leipzig, 1876.
- (2) Kants Kritizismus. Leipzig 1878.
- (3) Die Idee von Kants Kritik der reinen Vernunft in ABH. d. Berl. Akad., 1917.

وبعد وفاة دلتاي أشرف على اعداد النشرة الكاملة لمؤلفات ليبنتس وكنت التي قامت على اصدارها أكاديمية برلين، وكتب مقدمات مهمة لمؤلفات كنت في هذه النشرة

وفي ميدان فلسفة العلوم ألف أردمن كتاباً بعنوان « بديهيات الهندسة : بحث في نظريات المكان عند هلمهولتس وريغن »

(يوهانس ادوارد)

أردمن

Erasmus, Van Rotterdam

من أعظم رجال النزعة الانسانية وعصر النهضة في أوروبا. ولد في سنة ١٤٦٦ أو سنة ١٤٦٧ أو سنة ١٤٦٩ في مدينة روتردام (أكبر موانئ هولندا) وتوفي في بازل (سويسرة) في ١٢ يوليو سنة ١٥٣٦ وكان الابن غير الشرعي لـ Rotger Gerrit ومرجريت. وهذه الولادة غير الشرعية ألقت بظلمها على حياته كلها، وكانت مصدر متاعب له من جانب اعدائه وحسابه، ودخل دير رهبان عمواس في قرية Steijn بالقرب من مدينة خودا Gouda (في وسط هولندا) لكنه لم يستطع التكيف مع الحياة الديرانية، وسنحت له الفرصة للتخلص من الرهينة حين عرض عليه هينرش فون برجن Heinrich von Bergen، أسقف كنبريه Cambrai أن يتخذه كاتباً عنده. وبهذا بدأت مرحلة أسفاره، فسافر إلى فرنسا، وانجلترا وإيطاليا وسويسرة. وفي سنة ١٥١٧ أعفاه البابا ليبر العاشر من نذره للرهبنة، لكن لم يحفه من الاستمرار في الكهنوتية، وتوطدت علاقته بكبار أصحاب النزعة الإنسانية في أوروبا، وخصوصاً توماس مور وجون كوك John Colet. ولما قامت حركة الإصلاح الديني على يد لوتر، اهتم بها، لكنه رأى خطرها على الفكر والثقافة الإنسانية، ولهذا حاربها، بعد أن كان قد أمل منها في مطلعها أن تعالج مفاصل رجال الدين وتحرم العقل من سلطان الكنيسة.

وفي سنة ١٥٠٩ دعاه هنري الثامن، ملك إنجلترا، إلى بلاطه. وفي أثناء رحلته ألف كتابه الشهير: «مدح الجنون» وقام بتدريس اللغة اليونانية في كمبردج، وفيها قام بشرح بعض كتب آباء الكنيسة وتفسير الاناجيل. وعاش في إنجلترا عامين (سنة ١٥١٥ - ١٥١٦) وحيتذ دعاه عاهل الأراضي الواطئة، شارل الذي سيصبح فيها بعد ملكا على اسبانيا وإمبراطورا لألمانيا باسم كارل الخامس (شارلوكان) وعينه بلقب مستشار للملك براتب ٤٠٠ فلورين، مما كفله له معاشا رعيذاً وكتب من أجل الملك كارل مؤلفه: «واجبات الأمير المسيحي» Institutio Principis Christianis (طبع في لوزان سنة ١٥١٦) بيد أنه لم يشارك في السياسة، لأنه كرس نفسه لأمور الفكر وحدها. وفي سنة ١٥٢١ استقر نهائيا في مدينة بازل (سويسرة) لكن لما انتصرت حركة الإصلاح الديني في بازل في سنة ١٥٢٩ اضطر إلى مغادرتها إلى فريبورج في بريسجاو

Johannes Eduard Erdman

مؤرخ للفلسفة الحديثة، هيجل النزعة، ولد في Wolmar في مقاطعة لتونيا (البالطين) في ١٣ / ٦ / ١٨٠٥، وتوفي في هله، في ١٢ / ٦ / ١٨٩٢

درس في Dorpat وبرلين حيث تتلمذ على هيجل وصار بعد ذلك من أنصار فلسفته والمهتمين بشرح منطقته. ودرس اللاهوت وصار كاهناً في قريته في سنة ١٨٢٦ ثم عاد إلى برلين في سنة ١٨٣٢ وألف كتابه الرئيسي بعنوان «محاولة لعرض علمي لتاريخ الفلسفة الحديثة» (في ثلاثة أجزاء، لينسك سنة ١٨٣٤ - سنة ١٨٥١) وبعد حصوله على دكتوراه التأهيل للتدريس سنة ١٨٣٤ دعي أستاذاً مساعداً في جامعة هله سنة ١٨٣٦، ثم صار فيها أستاذاً في سنة ١٨٣٩

وقد حاول في كتابه هذا في تاريخ الفلسفة الحديثة أن يعرض مذاهب الفلاسفة المحدثين وفقاً للصور الاجمالية التي وضعها هيجل ولكن لا تزال لهذا الكتاب قيمة لوفرة ما فيه من معلومات ومجهوده الفكري

وفي أخريات حياته اهتم بعلم النفس وفقاً للمنهج العقلي

ونذكر من مؤلفاته الأخرى

- 1) Leib und Seele. Halle, 1337.
- 2) Natur und Schöpfung. Leipzig, 1840.
- 3) Grundriss der Psychologie, Leipzig, 1840.
- 4) Grundriss der Logik und Metaphysik. Halle, 1841.
- 5) Vermischte Aufsätze. Halle, 1846.
- 6) Grundriss der Geschichte der Philosophie 2 Bde. 1865- 7.

مراجع

W- Moog; Hegel und die Hegelsche Schule. München, 1930.
- Glockner.

في مقدمة الطبعة الجديدة لكتاب «موجز تاريخ الفلسفة» (اشتوتجارت سنة ١٩٦٤).

ارزمس يؤكد ضرورة أن يجمع السياسي بين الاخلاق والسياسة ، فيراعي قواعد الاخلاق في سلوكه السياسي كذلك يهاجم ارزمس الحروب وقال عنها انها « غرق لكل الامور الحثيرة » Omnum bonarum rerum naufragium

نشرات مؤلفاته

توجد نشرات قديمة غير كاملة لمؤلفات ارزمس ، نذكر منها طبعة بازل في ٩ مجلدات ، سنة ١٥٤٠ - سنة ١٥٤١ وطبعة لندن في ١٠ مجلدات سنة ١٧٠٣ - سنة ١٧٠٦ ، وقد اعيد طبعها بالأوفست في هلدسهم في ١١ مجلداً سنة ١٩٦١ - ١٩٦٢ ، وفي لندن سنة ١٩٦٢

مراجع

- A. Mayer. Etudes critiques sur les relations d'Erasmé Luther. Paris, 1909.
- P. S. Allen: The age of Erasmus. Oxford 1914.
- G. B. Pineau: Erasme, sa pensée religieuse, Paris 1924.
- L. Borghi: umanesimo e concezione religiosa in Erasmo di Rotterdam. Firenze 1935.
- K. A. Mcissinger: Erasmus von Rotterdam, Wien, 1942.
- S.A. Nulli: Erasme e il rinascimento, Torino, 1955.
- L. Bouyer: Autour d'Erasmé. Paris, 1955.

أرسطوطاليس

Aristoteles

اعظم فيلسوف جامع لكل فروع المعرفة الانسانية في تاريخ البشرية كلها. ويمتاز على أستاذه أفلاطون بدقة المنهج واستقامة البراهين والاستناد إلى التجربة الواقعية. وهو واضع علم المنطق كله تقريباً. ومن هنا لقب بـ «المعلم الأول»، و«صاحب المنطق».

حياة أرسطوطاليس

ولد أرسطوطاليس في سنة ٣٨٤ ق م بمدينة اسطاغيرا ، وهي مستعمرة قديمة أبونية على الشاطئ الشرقي من خليج بديه وكان أبوه نيقوماخوس ، من جماعة

(المانيات) لكنه صار هدفاً لهجمات انصار الاصلاح الديني، ففكر في العودة الى وطنه، هولندة. وكان عليه قبل ذلك ان يذهب الى بازل للاشراف على طبع عدة كتب. لكن مرض النقرس أثقل عليه. وتوفي في ليلة ١٢ الى ١٣ يوليو سنة ١٥٣٦ ودفن في كاتدرائية بازل.

والفضل الأكبر لارزمس هو في احياء التراث الكلاسيكي اليوناني واللاتيني بالتحقيق والنشر النقدي وفقاً للمخطوطات المتاحة له. فمن بين مؤلفات اللاتين نشر مؤلفات كاتون (سنة ١٥١٣) وبعض المؤرخين اللاتين (سوتونيوس، وأمليوس، وفكتور، وأميان مرسلان، ويوتروب، وكونت - كيرس) ونشر كتاب «في الواجبات» لشيرون (سنة ١٥٢٠) و«التوسكلات» لشيرون ايضاً، وبعض مؤلفات سينكا وبليتيوس المعجوز (سنة ١٥٢٥) وتيتوس ليفيوس (سنة ١٥٣١)، وطبعة مشهورة لمسرحيات تيرينثيوس (سنة ١٥٣٢). - ومن بين المؤلفات اليونانية حقق ونشر الطبعة الاولى من مؤلفات ظليموس (سنة ١٥٣٠) والطبعة الاولى الكاملة لمؤلفات أرسطو (سنة ١٥٣١) وخطب ديموستانس الخ.

اما كتبه في ميدان اللاهوت فعديدة جداً، نذكر على رأسها نشرته النقدية لأسفار «العهد الجديد» من الكتاب المقدس، مع ترجمة إلى اللاتينية قام هو بها (بازل سنة ١٥١٦)، ط ٢ سنة ١٥١٩، ط ٣ سنة ١٥٢٢، الخ) وقد قام لوثر بترجمة «العهد الجديد» بحسب الطبعة الثانية من نشرة ارزمس هذه، وذلك إلى اللغة الألمانية، وقد استخدم ارزمس في تحقيق «العهد الجديد» خمس مخطوطات، بالإضافة إلى استفادته من مراجعة فلا Valla لتسع مخطوطات أخرى.

اما مؤلفاته ذات الصبغة الفلسفية فهي

- 1) Enchiridion militis christiani, 1502.
- 2) Encomium moriae seu Laus stultitiae, 1509.
- 3) De Libero arbitrio, 1524.
- 4) Hyperaspistes

والثالث هو رد على كتاب لوثر بعنوان De servo arbitrio الذي نقده الكتاب الثالث هنا. ولارزمس آراء جيدة في التربية وفي التوجيه الاخلاقي والسياسي ، ففي نفس العصر الذي كتب فيه ميكافليكي كتابه الشهير : «الامير» وفصل فيه بين الاخلاق والسياسة ، لأن السياسي لا أخلاق له ، نجد

للمقدونيين . ولهذا رأى أرسطو من الحكمة ألا يجعل الاثينيين يرتكبون نفس الجريمة التي ارتكبوها مع سقراط ، فلجأ إلى مدينة خلقيس وطن أمه ، حيث توفي في السنة التالية ، سنة ٣٢٢ ق م وهو في سن الثانية والسبعين

مؤلفاته

ومؤلفات أرسطو عديدة متنوعة بحيث تؤلف دائرة معارف عصرها . وقد ذكر لنا بطليموس الغريب عنوانات ٨٢ منها تتألف من ٥٥٠ مقالة . لكن قسماً كبيراً جداً منها ضاع ولم يصل إلينا . لكن لحسن الحظ أن الذي بقي هو الجانب الأهم . ذلك أن مؤلفاته تقسم إلى قسمين : « كتب منشورة » يقصد بها إلى عامة الجمهور ؛ « و » كتب مستورة « ويقصد بها إلى خاصة التلاميذ والمختصين وفيها العرض الشامل لمذهبه ومعظم أوجله ما ضاع ينتسب إلى النوع الأول . وأما من حيث الأسلوب فالنوع الأول أجمل ، وروعت فيه مقتضيات البلاغة ، ولهذا قال عنها شيشرون إنها « نهر ذهبي يفيض بالبلاغة » وعلى العكس من ذلك كان النوع الثاني ، وهو الموجه للخاصة ، ينقصه إحكام التأليف وبلاغة العبارة ، ولهذا جاء بعضه كأنه مجرد مذكرات يستعان بها في إلقاء المحاضرة ، أو على هيئة شذرات غير متسقة تماماً

وتقسم كتب أرسطو من حيث الموضوع إلى الأقسام

التالية

(أ) الكتب المنطقية

(ب) الكتب الطبيعية

(ج) الكتب الميتافيزيقية

(د) الكتب الأخلاقية

(هـ) الكتب الشعرية

(أ) الكتب المنطقية وتشمل

١ - « المقولات » وفيه يبحث في أعم الصفات التي تطلق على الموجودات من الناحية المنطقية الجوهر ، الكم ، الكيف ، المكان ، الزمان ، الإضافة ، الوضع ، الملك ، الفعل ، الأنفعال

٢ - « العبارة » وفيه يبحث في القضية من الناحية

المنطقية

٣ - « التحليلات الأولى » - وهي بحث في القياس

الاسقلابيس ، وهي نقابة الأطباء في بلاد اليونان وكان طبيباً خاصاً لأمونتاس الثاني ملك مقدونية ، ووالد فيليب المقدوني الذي كان بدوره والد الاسكندر الأكبر . أما أمه فكانت أسرتها من خلقيس في بيبويا ، وفقد أرسطو والده في سن مبكرة ، وليس من المحتمل أن يكون قد تعلم منه الطب

وحوالى سنة ٣٦٦ ق م وأرسطو في سن الثامنة عشرة جاء إلى أثينا ودخل الأكاديمية ، وهي المدرسة التي كان يدرس فيها أفلاطون مؤسسها . فدرس على أفلاطون وظل يتلمذ له حتى وفاة الاستاد ، مشاركاً في التعليم في الوقت نفسه ومؤلفاً لبعض المؤلفات الصغيرة المكتوبة غالباً على هيئة محاورات ، تقليداً لأسلوب الأستاذ (أفلاطون) في الكتابة . توفي أفلاطون في سنة ٣٤٨ ق م . فتولى رئاسة الأكاديمية ابن أخته اسبوسيبوس ، فعاد أرسطو أثينا ورحل هو وزميل له في الدراسة يدعى اكسينوقراط إلى طرواد عند هرمياس حاكم ارتيبوس ، وقام بالتدريس والبحث العلمي والاجتماعي ، وبعد عامين أو ثلاثة انتقل أرسطو من طرواد إلى ميتلين في جزيرة لسبوس ، لكنه لم يقيم فيها طويلاً إذ دعاه في سنة ٣٤٣ فيليب المقدوني إلى بلاطه في مقدونيا ليكون مربياً لابنه الاسكندر الذي كانت سنه آنذاك ١٣ سنة .

وفي مقدونيا علم أرسطو بنياً وفاة هرمياس سنة ٣٤١ ق م . فجاءت أخت أو بنت أخي هرمياس ، وهي فوثياس وبجأت إلى فيليب ، فتزوجها أرسطو ، لكنها ماتت بعد قليل بعد أن أنجبت منه بنتاً ، فتزوج أرسطو مرة ثانية من امرأة من بلده ، اسطاغيرا ، وهي التي أنجب منها ابنه نيقوماخوس الذي أهدى إليه كتاب « الأخلاق »

لكن لم تطل مهمة أرسطو مربياً للاسكندر ، الذي تولى العرش بعد ذلك بثلاث سنوات ، وانهك في الحياة العسكرية والسياسية . لكن أرسطو لم يفارقه إلا بعد ذلك بمدة في سنة ٣٣٥ ق م ، وجاء في هذه السنة إلى أثينا وفتح مدرسة بالقرب من معبد أبولون اللوتيوني ، ومن هنا سميت هذه المدرسة باسم « اللوقيون » ، وقامت تنافس أكاديمية افلاطون التي صار على رأسها أمذاك زميله القديم اكسينوقراط ، وظل أرسطو يدرس في مدرسته هذه مدة اثني عشرة سنة . ويقوم بالأبحاث الفلكية والتشريحية والجوية والبيولوجية

ولما توفي الاسكندر الأكبر في سنة ٣٢٣ ق م أصبحت اللوقيون مهددة من جانب الحزب المعادي

القسم المتعلق بالقومودية، بينما بقي لنا ذلك المتعلق بالطراغودية.

كتاب «ما بعد الطبيعة»

هذا العنوان: «ما بعد الطبيعة» ليس من وضع أرسطوطاليس، بل وضعه أندرونيقوس (عاش في القرن الأول قبل الميلاد) وقد رتب كتب أرسطو بعضها تلو البعض فجاء هذا بعد كتاب «الطبيعة» («السماع الطبيعي») ولهذا ساء «ما بعد الطبيعة» أي: التالي في الترتيب الذي استحدثه هو لكتاب الطبيعة. فالمسألة مسألة ترتيب، فحسب، ولا شأن للعنوان بموضوع الكتاب. أما الاسم الذي كان يطلقه أرسطو نفسه على هذا الكتاب فهو «الفلسفة الأولى».

و«كتاب ما بعد الطبيعة» يتألف من أربع عشرة مقالة.

وهناك ملخصاً إجمالياً لما في كل مقالة:

١ - المقالة الأولى (ألفا الكبرى) تعرف الفلسفة بأنها تفسير الأشياء بأسبابها أو عللها وهي أربع: علة فاعلية، علة غائية، علة مادية، علة صورية وهذه الأخيرة هي الأهم في نظر أرسطو. وهي المعنى الحقيقي للعلة. ومن الفصل الثالث حتى العاشر يأخذ أرسطو في بيان تاريخ الفلسفة قبله ابتغاء أن يبين أنه لم يتم حتى الآن وضع حل لمشكلة الحقيقة. لأن الفلسفة لم تقم على الملل الأربع التي كشف عنها أرسطو في القسم الأول من هذه المقالة. وهكذا بتأييد القسم النظري بالقسم الثاني التاريخي. ولهذا القسم أهمية خاصة بالنسبة إلى تأريخ الفلسفة اليونانية.

٢ - المقالة الثانية (ألفا الصغرى) وهي موجزة جداً، ويشك في صحة نسبتها إلى الكتاب وإلى أرسطو نفسه. وفيه يردد نفس الذي قاله في المقالة الأولى من أن الفلسفة هي البحث عن الملل النهائية. ولا بد من الوقوف عند علل نهائية، لأنه لا يمكن الاستمرار إلى غير نهاية.

٣ - المقالة الثالثة (بيتا) يتناول فيها ١٤ مسألة ميتافيزيقية وبين الحجج المؤيدة والحجج المعارضة. ومن هنا جاء بحثه هنا على هيئة شكوك (أبوريات) مثلاً يبحث (١) هل ينتسب إلى علم واحد أو إلى عدة علوم - البحث في كل أنواع العلل؟ (٢) هل مبادئ البرهان موضوع علم واحد أو عدة علوم؟ (٣) هل هنا علم واحد لكل الجواهر، أو عدة علوم؟ (٤) هل نقر بوجود جواهر محسوسة فقط، أو نقر أيضاً بوجود جواهر غير محسوسة؟ (٥) هل علم ما بعد الطبيعة لا

٤ - التحليلات الثانية - وهي بحث في البرهان

٥ - المواضع الجبلية - وبحث في الحجج المحتملة

٥ مكرر - المغالطات السوفسطائية - وبحث في

المغالطات.

(ب) الكتب الطبيعية

٦ - «السماع الطبيعي» وهو كتابه الرئيسي في علم الطبيعة، ويقع في ثمانين مقالات، ويدرس الحركة والطبيعة والزمان والمكان

٧ - «في النفس» وبحث في الحياة في مختلف أشكالها، خصوصاً الحياة الحسية والعقلية، ووظائف النفس، وقواها، والعقل.

٨ - «في الكون والفساد» وبحث في تكون الأشياء وانحلالها.

٩ - «في السماء» وبحث في الأجرام بنوعها: الفاسدة وهي الواقعة تحت فلك القمر، والخالدة وهي الأجرام السماوية.

١٠ - «الحيوان» - وهو دراسة علمية للحيوان، ويشتمل على ١٩ مقالة.

(ج) الكتب الميتافيزيقية

١١ - «ما بعد الطبيعة»

(د) الكتب الأخلاقية

١٢ - «الأخلاق إلى نيقوماخوس» - أهداه كما قلنا إلى ابنه؛ والكتاب صحيح النسبة إلى أرسطو وفيه يدرس الأخلاق والفضائل الخ

١٣ - «الأخلاق إلى أوديموس» أو بالأحرى «الأخلاق تأليف أوديموس» - إذ يشك تماماً في صحة نسبته إلى أرسطو، وهو بالأحرى بقلم أوديموس

١٤ - «الأخلاق الكبرى» - وهو مترجم من الكتابين السابقين، ومن المرجح أنه ليس لأرسطو

١٥ - «السياسة» - وبحث في الدولة ونظمها

١٦ - «دستور الأثينيين» - وهو واحد من ٥٢ دستوراً درسها أرسطو، وقد عثر عليه في سنة ١٨٩١ بالفيوم بمصر

(هـ) الكتب الشعرية

١٧ - «في الشعر» - ولم يبق منه إلا قسم واحد، وفقد

الطبيعة، خصوصاً وأن ديوجانس اللايرسي (٥: ٢٧) يذكر من بين مؤلفات أرسطو رسالة عنوانها: «في الأمور التي تقال بعدة معاني».

ولم يتخذ أرسطو في إيراد هذه الألفاظ أية قاعدة.

٦- المقالة السادسة (مقالة الإيسلون): وفيه يتناول الشك الأول الذي وضعه في مقالة البيتا وأشرنا إليه من قبل، ويتعلق بوحدة أو كثرة العلم المتعلق بالعلل الأولى. والموضع المهم في هذه المقالة هو النقطة الواردة في ختام الفصل الأول وفيها يحاول أن يوفق بين التصور اللاهوتي الذي ورثه عن أفلاطون والذي يتميز بالقول بوجود إله عالٍ واحد، وبين التصور الأنطولوجي للميتافيزيقا بوصفها العلم الكلي بالموجود.

وبعد أن يميز أرسطو بين الفلسفة الأولى وبين سائر العلوم النظرية، ويحدد طبيعتها وميادنها ويضع تفرعات حاسمة جديدة عن الموجود بما هو موجود، ينتقل إلى دراسة المعاني المختلفة للموجود بحيث يستبعد من ميدان الميتافيزيقا على التوالي: الوجود بالعرض (فصل ٢-٣) والوجود بمعنى الحق (فصل ٤)، إذ الأول غير قابل للعلم، والثاني ليس إلا تعديلاً للفكر. كذلك يبحث في تحديد العلاقة بين الميتافيزيقا وسائر العلوم الفيزيائية والرياضية. ويسين معنى الحق والباطل.

٧- المقالة السابعة (الزيتا): يأخذ في دراسة الموضوع الأساسي للميتافيزيقا وهو مشكلة الجوهر. وينتهي إلى أنه لا يمكن أن نعزو مرتبة الجوهر إلى الجنس والهيولى والكملي والفرد أو أجزائه، بل فقط إلى الماهية، أي إلى الصورة، لا الصورة بالمعنى الأفلاطوني، بل الصورة غير المفارقة، القائمة في المحسوس، والتي هي موضوع التعريف.

٨- المقالة الثامنة (الإيتا). وتبحث في الجوهر من ناحية الصورة والهيولى، وتحلل طبيعة هاتين.

٩- المقالة التاسعة (الثيتا): وتبحث في الجوهر منظوراً إليه في وجوده وتغيره على ضوء مبادئ الفعل والقوة. والبحث الأساسي فيه يتعلق بالقوة والفعل وأنواعها المختلفة وعلاقاتها المتبادلة. وبهذا ينتهي البحث الذي بدأه أرسطو في المقالة السادسة عن معاني الوجود.

١٠- المقالة العاشرة (الايوتا) وفيه يختم بحثه عن مبادئ الجوهر. فيعود إلى التحدث عن معاني الواحد:

يشمل غير الجواهر، أو يشمل أيضاً الأعراض الخاصة بالجواهر؟ (٦) هل الأجسام عناصر ومبادئ للموجودات؟ أو هذا هو من شأن الأجزاء الأولى المؤلفة لكل فرد؟ (٧) ولو سلمنا بأن الأجسام هي المبادئ الحقيقية فهل ينبغي أن نعد المبادئ هي الأجسام الأولى أو الأنواع الدنيا التي تقال مباشرة على الأفراد؟ (٨) إذا لم يكن ها هنا غير الأفراد، والأفراد عددهم لا يتناهي، فكيف يتأتى الحصول على علم بلا نهاية للأفراد؟ (٩) إذا لم توجد وحدة بين المبادئ فكيف تتم المعرفة؟ (١٠) إذا كانت المبادئ واحدة هي هي نفسها، فكيف حدث إذن أن بعض الموجودات تكون وتفسد، والبعض الآخر لا يكون ولا يفسد وما السبب في ذلك؟ (١١) هل الموجود الواحد جواهر للأشياء أو ثم حقيقة أخرى هي موضوع الموجود والواحد، وينبغي البحث عن طبيعتها؟ (١٢) هل العناصر توجد بالقوة، أو على نحو آخر؟ (١٣) هل المبادئ كلية أو تندرج تحت الأمور الفردية؟ (١٤) هل الأعداد والأجسام والسطوح والنقط جواهر أو غير جواهر؟

٤- المقالة الرابعة (الجتا): موضوع علم ما بعد الطبيعة هو البحث في الموجود بما هو موجود. وفي هذه المقالة يبحث أرسطو في الموجود بما هو موجود، أي من حيث وجوده فقط، كما يبحث في البدييات وفي مبدأ التناقض. وتنقسم المقالة إلى قسمين: الأول (فصل ١-٢) يحدد موضوع الميتافيزيقا؛ والثاني (الفصل ٣-٨) نقدي يشمل برهاناً غير مباشر على المبادئ الأولى، وخصوصاً مبدأ التناقض.

٥- المقالة الخامسة (الذلتا): هذه المقالة عبارة عن قاموس فلسفي، إذ فيها يقدم أرسطو ثلاثين تعريفاً مفصلاً لثلاثين مصطلحاً فلسفياً هي:

المبدأ، العلة، العنصر، الطبيعة، الضروري، الواحد، الموجود، الجوهر، ذات الشيء، المخالف، المباين، الشبيه، المتقابلات، المتضادات، الغيرية، النوعية المتقدم والمتأخر، القدرة، قادر على، العجز، عاجز عن، الكم، الكيف، الإضافة، التام، النهاية فيه، وبه، ومن أجله، الوضع، الحال، الانفعالي، العدم، المثلث، يصدر عن، الجزء، الكل، المتور، الجنس، الزائفة، العرض.

وواضح أن هذا المعجم الفلسفي لا يمكن أن يكون جزءاً من الكتاب الأصلي، ولهذا يميل الباحثون إلى القول بأنه كان في الأصل رسالة قائمة برأسها ثم أدمج في كتاب ما بعد

يؤلفان كلًا واحدًا في نقد نظرية الصور ونظرية الأعداد

وبعد هذا التخطيط الاجمالي لكتاب ما بعد الطبيعة
نلخص موضوعه

الناس بطبعهم يرغبون في المعرفة ، والدليل على ذلك
اللذة التي تنشأ عن الاحساس ، خصوصاً الإبصار ، لأنه
الأقدر على جعلنا نحصل قدرًا أكبر من المعرفة
لكن الإحساس ، وإن كان أساس معرفة الجزئي فإنه لا
يكون العلم الحقيقي

والفلسفة هي العلم ببعض الأسباب وبعض المبادئ فما
هي هذه العلل والمبادئ ؟

إنها العلل والمبادئ الأولى

وعلم ما بعد الطبيعة هو العلم الباحث في الموجود بما هو
موجود ، وهذا أعم الأشياء ، ولذلك كان العلم بما هو أعم ،
بيسا العلوم الجزئية تتناول نواحي معينة محدودة كالرياضيات
تدرس المقادير ، والطبيعات تدرس الحركة

علم ما بعد الطبيعة يدرس الموجود بما هو موجود
وصفات الوجود الجوهرية فما هي هذه الصفات ؟ هي
الواحد والكثير ، والذات والغير ، والامتداد بوجه عام ،
والتقدم والمتأخر ، والجنس والنوع ، والكل والجزء

وعلى هذا العلم أيضاً أن يفسر المبادئ الخاصة بكل علم
علم ، مما هو مفترض في هذا العلم دون أن يبحث هذا العلم
فيه

وكل معرفة حقيقية هي معرفة بالعلل ولهذا كان
البحث عن العلل الأساس الأول في المعرفة

ويتهي أرسطو إلى أن العلل أربع فاعلية ، غائية ،
مادية ، صورية فالنفسدة التي أكتب عليها علتها الفاعلية
هي النجار ، والغائية هي إمكان الكتابة ، والمادية هي
الخشب ، والصورية هي الصورة التي هي عليها ، وهذه
الصورة هي ماهيتها وحقيقتها وأهم هذه العلل العلة
الصورية

والجوهر هو الموجود الحقيقي ، ولهذا كان نظر الفلسفة
الأولى في الجوهر من حيث علته ومبادئه

الواحد بمعنى المتصل ؛ الواحد بمعنى الكل ؛ الواحد بمعنى
الفرد ؛ الواحد بمعنى الكلي . ثم ينتقل لبيان الكيفية التي بها
يوجد الواحد . ويقابل بين الواحد والكثير ، ويفسر معنى
التضاد ، ويشيع القول في الواحد والكثير ، والغيرية والنوعية .

١١ - المقالة الحادية عشر (الكيا) : تنقسم إلى قسمين
متباينين : الأول (فصل ١ - ٧) تكرر لما سبق أن ذكره في
المقالات الثالثة والرابعة والسادسة . والقسم الثاني (فصل ٨ -
١٢) متزغ من كتاب « السماع الطبيعي » ؛ وهذه المقنصات
يبدو أنها من عمل أحد تلاميذ أرسطو ، لسوء كتابتها ، ويمكن
أن يعد هذا القسم الثاني مَدْخلاً إلى ما بعد الطبيعة . وليس ثم
اتصال طبيعي بين القسمين

١٢ - المقالة الثانية عشرة (اللامدا ، مقالة اللام) تحتل
هذه المقالة المركز الرئيسي في الكتاب ، والصعوبات حولها
عديدة . وقد رأى الباحثون المحدثون وعلى رأسهم بوننس
ورص ويجر أن هذه المقالة تؤلف رسالة قائمة برأسها ،
مستقلة عن كتاب ما بعد الطبيعة ، موضوعها تقرير وجود محرك
أزلي أبدي غير متحرك للمكون وطبيعة هذا المحرك

ويرى ويجر أن هذه المقالة ترجع إلى عهد مبكر في حياة
أرسطو ، وإنما كانت في الأصل محاضرة ألقيت على الجمهور ،
ومن هنا عني أرسطو بتحريرها فجاه أسلوبها متقناً بخلاف سائر
مقالات الكتاب ؛ لكن يجب أن نستبعد منها الفصل الثامن
(فيها عدا الفقرة ١٠٧٤ / ٣٢ - ٣٧) الذي يرجع إلى عهد
متأخر في حياة أرسطو يمثل تقدماً هائلاً بالنسبة إلى ما في سائر
المقالة

وتنقسم المقالة إلى قسمين منفصلين الأول من الفصل
١ إلى ٥ ، والثاني من الفصل ٦ إلى ١٠ في الأول يلخص
سرعة النتائج المتعلقة بمشكلة الجوهر وينتهي إلى تقرير وجود
موجود أول والثاني يبحث في الموجود الأول وصفاته ، وينتهي
إلى تفضيل القول بالوحدانية ؛ لكنه في الفصل الثامن يفضل
التعدد ويقول بعدة محركات أوائل إما أن يكون عددهم ٤٧ أو

١٣ و ١٤ - المقالتان الثالثة عشرة والرابعة عشرة (المو
والنو) مقالتان تقديمان نقدان بالتفصيل المذاهب التي تضع
مبدأ الحقيقة خارجاً عنها ، أي التي تقول بالصور (المثل
الأفلاطونية) أو الأعداد (الفيثاغوريون) والنزعة المتأثرة
بالفيثاغورية في الأكاديمية قبيل وفاة أفلاطون وبعده وفاته) وهما

« والجواهر ثلاثة منها جوهران طبيعيان ، وثالث جوهر غير متحرك ونحن الآن في طلب هذا الجوهر الذي لا يتحرك ، ولم يُزَلْ كذلك فيُطلب هل يمكن أن يكون جوهر لا يلبس الزمان ، ولا يقبل الاستحالات والتغيرات ، لكن يبقى على حاله الدهر كله ؟ وليس يمكن أن يقام على هذا المبدأ برهان فإن البرهان لا يكون إلا من علل ومبادئ والعلة الأولى التي هي المبدأ الأول لا توجد لها علة قبلها لكننا ننظر هل يمكن أن يكون جوهر ما أزلياً ؟ ثم نبعث هل يمكن أن يكون جوهر غير متحرك ؟ - وهاتان صفتان للمبدأ الأول » فنقول إن كانت الجواهر كلها تقبل الفساد ، والجوهر قبل جميع الأشياء الموجودة ، لزم أن تكون جميع الأشياء الموجودة تقبل الفساد لكنه لا بد من أن يكون للموجودات جوهر دائم الوجود ، عنه وجودها وليس بموجب أن يكون في الموجودات جوهر أزلي ، إذ كنا نجد أشياء - من طبيعة الاعراض - أزلية لا تفسد فإن الحركة والزمان ليس يمكن أن نضع لها كوناً وفساداً فإننا إن وضعنا الزمان كائناً ، لزم أن يكون الزمان أقدم من كونه وإن وضعنا أنه يفسد ، تخلف بعد فسادِه فإن قول القائل قد كان وقت لم يكن قبله زمان ، وسيكون وقت بعده زمان ، هي ألفاظ تناقض أصولها لأن معاني هذه الألفاظ إنما هي أجزاء الزمان ، أو حدود فيه ، أو دلالات مقرونة به فإن كان الزمان أزلياً ، فالحركة أزلية ، إذ كان الزمان مقداراً لها ، أو حدثاً عنها وأيضاً ، فنقول إن الحركة لا تغلو أن تكون لم تنزل ، أو تكون إن كانت حدثت ، فقد كان قبلها المحرك لها فكيف يمكن أن نتوهم المحرك لها ، وهو أزلي ، لم يكن عنه (أي التحريك) الدهر كله ، وليس مانع منحه من أن يكون عنه ، ولا حدث حادث في حال ما أحدثها ؛ إذ كان جميع ما يحدث ، إنما يحدث عنه وليس شيء غيره بعوقه أو يرغبه ولا يمكن أن نقول قد كان لا يقدر أن يكون عنه ففقد ، - لأن ذلك يوجب الاستحالة ، ويوجب أن يكون شيء آخر غيره هو الذي أحاله وإن قلنا إنه منعه مانع ، يلزم أن يكون سبب المانع أقوى وحدوث الحركة ليس يكون إلا بحركة فيجب أن يكون قبل الحركة حركة لأن الاستحالة والتغير والفتور ، إنما هي من أنواع الحركة ولا بد من أن يكون جسم من الأجسام هو الذي يتحرك فإن قلنا إن ذلك الجسم لم يحدث ، لكنه تحرك عن سكون ، وجب أن نخبر بالسبب الذي له تغير من السكون إلى الحركة فإن قلنا إن ذلك الجسم حدث ، تقدم حدوث الجسم حدوث الحركة

« فإذا قد بان أن الحركة والزمان أزليان ، فاجسم أزلي وإن كان العرض كذلك ، فبالحرى أن يكون الجوهر كذلك والحركات إما مستقيمة ، وإما مستديرة - والاتصال لا يكون إلا فيها (أي في المستديرة) ، لأن المستقيمة تنقطع والاتصال أمرٌ ضروري للأشياء الأزلية فإن الذي يسكن ليس بأزلي ونقول إن الزمان متصل ، لأنه لا يمكن أن تكون قطعاً منه متبورة فيجب من ذلك أن تكون الحركة متصلة فإن كانت الحركة المستديرة هي وحدها مصلة ، فيجب أن تكون هي الأزلية فيجب أن يكون عمرُ هذه الحركة أزلياً لأن علة الأزلية يجب أن تكون أزلية ، إذ لا يكون ما هو أحسن علة لما هو أفضل فيجب أن يحرك تحريكاً دائماً فإنه إن كان عمرُها لكن ليس تحريكه دائماً ، فتحريكه لا يكون أزلياً ، وهذا لا يمكن أن يكون فيجب إذن أن لا نضع بجواهر أزلية ساكنة كالصور فإذا لا ينبغي أن نضع هذه الطبيعة بلا فعل ، ولا متعطله ، لكن قادرة أن تحرك وتحمل فإنه لا يمكن أن المبدأ الأول موجود في طبيعته ما هو بالقوة لأنه يلزم من هذا أن يحتاج ذلك المبدأ إلى مبدأ آخر هو بالفعل ، حتى يخرجه إلى الفعل ، فيجب إذن أن يكون مبدأ موجود في الأشياء الموجودة ، الجوهر فعله ، فيكون أزلياً ، ولا يشوبه شيء من الغيولي ، إذ ليس في طبيعته بالقوة » ولا يجب أن نلظن أن القوة قبل الفعل لأن الفعل هو المخرج لما بالقوة إلى الفعل فإنه ليس شيء من المواد تتحرك بذاتها إلى الصورة لكن كما أن الخشب لا يتحرك من ذاته إلى صورة السرير ، كذلك دم الطمث ، والأرض لا تبت شيئاً من النبات من ذاتها وما كانت حركته دائمة ، فينبغي أن نجعل السبب فيها العلة التي حالها بالقياس إلى الأجسام المتحركة حال واحدة فأما ما حركته مختلفة في أوقات مختلفة ، فعال العلة المتحركة له في الاختلاف كحال المتحرك بعينها والأجسام الكائنة الفاسدة لا تبت وقتاً واحداً بحال واحدة فإذا احتاج إلى علة تختلف بحسب اختلافها ولأن الكون والفساد دائماً لا انقطاع له ، فقد احتاج العلة الفاعلة أن تكون مع اختلافها دائمة البقاء فيجب أن يكون الاختلاف في هذه العلة من قبلها ، والدوام من سبب آخر فهو إذن إما من العلة الأولى ، وإما من علة أخرى غيرها ويجب ضرورة أن يكون من العلة الأولى ، فإن هذه العلة هي السبب في بقائها دائماً وبقاء العلة الثانية فصارت العلتان جميعاً علتيّ الدوام والاختلاف وهذا شيء شهد الحس عليه أيضاً إذ يرى أن الفلك الأول يتحرك دائماً حركة واحدة بعينها ، وأفلاك المتحركة (أي الكواكب

لكن أرسطو ، بعد هذه النبرات العالية في تمجيد العلة الأولى ، جاء في الفصل الثامن من مقالة (اللام) فراح يبحث عن عدد الحركات الأولية ، الأبدية ، ووجدتها إما ٤٧ أو ٥٥ ، ورأى أن يكون عدد العلل الأولى المحركة بعدد هذه الحركات أي ٤٧ أو ٥٥ لكنه في الفقرة ١٠٧٤ / ٣٢ - ٣٨ يستدرك على هذا الكثير للعللة الأولى فيقول كما لخصه ثامسطيوس : « إنه إن كان العالم أكثر من واحد ، فيجب أن تكون العلل الأولى أكثر من واحد والأشياء التي صورتها واحدة وعددها كثيرة يكون السبب في كثرتها المادة والعنصر والمحرك الأول لا تشبه الهيولي ، ولا هو ذو جسم ، فيجب أن يكون المحرك الأول واحداً في الحد والعدد والجسم المتحرك أيضاً ، إن كان متصل الحركة ، يجب أن يكون واحداً فالعالم واحد (الموضع نفسه ص ١٩) وإذن فالعلة الأولى واحدة أي أن الله واحد .

كما أنه رأى من ناحية أخرى ، في ختام مقال (اللام) هذه ، أنه لو كانت المبادئ كثيرة لم تكن السياسة خير السياسات قال ابن رشد شارحاً لهذه الجملة « يريد (أي أرسطو) وإن كانت المبادئ الأولى للعالم مبادئ مختلفة ، فالوجودات التي ها هنا لا يمكن أن توجد فيها خير السياسة ، ولا نظام يشبه نظام السياسة وخيره ، كما أنه إذا كانت الرئاسات كثيرة لم يوجد للسياسة نظام ولا إستقامة واعتدال ، ولذلك كما قال لا خير في كثرة الرؤساء ، بل الرئيس واحد » (ابن رشد « تفسير ما بعد الطبيعة » ج ٢ ص ١٧٣٥ - ١٧٣٦)

وهكذا ينتهي أرسطو إلى التوحيد

الطبيعة

إذا كان علم ما بعد الطبيعة يبحث في الجوهر اللامحسوس الأزلي الأبدى ، أي بعبارة أوضح ، في الله ، فإن علم الطبيعة يبحث في الجوهر المتحرك المحسوس . والواقع أنه نظراً إلى أن علم الطبيعة يعني بالمحسوس والمتحرك ، فإن موضوعه هو الجسم من حيث هذه الحركة ، لأن الحركة لا توجد إلا في جسم . ولهذا كان موضوع الطبيعة الأجسام من حيث الحركة . إلا أنه يجب أن يحدد معنى الأجسام هنا ، فإنه ليس المقصود بها هنا ، الأجسام أيًا كانت ، بل الأجسام القابلة لأن تتحرك ، الممتدة بالفعل . وهذا التحديد يخرج الأجسام الرياضية ، لأنها لا تتحرك بالفعل ، ولأنها كذلك غير محسوسة . كما أن الحركة - في هذه الحالة - ليست أي حركة كانت ، بل

السيارة) تتحرك دائماً حركة مختلفة فإذا كان كذلك ، فما حاجتنا إلى طلب مبادئ آخر وترك هذه المبادئ . ! » (راجع كتابنا « أرسطو عند العرب » ص ١٢ - ١٤)

هكذا يشرح ثامسطيوس المقدمات التي تآدى منها أرسطو إلى اثبات محرك أول غير متحرك ، تتحرك به سائر الأشياء ، وهو أزلي أبدي ، باقي ، قديم وهو عقل وحس أول في الغاية

لكن كيف يتأتى أن يحرك هذا المحرك الأول دون أن يتحرك ، لأننا نشاهد دائماً في الطبيعة أن كل محرك فهو متحرك في نفس الوقت ؟ إنه إن تحرك تغير ، والتغير يكون ويفسد ، فهو ليس إذن أزلياً أبدياً ثابتاً

والجواب أن العلة الأولى إنما تحرك كما يحرك المشوق وأول ما يتحرك عنها ويقرب منها ويعشقها ويخضع على التشبه بها - الساء الأولى وفلك الكواكب الثابتة إذ كان قريباً منها ، قداستفاد نظامها الذي إياه يعيش على غاية ما يمكن بمنزلة ما يستفيد القائل من مرتبة الملك ، إذ كان يقرب منه لا في الموضع لكن في الطبيعة ثم تتبع الساء الأولى وحركاتها ، التي بعدها وهي حركة فلك الكواكب الثابتة وحركات أفلاك الكواكب المتحركة وسائر الأشياء الباقية التي تقبل الكون والفساد » (الموضع المذكور ، ص ١٦)

والله هو العقل على غاية الحقيقة ، وهو أيضاً المعقول على غاية الحقيقة فهو عقل ومعقول معاً وتعقله إنما هو لذاته ، لأن شرف العلم بشرف المعلوم فلما كان الله أشرف الموجودات ، فينبغي أن يكون معلومه أشرف المعلومات ، أي أن يكون تعقله لذاته وتعقله لذاته هو فعله الدائم ، وهذا العقل الدائم هو حياته و الله ناموس وسبب نظام الأشياء الموجودة وتربيتها وهو ناموس حي كما لو أمكن أن يكون الناموس متفصلاً يرى ذاته ويعقل ذاته وحياة هذا الناموس ليست هي حياة دائمة لا أول لها ولا انقضاء فقط ، لكن على غاية الفضيلة وكذلك أن أفضل الحياة العقل ، وأشرف جميع ما له حياة وحياته ليست في وقت بعد وقت بأحوال مختلفة مثل حياتنا ، ولكن هو الحياة بعينها ، لأنه هو الفعل ، والفعل حياة وكما أنه أفضل الأفعال ، كذلك هو أفضل الحياة وكما أنه فعل أزلي دائم ، كذلك هو حياة أزلية دائمة إن الله حياة أزلية دائمة في غاية الفضيلة ، فيجب أن تكون لله حياة أزلية ويقام متصل أزلي دائم الدهر كله » (الموضع المذكور ص ١٨)

الحالة بالذات بالنسبة إلى الشيء، لأن لكل جسم مكانه الطبيعي الذي ينحو نحوه باستمرار، وفي هذا المكان يكون الجسم في حالة سكون. ولما كان هذا السكون صادراً عن طبيعة الجسم نفسه، من حيث أن كل جسم يقتضي دائماً مكاناً طبيعياً يحل به، فإن من الممكن أن نفهم: لماذا كان السكون أيضاً من ذاته.

إلا أنه يقوم بإزاء هذا التعريف كثير من الاعتراضات والمشاكل. إذ أن الطبيعة مفهومة على هذا النحو، معناها القوة. وهذه القوة السارية في جميع الأشياء، لا بد أن تكون حينئذ قوة واحدة، ما دامت الأشياء كلها تستمد حركتها من محرك أول. فعمل ذلك لا يمكن أن نفهم - في هذه الحالة - هذه القوة المسماة باسم الطبيعة، إلا على أنها قوة واحدة سارية في كل الموجودات وصادرة عن الله، وهذا القول - في جزئيه - يتعرض لمشكلتان: المشكلة الأولى هي في وجود قوة عامة تسري في كل الموجودات الطبيعية، فإن هذا يؤذن بتصور الطبيعة على النحو الذي تصور أفلاطون على أساسه النفس الكلية في الكون. ولكن هذا التصور يرفضه أرسطو بكل صراحة. فعمل أي نحو يجب إذن أن نفهم هذا السريان، خصوصاً إذا لاحظنا أن لكل شيء طبيعته؟ وكيف يمكن أن نوجد بين جميع الطبايع، ونغير في الآن نفسه بين الجوهر؟ إن الوضع المنطقي يقتضي - في هذه الحالة - إما أن نقول بروح واحدة سارية في جميع الموجودات تسمى الطبيعة، على صورة قوة هي الحياة؛ وإما أن نقول بأن الطبيعة مختلفة بالنسبة إلى جميع الأشياء. فإذا قلنا بالمقالة الأولى، وقمنا فيها حاول أرسطو دائماً أن يتجنبه، وهو القول بالنفس الكلية. وإذا قلنا بالمقالة الثانية، فكيف نستطيع أن نفكر أن أصل الحركة هو المحرك الأول؟ فيجب تبعاً لهذا أن تكون الطبيعة - قوة التحريك هذه - صادرة عن الحركة الأولى. وهذا القول الثاني لا نستطيع تجنبه، ولو أن أرسطو يحاول دائماً أن يتجنبه بأن يقول: إنه يجب علينا من أجل تفسير المظاهر المختلفة للحركة وأنواعها المتعددة أن نضع إلى جانب الحركة الأولى - وهي حركة المحرك الأول التي يعطيها للنساء الأولى - حركة أخرى صادرة عن محركات في مرتبة أدنى من المحرك الأول، ولو أنها هي الأخرى أزلية أبدية كذلك؛ ونعني بها - بصريح العبارة - حركات العقول.

يجب أن يفرق في داخل الأجسام بين ما هو طبيعي وما هو صناعي، فما له الحركة من ذاته، يعتبر جسماً طبيعياً، وما له الحركة من خارج، يعتبر جسماً صناعياً. والجسم الذي قلنا عنه: إنه موضوع علم الطبيعة، هو الجسم الذي يوجد مبدأ حركته في داخله. وعلى هذا فإن من الممكن أن يعرف موضوع علم الطبيعة في شيء من التفصيل، فيقال: إنه الجسم القابل للتحرك، والذي مبدأ حركته من ذاته.

وسمى مجموع الأجسام بهذا المعنى باسم «الطبيعة». ونحن نعلم أن كل جسم إنما يتركب من هيولى وصرورة، ولو قلنا نظرة على الصلة بين الهيولى والصورة، بالنسبة إلى تجوهر الأشياء، لرأينا أن ما يكون ماهية الجسم أو المركب، هو دائماً الصورة. وعلى هذا يرى أرسطو - دائماً - أن الطبيعة يجب أن تطلق - في هذه الحالة - لا على الهيولى، وإنما بالأحرى على الصورة، نظراً إلى أن الصورة هي التي تكون الماهية. ولهذا فإن التعريف النهائي للطبيعة هو - على حد تعبير أرسطو - أنها «مبدأ أول، وعلّة أولى بالذات، لحركة ما بالذات، أو سكون ما بالذات، في شيء التغير له بالذات».

فلنبحث في تفصيل هذا التعريف، لكي نحدد الخصائص الرئيسية لفكرة الطبيعة عند أرسطو، فنجد أولاً أن الخاصية الأولى التي تنصف بها «الطبيعة» أنها مبدأ بالذات، ومعنى هذا أن علّة الحركة والسكون في جسم ما، باعتبارها (أي هذه العلّة) صادرة عن ذاته هي ما يسمى بالطبيعة. فهي تمتاز إذن بالعلية، وبأن هذه العلّة ذاتية. ولذا كان المعنى الرئيسي لفكرة الطبيعة أنها علّة بالمعاني المختلفة للعلّة الصورية. كما يلاحظ ثانياً أنها علّة حركة، وهذه الحركة توجد في الشيء بذاته ولذاته، لا من حيث أن شيئاً خارجياً هو الذي يحدث فيه هذه الحركة، ولهذا يقول «بالذات»: وهذا يرجع إلى التفرقة التي وضعها أرسطو بين التحرك بالذات والتحريك بالغير. ويقول عنها كذلك: إنها مبدأ سكون، ويجب أن يفهم السكون هنا فهماً مخالفاً للمعنى المألوف عادة في اللغة الدارجة، إذ السكون في هذه الحالة معناه عدم الحركة في الشيء القابل للحركة، وليس معناه انقضاء الحركة أصلاً فانقضاء الحركة أصلاً، أمر لا يقول به أرسطو بالنسبة للأجسام الطبيعية إطلاقاً. وعلى ذلك، فليس من الممكن إذن تصور السكون على هذا الأساس. والسكون في هذه

اللامتناهي: يؤذن بالقول بوجود اللامتناهي عدة أشياء، فاولاً: الزمان لامتناه؛ وثانياً: المقادير الرياضية غير متناهية؛ وثالثاً: لكي يتم الكون والفساد باستمرار، يجب أن تكون هناك تغذية للجواهر باستمرار، أي مالا نهاية له من الأشياء التي يتم بها كون الجواهر. ورابعاً: ان الفكر حينما ينظر إلى شيء وحد هذا الشيء، يتدفع باستمرار إلى تصوّر وجود شيء خارج هذا الحد. فمن أجل هذه الاعتبارات كلها، يجئ إلى الإنسان أنه لا بد من القول بوجود اللامتناهي

فلنتنظر أولاً في فكرة اللامتناهي من حيث كونه جوهرأ أو من حيث كونه غرضأ، فنجد أفلاطون، والفيثاغوريين من قبل، يجعلون اللامحدود أو اللامتناهي ميذا قائماً بذاته، وليس صفة حالّة في الأشياء، اعني انهم يجعلون من اللامحدود جوهرأ. ولكن أرسطو يرد عليهم، فيقول إن الجوهر في هذه الحالة لا يمكن أن يقال على اللامتناهي، وذلك لأن اللامتناهي يُقال على الأشياء باعتباره صفة تحمل عليها ولا تجمل عليه هو شيء من الأشياء؛ وإلا فإني إذا أمكن أن يكون جوهرأ، فإنه سيكون حينئذ بالضرورة قابلاً لأن ينقسم، وقوله لأن ينقسم معناه أنه يمكن أن ينقسم إلى ما لا نهاية، فتوجد حينئذ مالا نهاية في ما لا نهاية، وهذا خُلف. ويقول أرسطو من ناحية أخرى إنّ اللامتناهي لا يمكن أن يطلق على الأجسام الطبيعية باعتباره صفة بالفعل فإ، كما فعل الطبيعيون المتقدمون. وهو يسوق من أجل البرهنة على ما يذهب إليه حججاً: بعضها طبيعي، وبعضها منطقي. وأهم ما يقوله من الناحية الطبيعية إنه يجب أن يميز بين ماله حد وما هو محاس، فما هو محاس لا بد بالضرورة أن يفترض وجود حد، وشيأ وراء هذا الحد. أمّا ما له حد فقط، فلا يشترط وجود غير هذا الحد، ويمكن ألا يتصور. في هذه الحالة - وجود شيء من الأشياء وراء هذا الحد - وذلك لأن فكرة المماس تقتضي الإضافة، أعني أنها تقتضي وجود طرفين بينهما تضايق، على حين أن فكرة وما له حد أو المحدود، لا تقتضي أن يكون وراء هذا الحد شيء.

كذلك يقول أرسطو إن الذي له حد، هو السطح؛ أو ان الجسم هو المحدود بسطح. وهذا يدل تماماً على أن

والملاحظ في هذا كله، أن أرسطو لم يقدم لنا أجوبة مقنعة عن هذه المسألة، خصوصاً أنه إذا قال بوجود مبادئ متعددة للحركة، فلن يستطيع أن يوفق بين هذا وبين نظريته العامة إلى الطبيعة باعتبارها ذات نظام وعلية مستمرة. لذا نرى أرسطو ينكر إنكاراً تاماً تدخل الله في الأحداث الجزئية، وعنايته بأي شيء في الوجود خلا ذاته. وهذه هي المشكلة الثانية التي لا يستطيع أرسطو أيضاً أن يقدم لها حلاً. ومهما يكن من شيء، فإن في وسعنا أن نترك فكرة الطبيعة، وأن نبحث في الآثار المترتبة عليها، وهذه الآثار هي الحركة بأعم معانيها.

وهنا نرى أرسطو يفرّق بين الحركة وبين التغير تارة، ويخلط بينهما تارة أخرى، في كثير من الأحيان. فإذا ميز بينهما فصر الحركة على الحركة في المكان، والحركة في الكيف، والحركة في الكم أما التغير فيشمل إلى جانب هذه الأنواع الثلاثة نوعاً رابعاً: هو الكون والفساد، أعني التغير في الجوهر. والحركة هي كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة. وعدد الحركات أربع، وحركة النقلة أولى الحركات، والحركة الدائرية أولى أنواع حركات النقلة. وسنحنا هنا أن نحدد مسألة قد نساق إلى استنتاجها، هي مسألة إرجاع جميع الحركات إلى حركة النقلة، فقد يدعو هذا إلى الظن بأن أرسطو يفسر الأشياء تفسيراً ألياً صرفاً، لا اعتبار فيه لأي كيف فيها عدا التغير في المكان أعني أن نظريته كمية صرفة على غرار ديموقريطس والذريّين بوجه خاص. فهذا ما يؤذن به ظاهر كلام أرسطو في هذا الباب. لكن يلاحظ أن أرسطو كان يرفض دائماً هذا التعليل، ويقول بوجود تغير في الكيف إلى جانب التغير في المكان، وأنه إذا كان من الممكن إرجاع التغير في الكيف إلى التغير في المكان، فليس ذلك يتم دائماً وفي كل الأحوال، وإغما كل ما يمكن أن يقال: هو أن حركة الاستحالة وحركة الزيادة والتقصان وحركة الكون والفساد، توجد في مرتبة ثانوية بالنسبة إلى حركة النقلة. وليس معنى الإرجاع إلغاء هذه الحركات الثلاث لحساب حركة النقلة وحدها.

ثاني بعد ذلك مسائل وتأملات خاصة بالمبادئ الرئيسية للطبيعة، أعني تلك التي تلعب دوراً خطيراً في التغير، وأهمها أولاً: اللامتناهي، وثانياً: المكان، وثالثاً: الخلاء، وأخيراً: الزمان. فهذه الأمور تقتضيها الحركة، ويجب إذن أن نتناول كل واحدة من هذه المسائل على التوالي في شيء من التفصيل، ولنبدأ أولاً باللامتناهي:

ناحية اخرى لا نستطيع أن نتصور هذه النقط موجودة إلى جوار بعضها على التوالي، وإلا فلن يمكن الشيء في هذه الحالة أن يكون كلا، وإنما سيكون مجاميع منفصلة لا تكون وحدات. فنحن إذن بإزاء شيئين متعارضين في الواقع: إمكان الانقسام إلى غير نهاية - فالحظ قابل لأن يقطع باستمرار -، وضرورة الرقوف عند حد، يجعل الحدود بين النقط تكوّن وحدة حتى نقول بإمكان وجود كل أو وحدة. ونستخلص من هذا كله أن اللاتناهي له شيء من الوجود.

وإذا كان اللاتناهي له - من ناحية شيء من الوجود، وليس له وجود - من ناحية أخرى -، فعل أي أساس نستطيع أن نحدد طبيعة اللاتناهي؟ هنا يلجأ أرسطو إلى مفتاحه المشهور، ألا وهو التفرقة بين ما هو بالقوة وما هو بالفعل؛ فيقول إن اللاتناهي له وجود بالقوة، وليس له وجود بالفعل. ولكن القوة هنا يجب أن تفهم بالمعنى العادي الذي تطلق بمقتضاه على الأشياء الأخرى. فنقول - مثلاً - عن النحاس إنه تمثال بالقوة، باعتبار أنه سيصبح تمثالاً بالفعل، أعني أن القوة هنا تفترض الفعل ابتداءً؛ وإنما تطلق القوة على اللاتناهي بمعنى مخالف لذلك، إذ أنها تمثل - في هذه الحالة - القوة، أي القوة التي ليس من الضروري أن تستحيل إلى فعل، فالقوة بالنسبة إلى اللاتناهي. لا يمكن مطلقاً أن تصل إلى درجة الفعل. والحال هنا بالنسبة إلى اللاتناهي هي عين الحال بالنسبة إلى الحركة أو التغير، لأن الحركة يقال عنها إنها القوة باستمرار، إذ بتحقيق الصورة تنتهي الحركة، أعني أنه لا وجود للحركة إلا باعتبارها بالقوة باستمرار. وعلى هذا فإن هناك - إذن - تشابهاً بين الحركة وبين اللاتناهي، حينما يطلق على كل منهما أنه «ما بالقوة».

وهذا التفسير لطبيعة الوجود الخاصة باللاتناهي، تجعلنا نقول إن اللاتناهي من حيث التركيب مستحيل، ولكن من حيث التقسيم ممكن باستمرار. أعني أنه لا يمكن أن نركب من الأشياء التناهية، شيئاً لا متناهياً، كما لا نستطيع في الواقع أن نوجد مركباً لا متناهياً. ولكن في الكميات الرياضية، نستطيع دائماً أن نقسم، أعني أن القسمة تصلح لأن تكون إلى غير نهاية واللاتناهي أقل درجة في الوجود من المتناهي. وهنا نجد أن فكرة اللاتناهي تلعب دوراً خطيراً فيما بعد بالنسبة إلى الله، فقد نظر إليها أرسطو، كما نظرت إليها الروح اليونانية

الجسم لا بد أن يكون متناهياً، لأنه ما دام محدوداً، فمعنى هذا أنه متناه. ويضاف إلى هذا أيضاً أن لكل جسم مكانه الطبيعي ومعنى هذا أن الجسم ينتهي عند حد، فنقولنا «فوق» و«تحت» يدل دائماً على أن هناك حداً سيُتَهِى إليه، مهما بُعد هذا «الفوق» في العلو، أو هذا «التحت» في الهبوط. ففي كلتا الحالتين لا بد دائماً من تصور وجود نهاية ينتهي إليها الجسم الطبيعي في حركته. فلهذه الأسباب كلها - من طبيعة ومنطقية - لا نستطيع أن نقول حينئذ باللاتناهي.

لكن يلاحظ أن الأسباب التي أوردناها في أول كلامنا عن اللاتناهي - وهي تلك الأسباب التي قلنا إنها تدعونا إلى القول بوجود اللاتناهي - لا زالت ساقية. فيجب أن نرد عليها الواحد بعد الآخر، حتى ننسب طبيعة وجود اللاتناهي على وجه الدقة. أما فيما يتصل بكون الجواهر تحتاج دائماً في الكون المستمر إلى شيء لا نهاية له، فهذا يرد عليه بسهولة بأن نقول إن الحركة هنا دائرية، ففساد شيء من الأشياء هو في الآن نفسه كَوْنُ شيء آخر، وهذا الشيء الجديد بدوره يصبح فاسداً من أجل أن يتحلل السيل لكون جديد ثالث، وهكذا باستمرار. فهناك إذن حركة دائرية، والأشياء يتحول بعضها إلى بعض، فلا حاجة في هذه الحالة إلى تصوّر شيء لا متناه، منهُ يُستمد هذا الكون اللاتناهي للجواهر.

أما ما قلناه من أن الفكر يحاول دائماً أن يتصور شيئاً وراء الحدّ بحكم اندفاعه، فهذا شيء لا يدل إطلاقاً على أن هذا هو ما يتم في الواقع وذلك لأن تصوّر الإنسان ما في مدينة من المدن، ليس معناه أنه بالفعل في هذه المدينة، وإنما الوهم أو الخيال هو دائماً الذي يضطرنا إلى القول بوجود شيء وراء الحدّ. أما العقل - أو اليقين - فلا يمكن إلا أن يقف عند الحد، فلا يقول بشيء آخر وراءه. لكن بقي بعد ذلك الاعتباران الأول والثاني، وهما اعتباران رئيسيان لا نستطيع أن نشك فيهما، في شيء من الحد، خصوصاً فيما يتصل بالمقادير الرياضية، فإنها تؤذن دائماً بكونها تسير إلى غير نهاية. ونحن - في الواقع - حينما نبحث في المقادير الرياضية، نجد دائماً أننا نستطيع أن نقسمها باستمرار. وإلا فإنه إذا كانت النقط ليس بينها وبين بعض حدود، فإنها ستختلط، ولن يتكون شيء - بعد ذلك - من تركيب النقط بعضها مع بعض. ولكننا من

كل هذا إذن يؤذن بوجود القول بوجود المكان. ولكن تصور المكان نفسه من حيث طبيعته يثير كثيراً من المشاكل، فيجب أن ننظر أولاً في المكان: هل يمكن أن يعتبر جسماً؟ ونحن إذا قلنا بهذا القول، كما يقتضيه منطق الظواهر التي أشرنا إليها، فإننا نفع حينئذ في تناقض، إذ أننا نقول عن شيء ما: إنه موجود في مكان؛ فكيف يمكن أن نتصور وجود جسمين معاً في مكان واحد ومن جهة واحدة؟ فلهذا لا يمكن أن يقال عن المكان: إنه جسم. هذا، إلى أننا نقول من ناحية أخرى: إن المكان حد أو سطح، والحدود أو السطوح أشياء وهمة في الواقع، لأنها أشياء مجردة يفترض وجودها في الأشياء، ولا يمكن أن نجدها في الوجود الكياني، فمن هذه الناحية يمكن أن يقال إن المكان شيء مجرد وليس جسماً - كما قلنا - . وهكذا نجد أنفسنا بإزاء قولين متعارضين: أحدهما يجعل المكان حساً، والآخر يجعله رابطة أو إضافة، أعني شيئاً مجرداً.

وثمة مشكلة ثانية، هي تلك التي أثارها زينون الأيلي حين قال: إذا كان ثمة مكان، ففي أي شيء يوجد هذا المكان؟ وإذا نظرنا إلى المكان باعتباره جسماً، فكيف نتصور في هذه الحالة بصفة خاصة - أن يكون المكان الحاوي لكل الأشياء غير محوى في شيء ما من الأشياء؟ إن هذه مشكلة خطيرة سنجد أن الحلول الكثيرة التي يقدمها لنا أرسطو فيها يتصل بتصور المكان من حيث طبيعته، لا يمكن أن تقدم عنها جواباً شافياً. وبعد أن يسرد أرسطو هذه المشاكل وغيرها مما تثيره فكرة المكان، يقول: إن هذه المشاكل نفسها، وفي الطريقة التي بها وُضعت، إشارة إلى الحل الذي يجب أن نتخذه من أجل تصور طبيعة المكان الحقيقية.

فلننظر أولاً: هل يمكن أن تطبق فكرة المهيول والصورة على المكان؟ فنجد أولاً أن المكان لا يمكن أن يقال عنه إنه هيول، لأن المكان حد وسطح، بينما المهيول وسط بين الحدود أو السطوح، فلا يمكن في هذه الحالة أن يقال عن المكان إنه هيول، كما لا يمكن أن يقال إنه صورة، إذا اعتبرنا أن المهيول والصورة لا يمكن أن يوجدوا إلا بالنسبة إلى أشياء خاصة، أعني أن لكل شيء هيولاً، ولكل شيء صورته. ولكن المكان هنا شيء مشترك ليس متعلقاً بوجود دون موجود آخر، فلا يمكن أن يقال إذن إنه هيول أو صورة، لأن شيئاً ما من الأشياء لا يتخذ صفة

إلى فيلون اليهودي، باعتبار أنها نقص، وأن الكمال هو المنتاهي، والسبب في هذا أن المنتاهي هو التام، بينما اللامتناهي فيه أشياء لم تتم بعد، فهو يتصف إذن بالنقص.

المكان: وبعد الحديث عن المنتاهي، ينتقل أرسطو إلى الكلام عن المكان، فيلاحظ أولاً أن المكان لم يكن موضع عناية وبحث الفلاسفة المتقدمين، نظراً لأنهم لم يبنوا طبيعة المكان الحقيقية. أما افلاطون فإنه وحده الذي تحدث عن طبيعة المكان، وإن كان ذلك بطريقة ناقصة - كما سيتضح لنا فيما بعد. وكذلك لم يعن واحد من المتقدمين باستخراج المشاكل الكثيرة التي تثيرها فكرة المكان، إذا استثنينا زينون الأيلي. والقول بالمكان قول لا يكاد يشك فيه أي إنسان. وثمة ثلاث ظواهر تؤكد لنا وجود المكان مستقلاً عن الأشياء وباعتباره شيئاً قائماً بذاته، فأولاً ظاهرة حلول أو تعاقب احسام على محل واحد. ويجب أن يلاحظ هنا أن أرسطو حينها يتحدث عن المكان لا يفرق بفرقة دقيقة بينه وبين «المحل»، بل يكاد يعتبر الاثنين شيئاً واحداً. فهذه الظاهرة الأولى من شأنها أن تدل على أن المكان شيء قائم بذاته، توجد فيه الأشياء مختلفة في مكان واحد. والظاهرة الثانية هي ظاهرة الحركة في المكان. فالتفلة لا يمكن أن تتم إلا إذا تصورنا أن هناك مكاناً يسير فيه المتحرك بالتفلة من جهة إلى جهة وفي اتجاه معلوم. فمن أجل هاتين الظاهرتين إذن لا بد من القول بالمكان.

وستطيع أن نضيف إلى هذا أيضاً ظاهرة ثالثة، هي أن المكان شيء تقتضيه حركة الاستحالة، لأن حركة الاستحالة ترجع في النهاية إلى حركة التخلخل والتكاثف، وهما بدورهما حركتان في المكان، فلهذا يمكن أن يعتبر المكان شيئاً موجوداً. وهذه الظواهر الحسية تؤيدها ظاهرة أخرى يمكن أن تعتبر أولى الظواهر الحقيقية التي تجعلنا نقول بوجود المكان، ونعني بها وجود الجهة: فجهة «فوق» و «تحت» تجعلنا نقول قطعاً بأن هناك مكاناً، وأن للمكان صفات خاصة به تجعلنا نضعه كاتناً إلى جانب بقية الكائنات، بل وجوهراً، إن لم يكن أول الجواهر، ما دما يجعل التفلة أولى الحركات. فإذا كان المكان شرطاً لهذه الحركة، وما يتوقف على شرط شيء يتوقف على الشيء نفسه - فيمكن أن يقال في هذه الحالة: إن المكان هو الموجود الأصلي.

أعلى، والتراب في أسفل: هذا هو المكان الحقيقي بالنسبة إلى كل منها. ولكن حينما نقول مثلاً إن الأرض في السماء بمعنى أن الأرض في الهواء، والهواء في السماء، فالمكان هنا ليس مكاناً طبيعياً حقيقياً، وإنما هو مكان بالاشتراك فحسب.

فإذا نظرنا إلى كل هذه الاعتبارات، وأردنا أن نتبين طبيعة المكان، وجدنا أن المكان أولاً يجب أن يتصف بصفة أنه وعاء، وهذا الوعاء ينظر إليه باعتباره وعاء فحسب، بمعنى أننا في هذه الحالة نفرق في الشيء بين حاو ومحوى في هذا الحاوي، دون أن يستلزم ذلك بالضرورة وجود شيء خارج الحاوي يوجد فيه. كما يجب من ناحية أخرى ألا نقول بالضرورة - إن الحاوي وحده المحوي شيئاً مختلفان. وفي هذا يجب أن نفرق بين فكرتين: فكرة التماس وفكرة الاتصال، فالاتصال في هذه الحالة يدل على عدم التفرقة وإن دل على الهوية، بينما التماس يقتضي التفرقة، ولا يقتضي بالضرورة عدم كون الشئين شيئاً واحداً. فإذا ما أخذنا فكرة التماس هذه وطبقناها على «الوجود في»، وجدنا أننا نستطيع أن نميز المكان عن الشيء المحوي في المكان. ولكن هذا التمييز ليس معناه الهوية بين حد المحوي وحد الحاوي الذي هو المكان في هذه الحالة. ولذا نستطيع نهائياً أن نحدد المكان بأنه «السطح الباطن من الجرم الحاوي، التماس للسطح الظاهر للجسم المحوي». وهذا هو تعريف المكان في الصيغة التي نجدناها عند الفلاسفة المسلمين.

أما التعريف الأرسطاطلي الصرف، أي الذي نجده في كتب أرسطو نفسه فهو أن المكان «هو الحد اللامتحرك المباشر للحاوي». ويقصد بصفة اللامتحرك هنا، أنه لا يتحرك بحسب الحركة الموجودة في الأشياء، أعني - وهذا يحل مشكلة من المشاكل التي تثيرها فكرة المكان - أن المكان لا يزداد بازدياد الشيء. ففي حركة الزيادة لا زيادة في المكان، إذ لا تغير فيه. ويقصد بقوله «المباشر» أنه في هذه الحالة تماس وليس متصلاً، حتى يمكن أن يميز بين حاو ومحوي. وفكرة «المباشر» هذه، هي ما عبّر عنه في التعريف العربي بكلمة «الباطن».

وهذا التعريف يظن أرسطو أنه فسر طبيعة المكان الحقيقية. ولكن هناك كثيراً من المشاكل لا زالت باقية بدون حل. فمشكلة زينون - مثلاً - لا تزال - كما رأينا -

أو حالة، أو بعبارة أخرى صورة لشيء. ومن أجل هذا لا نستطيع أن نقول: إن المكان صورة أو هيولى؛ ولكننا نقول باستمرار حينما نتحدث عن المكان: إن شيئاً «في» شيء. فكان طبيعة المكان في الواقع تتلخص في هذه العبارة: «الوجود في». فإذا ما استطعنا أن نحلل فكرة «الوجود في»، استطعنا أن نتبين ماهية المكان: إننا نقول إن المحمول يوجد «في» الموضوع من حيث أن المحمول داخل في مفهوم الموضوع، ونقول عن الموضوع إنه داخل «في» ما صدق المحمول، كما نقول أيضاً عن شيء إنه في الوعاء، أو نقول عن السائس إنه «في» السباسة؛ بل ونقول أيضاً إن الثغر «في» أيدي الأعداء. فإذا ما بحثنا عن معنى «في» في هذه الأحوال المختلفة، وجدناها في الواقع ترجع إلى معنيين رئيسيين: المعنى الأول حينما ننظر إلى الشيء ككل دون أجزاء؛ والمعنى الثاني حينما ننظر إلى الشيء ككل فيه أجزاء. فمثلاً، إذا نظرنا إلى دَن ممر فإننا نستطيع أولاً أن نقول إن الخمر في الدن، وفي هذه الحالة يمكن أن يقال إن الشيء في نفسه، بمعنى أن الشيء قد تجزّء إلى جزأين، واعتبرنا أحد الجزأين في الآخر. ولكن إذا نظرنا إلى دن الخمر ككل، بصرف النظر عما فيه من أجزاء، فإننا لا نستطيع في هذه الحالة أن نقول عن الشيء إنه في نفسه، بل نقول إن الشيء موجود في شيء آخر، أو بعبارة أخرى، نقول إن هناك شيئاً حاوياً للشيء، وإن الآخر وعاء له. فموقف أحد الشئين بالنسبة إلى الآخر، موقف الوعاء بالنسبة للشيء المحوي.

ولكن، هل يحل لنا هذا ما يقوله زينون؟ الواقع أن جواب أرسطو عن هذا جواب مضطرب، فهو يقول إننا يجب في هذه الحالة ألا نفهم من مجرد وجود الحاوي، ضرورة وجود شيء يحوي هذا الحاوي، ويكون هذا الحاوي محوياً بالنسبة إليه، وإنما يكفي فقط - في نظر أرسطو - أن ننظر إلى فكرة الحاوي، دون أن نتصور بالضرورة وجود حاو لهذا الحاوي. وعلى ذلك - وهذا لا يتم إلا بالنسبة إلى السماء الأولى أو إلى الكون بأكمله - نستطيع أن نقول عن المكان في هذه الحالة إنه حاو وليس محوياً.

ويجب أن نفرق في داخل فكرة الاحتواء هذه، بين ما هو مكان بحق، وما هو مكان مشترك. فالمكان بالذقة هو الجهة التي يوجد فيها الشيء بطبيعته، فمثلاً النار في

يتوقفان على المقاومة التي تُبدى للشيء من جانب المكان المرحود فيه. فإذا كان الخلاء خالياً من المقاومة، فمعنى هذا - وهذا ما نقول به الحجة الأولى - أن الثقل والخفيف يسقطان معاً في وقت واحد. والحجة الثانية نقول إنه إذا كانت السرعة تتوقف على المقاومة، وكانت المقاومة في الخلاء معدومة، فيجب أن يقال في هذه الحالة إن الجسم يهبط أو يسير بسرعة لا متناهية، وبما أن السرعة اللامتناهية مستحيلة فالشرط الذي تقوم عليه هذه الحركة مستحيل، أعني أن الخلاء مستحيل، فلا يمكن القول بوجوده. وعن طريق هاتين الحجتين اللتين يقوم الخطأ فيهما على جهل أرسطو بفكرة الكتلة - مما سيبين بعد، خصوصاً على يد جليليو - لأول مرة -، ظن أرسطو أنه يمكن إنكار وجود الخلاء، فقال بوجود ملاء مستمر.

الزمان: وبعد هذا يتحدث أرسطو عن فكرة الزمان. والزمان قد يبدو لنا حيننا ننظر إليه أول الأمر، أنه ليس له وجود؛ فالماضي قد فات، والمستقبل أت، والحاضر لا يمكن تتيته، واللحظة نفسها - أو الآن - طرف موهوم بين ماضٍ ذهب، ومستقبل لم يوجد بعد. كما أن الزمان لا يمكن تتيته، لأنه يفقد حينه طابعه الجوهري، وهو كونه مكوناً من أوجه متتالية، يتلو الواحد منها الآخر، متساققة - على حد التعبير العربي -، فمس هذا يبدو لأول وهلة أن الزمان غير موجود. ولكن ليس معنى هذا في الواقع أن الزمان عدم، فهو موجود بفترضه الحس، لأن الحركة تفترضه. وهنا نلاحظ أن الناس حيننا ينظرون إلى الزمان، ينظرون إليه باعتباره حركة، ولكن هل هو في الواقع كذلك؟

لا يمكن أن يقال عن الزمان إنه حركة، وذلك أولاً لأن كل حركة مشروطة بتحريك، وبحسب طبيعة المتحرك تكون طبيعة الحركة. ولكن الزمان واحد، فكيف يمكن إذن أن يقال إنه حركة؟ هذا إلى أن الزمان لا يمكن أن يكون فلك الكون، إذ أن معنى هذا أيضاً أنه إذا وجدت عدة أفلاك، وجدت بالتالي عدة أزمنة، والزمان واحد، فهذا ليس بصحيح. ويلاحظ ثانياً أن الزمان لا يمكن أن يكون حركة، لأن في الحركة اختلافاً، بينما الزمان راتب، فكيف يمكن إذن أن يكون الزمان حركة مع هذا الاختلاف؟ ليس الزمان إذن حركة؛ ومع ذلك، فليس معنى هذا أيضاً أن الزمان لا صلة له بالحركة. وأصدق

تتطلب حلاً وهناك مشكلة أخرى يمكن أن تعتبر إلزاماً على مذهب أرسطو نفسه في الحركة، فإن أرسطو يقول بصراحة إن السماء الأولى تتحرك، ومهما يكن تصورنا هذه الحركة، فإنها لا بد أن تقتضي - بحسب مذهبه نفسه - انفصال الشيء المتحرك عن مكان، فكيف يمكن لأرسطو أن يقول عن المكان إنه متناه، وليس بعد السماء الأولى مكان، مع أنه يقول بأن هذه السماء الأولى تتحرك؟ الواقع أن أقوال أرسطو في هذا الصدد مثار لكثير من النقد، نظراً لما فيها من تناقض. وهذا التناقض يرجع إلى فكرة اللامتناهي التي أشرنا إلى أن أرسطو قد أنكرها إنكاراً تاماً من حيث وجودها بالفعل. كما يلاحظ من ناحية أخرى، أن أرسطو كان حسياً واقعياً أكثر مما يجب، فلم يستطع أن يتصور المكان تصوراً ذاتياً صادراً صدوراً قلياً، كما سيفعل كُنت بعد ذلك بزم طويل، ولم يستطع كذلك أن ينظر إلى المكان باعتباره روابط أو حدوداً، حتى ينظر إليه نظرة أقرب إلى التجريد. بل كان واقعياً حسياً، ولو أنه اضطر إلى أن يخرج عن المكان فكرة الجسمية، مما يجعل في أقواله كثيراً من التناقض.

الخلاء: وبعد فكرة المكان، تنتقل إلى فكرة الخلاء. فنجد أن هناك دلائل تدل قطعاً على وجود الخلاء، فالحركة في المكان تستلزم بالضرورة وجود الخلاء؛ فضلاً عن أن هناك ظاهرة مشاهدة تقتضي القول به أيضاً، وهي أننا لو صببنا ماء في إناء به رماد، فإننا نجد أن حجم الإناء لا يزداد بصب الماء، فهذا يؤذن بأن هناك خلاء قد ملئ بالماء، حتى يمكن أن يقال إن حجم الشيء لم يزد. ولكن أرسطو ينكر الخلاء إنكاراً تاماً، فيقول أولاً إن الحركة تتم بأن يطرد جسم جسماً آخر، ولا تتم ما ن ينتقل الشيء من مكان ملاء إلى مكان خلاء. هذا إلى أن فكرة الخلاء نفسها تؤذن بانتفاء الحركة، لأنه إذا كان ثمة خلاء - والخلاء لا تعين فيه للجهة - فإن الشيء المتحرك لا يعرف أين يتجه، وعمل هذا لا يستطيع التحرك، فالقول بالخلاء إذن يؤذن أيضاً بعدم الحركة.

ويضاف إلى هاتين الحججتين حججتان أخريان، هما من الشهرة - على حد تعبير هملان - بقدر ما هما خاطئتان: الحجة الأولى تقول إن الأجسام تتحرك بحسب سرعة تختلف تبعاً للثقل، فالأجسام الثقيلة تهبط بسرعة أكبر مما تهبط به الأجسام الخفيفة، وذلك لأن السرعة والبطء

الشيء المعداد، وإنما بمعنى المقدار المحدد أو العدد المعداد. وننظر إلى الزمان باعتباره شيئاً يُعَدُّ هذه الأوجه في حالة كونها معددة، بمعنى أن وجود الحركات في الزمان مقدار للحركة، أي مقياس لأوجهها. وهذه الأوجه ينظر إليها، لا من ناحية وجودها بعضها إلى جانب بعض، ولكن من حيث تتاليها، أي من حيث وجود الواحد بعد الآخر، ولهذا فإننا في هذه الأوجه المختلفة للحركات بين سابق ولاحق، أو بين متقدم ومتأخر - بحسب ما في هذا التعريف - لذلك كله كان الزمان مقداراً، أي شيئاً يُعَدُّ الحركة أي أوجه الحركة، بحسب التقدم والمتأخر، أي باعتبار كون هذه الأوجه يتلو بعضها بعضاً.

وثمة مسألة أخرى من المسائل الرئيسية جداً في بحثنا في الزمان، وهي مسألة عني أرسطو بأن يثيرها، ونعني بها الصلة بين النفس وبين الزمان. فهل يمكن أن يوجد الزمان دون نفس نعد هذا الزمان؟ هنا يقول أرسطو إنه لا وجود للزمان إلا إذا وجدت النفس، لأن المعداد لا يوجد - حالة كونه معدوداً - إلا إذا وُجِدَ العاد. فبدون وجود النفس إذن لا يوجد الزمان.

فلنتنظر نظرة إجمالية إلى ما يقوله أرسطو عن الزمان، خصوصاً فيما يتعلق بهذه المسألة الأخيرة، فنقول أولاً إن الطابع الرئيسي البارز المميز لفكرة الزمان عند أرسطو أنه يجعل من هذا الزمان شيئاً قائماً على أساس المكان، إذ قد وجدنا أن أرسطو يحاول أن يستخلص صفات الزمان ابتداء من صفات الامتداد أو المكان، ولهذا جاءت الصورة التي أعطاها للزمان صورة مادية آلية قد سلبت الزمان كل حيوية. ولهذا فالواقع أن الزمان الأرسطائي زمان الساعات، أو هو زمان آلي، قد نُظِرَ إليه من ناحية الامتداد والمكان. هذا من ناحية الطبيعة العامة للزمان، وأما من ناحية طبيعة الوجود الخاصة بهذا الزمان، فإننا نجد أن موقف أرسطو هنا موقف «هجين» قد جمع بين النظرة الذاتية للزمان، والنظرة الواقعية الموضوعية له، فلا نستطيع أن نقول عن فكرة الزمان عند أرسطو - كما قد يُستخلص من أقواله أو يلزم عليها - إنها كفكرة الزمان عند أفلاطون، عبارة عن مقدار حركة الفلك فحسب، لأن أرسطو يتحدث عن الزمان باعتبار أنه لا يوجد إلا بوجود النفس العادة العاقلة. ومعنى هذا أن هنا نظرة ذاتية - وإن كان هذا في الواقع إلزاماً أكثر من أن يكون قولاً صريحاً

شاهد على هذا هؤلاء الذين أقاموا نياماً في كهف سرديس، فإنهم حينما استيقظوا بعد مرور مدة طويلة من الزمان، لم يشعروا بأن ثمة زمناً قد مرَّ بين اللحظة التي بدأ فيها نومهم وبين اللحظة التي استيقظوا فيها، فمعنى هذا أن عدم شعورهم بالحركة قد أداهم إلى القول بعدم وجود زمان، فكان الزمان إذن مرتبط بالحركة.

فعلينا إذن أن نحدد ماهية هذا الارتباط بين الزمان وبين الحركة، فنقول أولاً: إن الزمان، بمعنى من المعاني، حركة. ومع ذلك فهذا تعبير عامض، فلنوضح هذا المعنى الذي يقال - على نحو - إن الزمان حركة، وذلك يمكن أن يتم بالاستعانة بفكرة الامتداد، فإن الحركة تتوقف على الامتداد، فإذا كان الزمان هو الآخر حركة، فهو بدوره يتوقف على ما تتوقف عليه، أعني أنه يتوقف كذلك على الامتداد. ونحن نلاحظ في الامتداد أنه متصل، وبالتالي فإن الحركة متصلة، وعلى ذلك يكون الزمان المتوقف على الحركة متصلاً كذلك. ويمكن بالاستعانة بفكرة الامتداد أن يستخلص أمر آخر: ذلك أن فكرة الامتداد تدل دائماً على أمام وخلف، وهذا الوصف ينتقل أيضاً إلى الزمان من حيث هو حركة، فيقال إن في الزمان ما هو «أمام» وما هو «خلف»، فإذا عبرنا عن هذا بعبارة أخرى قلنا إنه لما كانت الحركة تقتضي دائماً المرور بأدوار، أي أن فكرة التغير معناها أن وجهاً يسمى الصورة يتلو وجهاً آخر يسمى الصورة السابقة، ونحن في الحركة نميز عدة أوجه متتالية أحدها متقدم والآخر متأخر أو لاحق؛ فإن الزمان - إذا طبقنا عليه هذا التمييز - يحتوي على متقدم ومتأخر في الحركة، لأنه يمثل تتالياً بين أوجه متعددة في التغير، فينتج له من هذا كله، تعريف للزمان بأنه «مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر».

وهنا يجب أن يوضح معنى هذا التعريف بالدقة، فيلاحظ أولاً أن قولنا «مقداره» ينشأ من أننا نميز بين عدة أوجه في الحركة يتلو الواحد منها الآخر. فلما كانت هذه الأوجه في الواقع منظوراً إليها من ناحية الكم، وكان كل تمييز بين أجزاء كم ما، يعتبر عدداً ومقدراً، فإن الزمان الذي يقاس به عدد أو أوجه الحركات المتتالية يسمى إذن مقداراً. وهو مقدارٌ للحركة لأن الذي يقاس بالحركة هو الزمان - في هذه الحالة -؛ وهنا نلاحظ أن المقدار يجب ألا يفهم - في حالة الزمان - بمعنى أنه المقدار المعداد، أو

قوله أرسطو - لأن أرسطو يجعل الزمان في هذه الحالة متوقفاً في وجوده على النفس أو الذات. إلا أنه يجب ألا تعتبر هذه النظرة الذاتية نظرة ذاتية خالصة، لأن أرسطو هنا يجعل الزمان متوقفاً على الحركة، والحركة تتوقف على الامتداد، فالزمان إذن يتوقف على الامتداد أي المادة. ومعنى هذا أن أرسطو يعطي للزمان هنا شيئاً من الوجود الواقعي في الخارج، أي أن للزمان وجوداً موضوعياً كذلك. فكان نظرية أرسطو في الزمان ترجع إذن بين النظرة الذاتية الخالصة، وبين النظرة الموضوعية أو الواقعية. ومن أجل هذا قلنا إن تصوره للزمان تصور هجين.

فلنبحث إذن عن مادة تصلح لأن تكون موضوعاً للحركة البسيطة، فإذا كانت الحركة البسيطة الدائرية أزلية أبدية، وكان تحرك الأفلاك السماوية والكواكب بهذه الحركة، فإن المادة التي نشترطها في هذه الحالة ستكون مادة لا تحتل من بين جميع الحركات الممكنة غير الحركة المكانية. ولكي نضمن الأزلية والأبدية، في هذه الحالة، للأشياء المتحركة بهذه الحركة، فلا بد أن تكون هي الأخرى خالية من كل تضاد، فهذه المادة هي وحدها مادة الأفلاك والكواكب. وهذه الأشياء - وحدها - كذلك، يجب أن تكون «الأبدي». ويلاحظ أرسطو أن هذه الكلمة αἰών ليست مأخوذة من الفعل αἰένω بمعنى يحرق - إذ لا صلة مطلقاً بين الأثير وبين النار - وإنما هي مأخوذة من الكلمتين: αἴα + αἰών، أي يسير باستمرار. وهذا الأثير لما لم يكن فيه أضداد، فإنه لا يقبل حركة الاستحالة، كما لا يقبل مطلقاً حركة الكون والفساد، ولا يقبل حركة الزيادة والنقصان، وإنما يقبل حركة واحدة فحسب، هي الحركة المكانية. وهو لا يقبل أي نوع كان من الحركة المكانية، وإنما يقبل فقط الحركة الدائرية. فالكواكب إذن تتحرك من مادة الأثير.

ويصف أرسطو هذه الكواكب بأنها حية، لأل لها حياة (زوييه) ولها فعل، بل هي أكثر حياة من الإنسان، وهي تنعم بهذه الحياة التي تحياها كما ينعم الإنسان، وبدرجة أعظم بكثير. كما أن لها طبيعة. إلا أن هذا القول يثير عدة مشاكل، أهمها مشكلتان: الأولى خاصة بمابهية هذه الطبيعة، إذ يلاحظ أن أرسطو يضيف إلى كل كوكب فلماً معه، ولهذا الفلك نفس، فما الصلة إذن بين النفس وبين الطبيعة؟ وأينما المحرك في الواقع: عقل الفلك أو طبيعة الكواكب؟ يمكن أن تحل هذه المسألة بأن يقال إن المحرك الحقيقي في الواقع هو عقل الفلك، أما الطبيعة فلا تحرك، وإنما تشارك فقط في حركة العقل، كما تشارك العين في حياة النفس الحاسة. وثمة مشكلة أخرى، هي مشكلة

قوله أرسطو - لأن أرسطو يجعل الزمان في هذه الحالة متوقفاً في وجوده على النفس أو الذات. إلا أنه يجب ألا تعتبر هذه النظرة الذاتية نظرة ذاتية خالصة، لأن أرسطو هنا يجعل الزمان متوقفاً على الحركة، والحركة تتوقف على الامتداد، فالزمان إذن يتوقف على الامتداد أي المادة. ومعنى هذا أن أرسطو يعطي للزمان هنا شيئاً من الوجود الواقعي في الخارج، أي أن للزمان وجوداً موضوعياً كذلك. فكان نظرية أرسطو في الزمان ترجع إذن بين النظرة الذاتية الخالصة، وبين النظرة الموضوعية أو الواقعية. ومن أجل هذا قلنا إن تصوره للزمان تصور هجين.

ونحن نميل - على الرغم مما حاول أن يذهب إليه المؤرخون المثاليون الذين كتبوا عن أرسطو مثل هملان - إلى أن ننظر إلى الزمان الأرسطائي باعتبار أن الناحية الموضوعية فيه تطفئ طغياناً عظيمياً على الناحية الذاتية. ولهذا نرى من الواجب أن نميز تمييزاً دقيقاً بين نظرة أرسطو إلى الزمان، وبين النظرة الحديثة إليه، باعتباره إطاراً للعقل فحسب، ولا وجود له في الخارج، كما يقول كنت بعد ذلك زمان طويل.

العالم: بعد هذه المقدمات الممهدة للطبيعات، نستطيع أن ننقل إلى دراسة هذا العالم الذي افترضناه منذ البدء، ولم نبحث فيه بعد؛ خصوصاً وقد عرفنا المحرك الأول. فنقول أولاً إن العالم عند أرسطو ينقسم إلى قسمين، وأساس التقسيم هو فلك القمر، فهناك أولاً ما فوق فلك القمر، ثم هناك ما تحت القمر، أي الأرض وما حولها. وكلا العالمين متمايزان تمام التمايز، فالعالم الأول - وهو الذي فوق فلك القمر، أو العالم الأعلى - يمتاز بأنه لا يوجد فيه كون ولا فساد، بينما العالم الثاني - وهو ما تحت فلك القمر - يسوده الكون والفساد، إلى جانب ما هنالك من صفات أخرى ستفصل القول فيها على حدة.

أما العالم الذي فوق فلك القمر، فهو عالم الكواكب. ولكي نبين المادة التي يتركب منها هذا العالم يجب أن نتخذ المنهج التالي، الذي ذكره أرسطو في الفصلين الأول والثاني من المقالة الأولى من كتاب «السماء». وخلاصة هذا المنهج أن نعين المادة تبعاً للحركة. فيلاحظ أولاً أن كل جسم طبيعي له طبيعة، ويلاحظ ثانياً أن الأجسام تنقسم بحسب الحركات. فإذا ما نظرنا إلى

الهواء. وبهذا تكون البسائط أربعة: التراب والنار والماء والهواء.

وهناك طريقة أخرى لتعيين هذه العناصر، وذلك على أساس النظر في الكيفيات، بأن نقول إن الإحساس يرجع في النهاية - على أقل تقدير - إلى حاسة اللمس، لأن هذه الحاسة أولى الحواس؛ وهذه الحاسة تميز أولاً بين الحار والبارد، ثم تميز ثانياً بين ما هو قريب من كليهما، فتميز كذلك بين اليابس والرطب، فمهما جمعنا هذه الكيفيات بعضها مع بعض، وركبناها، أي تركيب - وكل التركيبات الممكنة لا تزيد عن ستة عشر، يسقط منها ما هو في الواقع تركيباً واحداً، واختلف فقط في ذكر الأول أو الثاني، الواحد قبل الآخر، ويسقط منها أيضاً ما هو جمع لأضداد - فإن النتيجة النهائية أن يتبقى أربعة تركيبات هي الكيفيات الرئيسية من حرارة وبرودة ورطوبة ويوسة، فينتج لدينا حينئذ أربعة عناصر أولية رئيسية، وهذه العناصر هي العناصر الأربعة: الماء والتراب والهواء والنار، اثنان منها سلبيان، والآخران إيجابيان، فالحار والبارد إيجابيان لأنها فاعلان، بينما اليابس والرطب سلبيان لأنها منفعلان، ويمكن أن يتحول الواحد إلى الآخر. وذلك لأن كل واحد يحتوي ضدّاً واحداً آخر على الأقل، فيمكن أن يستحيل إليه. ولكن لا يمكن إرجاع هذه العناصر الأربعة، أو هذه الكيفيات الأربع الرئيسية، إلى أبسط منها. فهي البسائط الأولى التي ينحل إليها كل شيء آخر، ولا تنحل هي - بدورها - إلى أي شيء.

وبعد أن حددنا هذه البسائط، نستطيع أن نحدد المركبات. ولن ندخل في تفصيل ما يذكره أرسطو عن المركبات لأن الكلام في هذا يطول، وهو يخرج بنا عما نحن بصدده. ولكننا سنتنظر نظرة إجمالية عامة إلى الصفة الرئيسية للمركب كما نظر إليه أرسطو. وهنا نجد أرسطو يقول: إن صورة المركب غير صورة ما يتركب منه، أعني أن الأجزاء لا تكون موجودة في المركب بالفعل، وإنما بالقوة فحسب، لأنها ليست محققة لصورتها، وإنما تحقق صورة أخرى جديدة، وهذه الصورة الجديدة ليست صورة أي واحد من الأجزاء على حدة، بل هي صورة المركب المتميزة تمام التمايز، أعني أن أرسطو هنا حينئذ يتحدث عن المركب، يتحدث عما نسميه في الكيمياء الحديثة باسم المركب في مقابل الخليط. وبعد هذا يبحث في الطريقة التي تنشأ بها المركبات،

نوع الحركة التي تصدر في هذه الحالة. فإنه يشاهد أن النفس في الإنسان مثلاً لا تأتي بحركات طبيعية باستمرار، بل نستطيع أيضاً أن تأتي بحركات قسرية، فكيف يمكن إذن أن يكون نوع الحركة في هذه الحالة؟ هل تكون الحركة طبيعية صرفة، فتكون حينئذ صادرة عن الطبيعة وحدها، أو يمكن أن تكون أيضاً قسرية، وحينئذ تصدر عن النفس؟ الحل الذي يمكن أن يقال هو الذي يرد في الشرح المنسوب إلى الإسكندر، على أساس تلك الفكرة المستخدمة لحل كل صعوبة، ونعني بها فكرة القوة والفعل، فيقول صاحب هذا الشرح، إن الطبيعة في هذه الحالة بالقوة وليست بالفعل، وأما الذي يحرك بالفعل فهو النفس.

ويتصل بهذا أيضاً مشكلة عقول الكواكب من حيث صلتها بالمحرك الأول، وقد بينا بوضوح مدى هذه المشكلة، والتفسير التاريخي الذي يجب أن نعمل على أساسه، فلا نعود إليها، بل نتنقل مباشرة إلى العالم السفلي، لكي نحدد أولاً طبيعة المادة التي يتكوّن منها هذا العالم. فيلاحظ أولاً أن هذا العالم هو عالم الكون والفساد، وأرسطو ينكر إنكاراً تاماً أن تكون هناك حركات مخالفة للطبيعة في العالم العلوي، وإنما كل شيء في هذا العالم يجري بحسب النظام. أما العالم السفلي فإنه لما كانت فيه المادة - والمادة طائفة من الممكنات، والممكنات متعددة، والدوافع إلى إظهارها إلى الفعل متعددة كذلك - فمن هنا ينشأ الاضطراب الشيع في هذا العالم السفلي، أما العالم العلوي، فإنه لما كان خالياً من المادة القابلة للممكنات، فإنه لا يوجد فيه إلا النظام باستمرار. والصفة الثانية التي يمتاز بها هذا العالم السفلي، أنه ينقسم إلى نوعين من الكائنات: كائنات حية، وأخرى ليس فيها حياة.

فلنبداً بهذا النوع الأخير، أي الكائنات اللاحية، وهذا النوع بدوره ينقسم إلى قسمين: بسائط، ومركبات. وأرسطو يلجأ من أجل تعيين البسائط إلى نفس المنهج الذي لجأ إليه من قبل من أجل تعيين مادة الأفلاك والكواكب، فيقول إن الحركة إما أن تكون إلى أعلى أو إلى أسفل، أي بحسب الخفة والثقيل. فالبسائط هي أولاً الثقيل، وهو التراب، والخفيف، وهو النار؛ وهناك حالة بينَ بينَ، بأن يكون هناك قرب من الثقيل أو قرب من الخفة، ولذا كان هناك نوعان آخران من البسائط: هما القريب من الثقيل وهو الماء، والقريب من الخفيف وهو

فإذا كان فعل عضو التذكير كاملاً تاماً، ففي هذه الحالة يكون المولود ذكراً، وإذا كان ناقصاً كان المولود أنثى.

هذا هو التكاثر أو التولد العام، ولكن قد يحدث أحياناً أن تنشأ بعض الأشياء بالبداء (أو التولد التلقائي)؛ والأشياء التي تتكاثر بالبداء، تنشأ عن تعف. أما فيها عدا ذلك، فإن كل مولود ينشأ عن شيء يشابهه مسمى باسمه. فالإنسان يلد الإنسان، والحيوان يلد الحيوان، وهكذا. ولو أنه - في كل حالة - العلة الفاعلة والمادة، مختلفة.

ثم يتابع أرسطو أبحاثه في هذا الباب، ويأتي بنتائج لها أهمية كبرى من ناحية علم الحياة، ويكفي أن نعرض للمنهج الرئيسي الذي اتخذه في دراسته للكائنات الحية، فنجد أن المنهج يقوم أولاً على تفرقة المشهورة بين الأجزاء الحية المتجانسة *ὁμοιομερή* والأجزاء الحية اللاتجانسة *ἑτεροιομερή*، فالأولى هي التي إذا تمزجت كانت أجزاؤها واحدة أي من جنس واحد، والأخرى هي التي إذا تمزجت كانت أجزاؤها من أنواع مختلفة، فمثلاً الدم أو اللحم يعتبر متجانساً، لأن أي جزء أخذته يساوي في الجنس والنوع أي جزء آخر، بينما الوجه مثلاً غير متجانس، لأن أجزائه مختلفة. وهذه التفرقة الرئيسية قريبة جداً من التفرقة التي يقول بها علم الحياة الحديث بين الاسجة والأعضاء. فالانسجة تقابل الأشياء المتجانسة، والأعضاء تقابل الأشياء اللاتجانسة، لأن من خصائص التنضي اختلاف الأجزاء من حيث النوع مع اتفاقها في أداء وظيفة واحدة. وهذا وضع أرسطو الأساس لتفرقة رئيسية في علم الحياة ونعني بها التفرقة بين علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء.

وثمة تفرقة أخرى هامة كذلك - أو بتعبير أدق - منهج آخر استخدمه أرسطو في بيان وظائف وأعضاء الكائنات الحية، وهو منهج التماثل. ويُقصد بالتماثل اتفاق أنواع الحيوان المختلفة في الصورة العامة للوظائف أو للأعضاء، ثم قيام بعض الأعضاء بوظائف بعض الأجزاء الأخرى، فيلاحظ مثلاً أن الحياشيم الصدرية في السمك تقابل الرئة في الإنسان، والخرطوم في الفيل يقابل اليد في الإنسان، وصورة الجمجمة عند الإنسان تشابه مع صورة الجمجمة عند السمك؛ وهكذا نجد باستمرار تماثلاً وتناسباً بين أنواع الحيوان المختلفة بعضها مع بعضها.

كما يبحث في الكون والفساد بالنسبة إلى الأشياء الموجودة في العالم الذي تحت تلك القمر. وهذه الأبحاث الجزئية تمتاز بالطابع العلمي الموجود بها كلها. فأرسطو يعتمد فيها على التجربة والملاحظة، أكثر من اعتماده على الاستدلال والبرهان الجدلي. وعلى الرغم من أن كثيراً مما يقوله هنا خاطيء، فإن كثيراً من الأشياء التي يذكرها كان لها مع ذلك أثر كبير جداً في المصور التالية، حتى ابتداء عصر النهضة والعصر الحديث.

فإذا ما انتقلنا من هذا القسم الأول: قسم الكائنات اللاحية إلى قسم الكائنات الحية، وجدنا أرسطو يعرف الحياة تعريفاً عاماً بأن يقول: إنها «صفة للموجود بها يتغذى وينمو وينقص بنفسه». ولما كان النمو في الواقع يقتضي الاستحالة، فيمكن إرجاع الصفة الرئيسية للحياة إلى فكرة التغذية بالذات، ولهذا فإن أرسطو يجعل الصفة الرئيسية الأولى للكائن الحي أنه مغتذ بنفسه. إلا أنه يجب أن يلاحظ مع ذلك أن الحياة ليس معناها التغذية فحسب، وإنما التغذي يفترض دائماً وجود علة فاعلة، بها يتم هذا الفعل، وهذه العلة الفاعلة لها من القوة - بمعنى القدرة - أكثر مما للصورة الموجهة عند كلود برنار. فهذه القوة التي يتم بها التغذي معناها أن الجسم لا بد أن يكون ذا قوة، بمعنى أنه ذو نفس. فالأصل في الكائن الحي - في الواقع - إنه الكائن ذو النفس؛ ومن هنا يشاهد أن أرسطو كان يقول بمذهب أن كل شيء ذو نفس، فيها يتصل بالكائنات الحية على أقل تقدير، فمذهبه في الواقع مذهب مناصر لفكرة وجود النفس باعتبارها أصل الحياة.

وبعد أن بين أرسطو الصفة الأساسية للكائن الحي - وهي أنه ذو نفس -، يقوم بالبحث في الكائنات الحية على هذا الأساس. فيقول أولاً إن الكائنات الحية مستقلة بعضها عن بعض؛ فأرسطو لا يقول بفكرة التطور من الأقل تفاضلاً إلى الأكثر تفاضلاً وهي الفكرة التي قال بها أنبا ذوقليس؛ وإنما يقول بأن الحياة تنشأ في الأغلب والأعم عن طريق اجتماع مادة وصورة، والمادة هي عضو التانيث، والصورة هي عضو التذكير. والاختلاف بين الذكر والمؤنث في الولادة والتكاثر هو في أن عضو التذكير عضو يدل على الكمال وعلى الفعل، بينما عضو التانيث يدل على النقص والانفعال، ويتم التكاثر باجتماع عضو التذكير مع عضو التانيث بحسب أحوال الكائنات الحية.

فالنبات إذن مقلوب الوضع في الواقع. هذا إلى أن النبات لا يعرف النوم، بينما الحيوان ينام، أو يمكن أن يقال عن النبات إنه في نوم مستمر ولا يعرف اليقظة؛ أما الحيوان فيتراوح بين اليقظة وبين النوم.

وقيل أن نتحدث عن النفس الإنسانية بكل أنواعها، يجدر بنا أن نتحدث عن تصنيف أرسطو للحيوان والنبات، فنجد أن هذا التصنيف - كما يظهر من كتبه - يرجع المملكة الحيوانية إلى ٤٩٩ فصيلة. إلا أن هذا التقسيم - وإن كان المبدأ الذي يقوم عليه لا يزال ذا قيمة - ليس تقسيماً جيداً، فالمبدأ الذي يقوم عليه هو وجود الدم أو عدم وجوده، وثانياً على أساس الوسط الذي يوجد فيه. وهذا المبدأ في التقسيم - وإن كان جيداً - فإن أرسطو قد خلط كثيراً بين أنواع الحيوان والنبات، حتى إننا لا نكاد نجد تمييزاً واضحاً بينها وبين بعض، على أساس صفات رئيسية تميزها، كما هي الحال في تصنيف رجل مثل لبته. كما يتحدث أرسطو أيضاً عن موت الحيوان فيقول: إن هذا الموت ملازم لحياته، لأن العالم الذي يوجد فيه هو عالم الكون والفساد، وهو خاضع لهذا النوع من الحركة، خضوع غيره من الأشياء الموجودة تحت فلك القمر. ويلاحظ على مذهب أرسطو في الحياة بوجه عام أنه مذهب حيوي إلى حد كبير، وأنه ينفي كثيراً أو دائماً كل تفسير فيزيائي كيميائي للظواهر الخاصة بالحياة، وإن كنا نراه أحياناً يتحدث عن بعض الوظائف الحيوية وكأنه يفسرها على أساس فيزيائي وكيميائي، حيناً نراه مثلاً يفسر المضم على أنه احتراق، وتبعاً لهذا يقول بوجود حرارة يسميها «الحرارة الحيوانية»، كما يلاحظ ثانياً على مذهب أرسطو في الحياة أنه مذهب غائي يحاول دائماً أن يجعل لكل عضو غاية، ولكل كائن في الحياة غاية. وعن طريق فكرة الغائية، نجده دائماً يحاول أن يفسر الأوضاع والوظائف الخاصة بأعضاء الكائن الحي؛ وهو لهذا قريب الشبه جداً بـ «كولدو برنار» في فكرة «الصور الموجهة»، ومن دريش الذي يقول أيضاً بوجود صورة غائية في الكائنات الحية.

النفس

لم تتكوّن الفلسفة التصورية عند اليونان إلا ابتداءً من سقراط، حين استطاع أن يكتشف وجوداً آخر غير الوجود الجسدي، هو الوجود الذهني أعني وجود

ويستمر أرسطو طويلاً في بيان هذا التماثل. إلا أنه يلاحظ هنا أن أرسطو لم يفرق في داخل هذه المماثلة - كما نفرق نحن اليوم ابتداءً من كوفييه - بين التماثل والتوافق. فالتماثل تناسب في الوظائف بين الكائنات بعضها وبعض في التوافق تناسب في صورة الأعضاء بعضها مع بعض. فمثلاً يعتبر بين الرثة في الإنسان، والحياشيم في السمك، تماثل، وبين الزعانف في السمك، والأجنحة في الطير، والأرجل في الإنسان، توافق، من حيث أن هذه الأعضاء يناظر بعضها بعضاً. فإن المماثلة عند أرسطو تشمل كلاً من التماثل والتوافق.

ثم يقسم أرسطو الكائنات الحية إلى مراتب، وتبعاً لهذا يقسمها إلى ثلاثة أجناس رئيسية: النبات والحيوان والإنسان، وتدرج تصاعدياً بحسب وظائف النفس في كل من هذه الأجناس، فالنبات يمتاز أولاً بأنه يتغذى وينمو ولكنه لا يتحرك، ثم إن أي جزء أخذه يمكن أن يفصل عن الآخر مع بقاء الحياة كما هي - كما هو واضح في التعقيل أو في التطعيم - أي أن النبات أقرب ما يكون إلى الخليط منه إلى المركب الحبي الصحيح، إذ في الحيوان نجد أن الجزء الذي يزول عنه لا يمكن أن يحيا مستقلاً بذاته، ويتصف النبات كذلك بأنه لا توجد فيه إرادة، ولا أي شيء من القوى العاقلة. ونتيجة هذا كله أن التفاضل في النبات على درجة ساذجة جداً، بينما الحال على العكس من ذلك في الحيوان: إذ نجد الحيوان - نظراً إلى أنه يجمع إلى جانب التغذي والنمو. الحركة والإحساس، بل وأيضاً الخيال والذاكرة - أكثر تفاضلاً من النبات. كما أنه يلاحظ بالنسبة إلى التكاثر أن عضوي التكاثر في النبات معاً، أي في نبتة واحدة، بينما عضوا التكاثر في الحيوان ليسا في فرد واحد، وإنما يكون هناك فردان أحدهما فاعل إيجابي عن طريق السائل المنوي، والآخر متفاعل سلبي، عن طريق دم الطمث، فهذا اختلاف واضح في طريقة التكاثر بين النبات والحيوان. كما أن الحيوان يمتاز بالحركة، ولو أن بعضاً من الحيوان يبدو وكأنه نبات، كما هي الحال في المحار أو الحيوانات الصدفية، التي يظهر أن حركتها تكاد تكون معدومة. هذا إلى أن الحيوان يمتاز بخاصة رئيسية تميزه عن النبات، وهي قيام الأعضاء في مكانها الطبيعي، فمثلاً يلاحظ في النبات أن الفم في أسفل والوضع الطبيعي أن يكون في أعلى، وهذا ظاهر في الحيوان،

ويعد هذه الملاحظة التهديدية، نستطيع أن نبدا بعرض مذهب أرسطو في النفس، فنقول إنه بلحاظ تعريف النفس إلى طريقته التقليدية، وهي نقد أقوال الأقدمين أي الأقوال التي قيلت في الموضوع من قبل. فيقول أولاً إن الأقدمين لم يستطيعوا إدراك ماهية النفس أما الفيثاغوريون - ولو أنهم قالوا بوجود النفس مستقلة - فأنهم جعلوا هذه النفس شيئاً عالياً، لا يكاد أن يكون له أدنى صلة بالأجسام. وكذلك فعل أفلاطون. ومعنى هذا العلو للنفس أن أي نفس يمكنها أن تحل بأي جسم. ولكن هذا لا يمكن أن يكون صحيحاً - في نظر أرسطو -، إذ كيف يمكن أن يُتصور أن فن النجار مثلاً يمكن أن ينزل في المزمار؟ ثم إن الفيثاغوريين - وقد تبعهم في ذلك أفلاطون إلى حد كبير - يقولون إن النفس انسجام للبدن أو لأجزاء البدن، فبرد أرسطو على هذا بأن يقول إنه حتى لو صح ما يقولون، فإن هذا شيء ثانوي، لأن الانسجام، أو عدم الانسجام تابع لوجود الشيء الذي فيه يحل الانسجام، فحينئذ لا يمكن أن يكون تحديداً للنفس أن يقال إنها متصفة بصفة ماء، ثانوية عرضية، وليست بذاتية في الواقع. إنما يأتي أرسطو بتعريف جديد يضمه أولاً ثم يشرحه، وهذا التعريف هو أن «النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة» فقلوه «ذو حياة بالقوة» وقلوه «جسم آلي» معناهما واحد تقريباً، لأن كلمة آلي هنا معناها أنه مستكمل ليس فقط كل أدواته، بل وأيضاً كل وظائفه، والمسألة لا ينظر إليها من الناحية التشريعية وحدها، بل وأيضاً من ناحية وظائف الأعضاء. إلا أن هذه الوظائف - في هذه الحالة - ليست بالفعل بل بالقوة، بمعنى أنها تمهيو لاستخدام هذه الوظائف، دون أن تكون وظائف مستخدمة بالفعل. وقلوه «كمال أول» أو «فعل أول» بقصد به الفعل القريب، أي الذي في المرتبة الدنيا، لا بمعنى الأعلى أو الذي في مرتبة عليا. والكمال حينها يكون أول، يكون في مرتبة أسط من مراتب الفعل، ونحن نعلم أن المرتبة الدنيا للفعل هي التي يكون فيها الفعل تارة متحققاً، وتارة غير متحقق، أي الذي لا يكون بالفعل باستمرار. فلما كانت النفس لا تؤدي وظائفها باستمرار، كما هي الحال مثلاً في حالة النوم، فإن فعلها في هذه الحالة فعل أول، أي في المرتبة الدنيا، ما دام ليس بفعل مستمر.

والمهم في هذا التعريف قوله إن النفس فعل، فإنه

التصورات. فإن الأقدمين لم يكونوا يقولون بوجود آخر غير هذا الوجود الحسي، فلم يكتشفوا إذن طبيعة هذا النوع الجديد من الوجود. ولكن سقراط مع ذلك - ولو أنه استطاع لأول مرة أن يميز هذا الوجود غير المحسوس الصرف - لم يستطع أن يحدد ماهية هذا النوع الجديد من الوجود، وكذلك الحال بالنسبة لأفلاطون. فعل الرغم من كل تلك المحاولات التي قام بها أفلاطون من أجل تمييز الوجود التصوري وإعطائه حق المواطن، بحيث يصبح وجود التصورات متميزاً من وجود المحسوسات، فإنه كان لا يزال حسياً إلى حد بعيد، فلم يستطع أن يميز بوضوح حقيقة هذا الوجود. فجاء أرسطو وجعل لهذا الوجود التصوري المقام الأول، وبين خصائصه وحد طبيعته، خصوصاً فيما يتصل بالوجود الحسي، ونجد هذا مراراً خصوصاً في محاولته تفسير الصورة باعتبارها الوجود الحقيقي. إلا أنه كان لا بد مع ذلك من وجود ثنائية بين المادة وبين الصورة، فإن أرسطو لم يستطع أن يحدد الامتداد نهائياً، ويضع مكانه الفكر، وإنما جعل الموضوع في مقابل الذات المدركة.

لكن كان عليه مع ذلك أن يحدد الصلة بين الاثنين. فلجأ إلى طريقة اتبعها في أقواله الخاصة بأبحاثه النفسية، ونعني بها طريقة القول بوجود «تصاعد». إلا أن فكرة التصاعد لا يمكن أن تكون خالصة ومنطقية تمام الانطباق إلا بين أشياء من جنس واحد، أما إذا اختلفت الأشياء من حيث طبيعتها، فإن مثل هذا التصاعد لا يمكن أن يطبق تطبيقاً حقيقياً، لأن التصاعد معناه إيجاد درجات في داخل سلسلة ما، ولا بد أن تكون هذه الدرجات متصلة بعضها ببعض، فلما كان كل جنس يتميز من الجنس الآخر بهوة لا يمكن عبورها، فلن يكون في استطاعة إذن أن نستخدم فكرة التصاعد استخداماً حقيقياً، فإن علينا في هذه الحالة أن ننظر إلى العالم، باعتباره واحداً في عنصره. ولكن أرسطو - كما سبق لنا القول - ظل ثنائياً، فلم يكن لا واقعياً صرفاً كما كان الأقدمون ممن سبقوه - ولا مثالياً صرفاً - على النحو الذي سيُشاهد فيما بعد في المثالية الألمانية وإنما كان ثنائياً. ولذا لم يكن لهذه الفكرة - فكرة التصاعد - حظ كبير عنده في حل الكثير من المشاكل، وبالتالي لم يستطع عن طريق هذه الفكرة أن يميز الحياة النفسية أو الوجود التصوري تمييزاً تاماً، من غيره من أنواع الوجود.

نفس نباتية، ونفس حيوانية، ونفس ناطقة أو عاقلة أو نظرية، لأنه لا يقصد من هذا التقسيم إلا أن هذه وظائف مختلفة تقوم بها نفس واحدة. وفي هذا يختلف تقسيم أرسطو عن التقسيم الأفلاطوني الثلاثي المعروف إلى نفس شهوية ونفس غضبية ونفس عاقلة، فإن أفلاطون يجعل هناك أنواعاً ثلاثة من النفوس، أما أرسطو فينظر إليها باعتبارها وظائف، ووظائف تنسجم عن طريق التصاعد فيما بينها بعضها وبمعض، فما هو في مرتبة دنيا، يمكن أن يوجد وحده، أما ما هو في مرتبة عليا، فلا يوجد إلا بوجود هذا الأعلى. وهذه المراتب تتصاعد من النفس النباتية، مارة بالنفس الحيوانية، حتى ترتفع إلى النفس الناطقة.

وحين يريد أرسطو أن يقسم النفس، يقسمها تقسيماً ثنائياً من حيث قواها إلى قسمين: مُدركة، وعُركة. ولا ينطبق هذا التقسيم على النفس الإنسانية فحسب، بل ينطبق كذلك - بشيء من التساهل - على النفس الحيوانية، ونقول بشيء من التساهل، لأن هناك من الحيوان ما لا يتحرك. فلنبداً ببيان القوة الأولى من هاتين القوتين، وهي القوة المدركة، فنقول أن المرتبة الدنيا من مراتب هذه القوة هي الإحساس. ولأرسطو تعريف للإحساس مشهور، وهو قوله: «إن الإحساس فعل مشترك بين الحساسة وبين المحسوس» ولكن من شأن هذا القول أن يشير كثيراً من المشاكل، فنقول أولاً في بيان معنى اللفظ إن المحسوس له عدة أنواع، فمن المحسوس ما يدرك مباشرة بحس، ومنه ما يدرك بالعرض، ومنه ما يدرك بالوهم. فالضوء مثلاً يُدرك بحس معلوم هو حس الإبصار، بينما الجوع يدرك بحس مشترك يسمى بهذا الاسم، وإدراك الشاة مثلاً للعداوة في الذئب يعتبر «وهماً» من جانب الشاة. ولكن المهم في هذا التعريف هو قول أرسطو إنه فعل مشترك، فما المقصود بهذا الاشتراك؟ هل معناه أولاً، أن أحد الطرفين عرضي وليس بضروري، وأن الطرف الآخر يكاد يكون تقريباً كل شيء، أي أن المحسوس هو كل شيء؟ أو هل معناه، ثانياً، أن في المحسوس قوة، وأن في الحساسة قوة، وأن القوتين متوازيتان، ولو أن توازيهما ينشأ منه فعل مشترك هو الإحساس؟ أو هل معناه، ثالثاً، أن الصلة بين الاثنين صلة تضاف، بمعنى أنه لا وجود للواحد بدون وجود الآخر؛ فكان كلمة الإحساس تطلق على فعلين هما في الواقع فعل واحد، ولا وجود لأحد الفعلين إلا بوجود الآخر؟

يلاحظ أولاً أن أفلاطون حينما قال عن النفس إنها شيء يتحرك بالذات، لم يبين لنا طبيعة النفس الحقيقية، كما أن قول إكسينوقراط أن النفس عدد يتحرك بالذات، ليس قولاً صائباً. وإن كان قول كل منهما (أفلاطون وإكسينوقراط) أعلى بكثير من قول رجل مثل ديموقريطس إن النفس مكونة من ذرات لطيفة. فالفلاسفة السابقون إذن لم يستطيعوا أن يحلوا المسألة حلاً صحيحاً، لأن الرأي الصائب - في نظر أرسطو - أن يقال إن النفس فعل بالنسبة إلى مادة هي الجسم. وهنا نرى أرسطو يستخدم فكرته السائدة الحسية، ونعني بها فكرة الهوى والصورة، أو القوة والفعل. والمهم في هذا الوضع الجديد أنه حل لمشكلة رئيسية هي مشكلة الصلة بين النفس والجسم، فليس ثمة انفصال بين النفس والجسم، بحيث تكون النفس عالية، فتحل أي نفس في أي جسم، وإنما الجسم والنفس - في الواقع - لا يفصل الواحد عن الآخر، كما لا تفصل الهويي عن الصورة أي انفصال.

لكن يلاحظ مع ذلك أن أرسطو حين جعل الجسم في مرتبة دنيا - من ناحية الوجود - بالنسبة إلى صورته، وكاد أن يجعل بين الاثنين هوية، أي بين الهويي القريبة والصورة في هذه الحالة - قد استخدم فكرة التصاعد استخداماً يجعل التصاعد هنا أمراً لا يمكن أن يتم. ولذا نراه يضطر لأن يخرج عليه حينما يقول بوجود نفس هي النفس النظرية أو العاقلة، وهي نفس تكاد تكون مفارقة، إن لم تكن بالفعل مفارقة - كما نرى بعد حين. والمهم في هذا أن أرسطو لم يجعل النفس مفارقة على النحو الأفلاطوني، ولو أن هذا الوضع الجديد لم يستمر طويلاً، بل اضطر الشراح الاسكندرانيون، كما اضطر رجال العصور الوسطى، من أتباع أرسطو أن يخرجوا عنه ويقولوا بوجود مفارق للنفس، ولو أنهم أضافوا هذا الوجود المفارق - في هذه الحالة - إلى جزء من النفس النظرية هو العقل الفعال. وعلى كل حال، فإنه يلاحظ أن أرسطو قد جعل الصورة - التي هي النفس - ، والهويي - التي هي الجسم - مرتبطتين كل الارتباط.

وبعد أن حدّد أرسطو النفس على هذا النحو، بدأ ببيان قواها. وهنا أيضاً يتبع الطريقة التصاعدية، ولا يميز بين أنواع مختلفة للنفس، وإنما يميز بين وظائف مختلفة للنفس، فلا ينبغي أن نأخذ حينئذ بتقسيم النفس إلى

الجديث، ونعني بها مشكلة الصلة بين الذات وبين الموضوع.

ثم يبحث أرسطو في الإحساس من حيث القوى التي يقوم عليها، والوظائف التي يقوم هو بها، فيقسم الحساسية إلى قسمين رئيسين: حساسة تتعلق بموضوع معين، وحساسة لا تتعلق بموضوع بالذات. أما الحساسية التي لا تتعلق بموضوع بالذات، فهي حس مشترك يكون الأساس للحساسية الأولى، ويقوم بعدة وظائف أخرى ستذكرها بعد قليل. أما الحساسية الأولى، فتكون بحسب الموضوعات من خمس حواس، ولا يمكن أن يوجد أكثر من هذه الحواس الخمس. ويلاحظ أن لكل حاسة موضوعاً خاصاً فيها عدا حاسة اللمس، فإنها حاسة أولى غامضة، نشبه أن تكون مزيجاً من قوى أربع هي أولاً قوة التمييز بين الحار والبارد، وثانياً قوة التمييز بين الرطب واليابس، وثالثاً قوة التمييز بين الخشن والأملس، ورابعاً قوة التمييز بين الثقيل والخفيف. وأهم هذه الحواس كلها، حاسة الإبصار، التي ترجع إليها في الواقع بقية الحواس، فهي الحاسة الأولى ذات الأهمية الكبرى، كما بين أرسطو ذلك لأول مرة. وتتميز هذه الحاسة بأن الإحساس لا يتم فيها - وكما هي الحال أيضاً بالنسبة إلى بقية الحواس فيها عدا حاسة اللمس - بالتماس المباشر بين عضو الحس وموضوع الحس، بل لا بد - في هذه الحالة - من وجود وسط يتم فيه الانتقال بين صورة موضوع الحس وعضو الحس، وهذا الوسط بالنسبة إلى حاسة البصر يسمى «المشَف» وهو - كما يعرفه العرب - جرم ليس بذی لون، شفاف، تُنظَر من ورائه الألوان. ويوجد مثل هذا أيضاً بالنسبة إلى بقية الحواس الثلاث، ولو أن أرسطو لم يستطع أن يضع لفظاً للوسط في كل هذه الأحوال، ووجد كثيراً من الصعوبة خصوصاً فيما يتصل بحاسة الذوق، لأنه وجد في هذه الحالة أنه يقول بأن الوسط هو اللحم، واللحم متصل بالأنف تمام الاتصال، ففكرة الوسط هنا ليست واضحة كل الوضوح.

أما الحس المشترك فله ثلاث وظائف رئيسية: الوظيفة الأولى أنه الأساس لبقية الحواس، والوظيفة الثانية أنه يدرك موضوعات معلومة لا تستطيع الحواس الأخرى إدراكها مثل الحركة والمقدار، والوظيفة الثالثة أنه يجعل الإنسان يشعر بما به يحس. والوظيفة الأخيرة هي أهم هذه

هذه أنحاء ثلاثة يمكن أن تُتصور الصلة بين الحساسية والمحسوس على أساسها. والملاحظ أن أرسطو يترجح بين هذه التصورات الثلاثة المختلفة، فهو يقول تارة إنه لا بد أن نجعل للحساسية وجوداً مستقلاً قائماً بالذات، بإزاء موضوعاتها، لأنه لو قيل إن الإحساس هو استحالة أو تغير كيمي في الحساسية نتيجة تأثير جاء إليها من جانب المحسوس، فلأنه يجب مع ذلك أن تجعل هذا التغير أو هذه الاستحالة استحالة من نوع خاص، لأن المشاهد في هذه الحالة أن الاستحالة معناها أن تتحقق بالفعل قوى كانت كامنة في غير استعمال ولا تحقق. ولكننا نجده يقول تارة أخرى إن الصلة بين الحساسية والمحسوس هي صلة تعدُّ أو صلة متعدية، وفي هذه الحالة يكون الإحساس في الحساسية كالحركة في المتحرك، بمعنى أن الإحساس ينتقل إلى الحساسية كشيء أتى إليها من الخارج، أو انتقل إليها من المحسوس. ويصير أرسطو عن هذا تشبيهه فيقول إن الإحساس هو في هذه الحالة كالنقش في الشمع، فإن نقش صورة الخاتم في الشمع هو كانبطاع المحسوس في الحساسية. وكل ما هنالك من فارق في هذه الحالة هو أن انبطاع المحسوس في الحساسية، انبطاع لصورة المحسوس فحسب، وليس كل المحسوس.

ولكننا نجد أرسطو - ثالثاً - يشير إلى صلة أخرى غير هاتين الصلتين، صلة التوازي وصلة التعدي فيقول إنه لا يكون هناك في حالة الحس غير حركة واحدة، أو فعل واحد، كما هي الحال بين طرفين متضايقين، فما يطلق على الواحد لا يمكن أن يتم إلا بوجود الآخر، أي أنه لا يمكن التحدث عن إحساس، قبل المحسوس وقبل الحساسية، أو بالواحد دون الآخر. وهذه الفكرة من أخصب الأفكار التي يمكن أن تقال في هذا الباب، ولعل فيها إشارة إلى النظرية التي نادى بها هوبيرل في القرن العشرين، صاحب المدرسة القائلة بفلسفة الظاهريات، عن طريق فكرة «الإحالة المتبادلة» بين الذات والموضوع. ولكن على الرغم مما لهذه الفكرة من أهمية عظمى، وما فيها من نظر صائب، فإن أرسطو لم يشر إليها إلا إشارة ضئيلة جداً، بحيث لا يمكن أن نقول إنه قد قصد إلى شيء مما ذهب إليه برنتانو وتلميذه هوسرل. وعلى كل حال، فإن أرسطو على الرغم من تردده بين هذه التصورات الثلاثة، قد أثار بوضوح تلك المشكلة الهامة التي تشغل الجزء الأكبر من نظرية المعرفة في العصر

- أو الذاكرة - $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\iota\alpha$ (فطاسيا)، فننحصر في أنها عبارة عن الآثار التي يتركها الحس، أي أن الخيال هو بقية الحركة الناشئة عن الإحساسات في الذهن. بيد أن الشراح - وخصوصاً الاسكندر - يلاحظون أن أرسطو لم يجعل للخيال أو الذاكرة، هذه الوظيفة البسيطة فحسب، لأنها وظيفة سلبية، لا تتجاوز أن تكون الآثار الباقية من أشياء حية - وإنما أضاف إليه صفة الفعل كذلك، فجعل الخيال بفعل، بمعنى أنه يُنتج صوراً بأن يركبها بعضها مع بعض، ويغير فيها كما يشاء. وهذا المعنى هو الذي يفهم في علم النفس الحديث من الخيال، ويطلق عليه عادة اسم «الخيال المُبدع». والفرق بين الصور المتخيلة أو المتذكّرة وبين الصور الحسية، أن الصورة المتخيلة ليست مرتبطة بزمان ومكان معينين حاضرين، وإنما هي صور قد خلت من الزمان. وهذه الصور المتخيلة هي الأساس في الملكات التي أعلى منها، فهي الأساس أولاً لوظيفة يمكن أن تكون قريبة الشبه بما نسميه «الحكم» ويطلق عليها أرسطوطاليس اسم «هوبوليسيس» $\nu\phi\omicron\lambda\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ، وهي الوظيفة التي تقوم بتركيب التصورات بعضها مع بعض لتكوين أقوال صالحة لأن يقال عليها إنها صادقة أو كاذبة. ويعلو على هذه بعض العلوب وإن لم يكن من الممكن التمييز بدقة بين الإثنين - درجة هي «الظن» $\delta\omicron\delta\alpha$ (دوكسا)، وفوق هذه تأتي مرتبة «الحكمة» $\phi\rho\omicron\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ (فرونيسس)، ثم «العلم» $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$ (نويسيس). وقبل أن نتكلم عن الوظائف الرئيسية للفكر بمعناه الحقيقي، يجدر بنا أن نلقي نظرة عامة على المعرفة من الناحية التكوينية عند أرسطو، خصوصاً وأن هذه المسألة سيكون لها شأن خطير في تطور التفكير في العصور الوسطى. فإن أرسطو يقول: إن مبدأ المعرفة وأصلها الإحساس المباشر بشيء حاضر في الحال، هو جزئي، أي أن المعرفة تبدأ دائماً من التجربة الحسية المباشرة.

أما مشكلة ميتون، فلا يود أرسطو أن يحلها على الطريقة الأفلاطونية بأن يقول: إن المعلومات السابقة التي يتذكرها الإنسان متناسبة بالمعلومات الحاضرة، إنما هي معلومات اكتسبتها النفس في حياة سابقة، وإنما يحلها على أساس الفكرة الرئيسية التي هي في الواقع محور الارتكاز في كل مذهب أرسطو، ونعني بها فكرة القوة والفعل. فكما أننا نستطيع أن نفهم ماهية التغير فيها يتصل بالوجود على أساس القوة والفعل، كذلك نستطيع أن نفهم طبيعة

الوظائف وأحرامها بالعناية، وذلك لأنها تقدم لنا أول بحث في فكرة الوعي أو الشعور. والمهم هنا هو أن أرسطو يقول في مقالات النفس: إن العين مع ذلك - أو البصر - يدرك أنه يرى. فهل هنا إذن تناقض بين ما يقوله أرسطو في هذا الموضع وبين ما يؤكد مرات أخرى عديدة، من أن كل حاسة لا تشعر بما به تحس؟ الواقع - كما يقول هملان أنه ليس ثمة تناقض بين كلا القولين، وذلك لأن كل حاسة تغرز جذورها في الحس المشترك، من حيث أن الحس المشترك هو الأساس، أو المركز العام الذي تتلاقى فيه جميع الإحساسات. وعلى ذلك، فإنه لما كان لكل حاسة أساس في الحس المشترك من ناحية، وكان الحس المشترك هو إدراك الشعور بأن الإنسان يحس من ناحية أخرى، فإن من الممكن أن يقال أيضاً إن كل حاسة تدرك ما به تحس. وعلى الرغم مما في هذا التفسير من تعسف، فإن أرسطو قد عني عناية خاصة بأن يضيف هذا إلى الحاسة الأولى - وهي حاسة الإبصار - دون غيرها من الحواس.

وبعد أن ينتهي أرسطو من البحث في الحس، يبحث في الأشياء الأخرى التي ترتفع مباشرة عن الحس، وإن لم تكن قد ارتفعت بعد إلى مرتبة العقل، فنراه يبحث أولاً في الخيال، أو المخيلة. وهنا يجب أن يلاحظ أولاً، أن أرسطو لم يكن يفرق تفرقة دقيقة بين الخيال والذاكرة، فهو في كتاب «في النفس» وفي مقالة «في الحس» لا يتحدث مطلقاً عن الذاكرة؛ والسبب الذي من أجله ينظر أرسطو إلى المخيلة باعتبار أنها والذاكرة شيء واحد أن الوظيفة التي تقوم بها كل منهما واحدة، وهي الاحتفاظ بالصور. إلا أنه يلاحظ إلى جانب هذا، أن للذاكرة امتيازاً على المخيلة، في أن من شأن الذاكرة أن تمحّد وتركز الشيء في مكان ما، وأن تشعر بهذا التحديد، كما أن من شأنها أيضاً أن تدرك الماضي. وهذه الصفة الأخيرة هي الصفة المهمة بالنسبة إلى الذاكرة فبإتينا بواسطتها نستطيع أن نشعر بالماضي؛ أما الخيال فلا يتعلق بزمان. ولكن أرسطو يميز بين التذكر $\mu\eta\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ وبين شيء آخر يمكن أن نقول إنه يساوي تماماً ما يعرف في علم النفس الحديث باسم ترابط الأفكار أو تداعي المعاني، وأرسطو يستخرج القوانين التي على أساسها تتداعى المعاني، وهي القوانين الثلاثة المشهورة: التشابه، والتباين، والاقتران. أما ماهية الخيال

وإنما توجد في الذهن فحسب. فالأصل في كل ماهية، الإدراك الحسي، ولا وجود للماهية في الخارج بالفعل، بل توجد بالقوة فحسب. والعقل بتركيبه للصور الحسية بعضها مع بعض يؤلف الماهيات الكلية. وتلك مشكلة الكليات المشهورة جداً في العصور الوسطى، والتي ستكون المحور الرئيسي للنزاع القائم بين مذهبين رئيسيين متعارضين: أحدهما يحاول أن يرتبط بأرسطو، والآخر يدعي انتباهه لأفلاطون، ونعني بهما مذهبي الاسمين والواقعيين على التوالي.

أما الفكر فينقسم أولاً إلى الفكر غير المباشر، وأرسطو لا يفرق كثيراً بين هذا الفكر وبين الحكم أو «المؤوليس» فيجب أن نرتفع من هذا الفكر الذي هو في مرتبة دنيا، إلى الأقسام العليا في الفكر وأهمها قسمان: القسم الأول هو المسمى باسم «العقل المنفصل» $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ $\mu\omicron\theta\eta\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ ، وهذا العقل هو الذي يتقبل الصور الحسية التي ترد إليه. فهو في الواقع بمثابة المادة، ويتركب غالباً من الصور التي أتت من الحس، وأصبحت صوراً في المخيلة، وليست له وظيفة إيجابية. وإنما هو مجرد انطباع للصور الحسية الخارجية. فلنرى نرتفع من هذه الحالة إلى حالة الإدراك الصحيح، لا بد من وجود قوة أخرى تستخرج هذه الأشياء من حالة الصور الحسية السلبية إلى حالة المدركات العقلية العامة. لأن كل معرفة كما قلنا معرفة بالكلية. وهذه الوظيفة الجديدة هي التي ينسبها أرسطو إلى قوة أخرى يسميها «العقل الفعّال» $\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \mu\omicron\theta\eta\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ ويلاحظ في هذا العقل أنه يأتي بالصور الخالصة؛ فيحيل الصور الحسية التي هي في حالة القوة، إلى حالة صور بالفعل. أعني أن مهمة هذا العقل أن يتقبل حالة الصور بالقوة، إلى حالة صور بالفعل. ولكن هذا يفترض أيضاً أن العقل في هذه الحالة ما دام فاعلاً، فلا بد أن يكون حاصلًا من قبل على هذه الصور، وهذه الصور العقلية الصرفة، تستلزم بالتالي أن يكون هذا العقل المخرج لها، والناقل لها من حالة القوة إلى حالة الفعل، صورة صرفة هو الآخر. فكان العقل الفعّال صورة خالصة أو ماهية تامة، أعني أننا خرجنا خروجاً تاماً عن منطقة الحس.

وهنا تبدأ الصعوبة الكبرى في نظرية العقل الفعّال؛ فإننا نجد أرسطو من ناحية يقول إن كل معرفة مرتبطة بمعرفة حسية، بينما نجده من ناحية أخرى يقول إن المعرفة

المعرفة على أساس هذه الفكرة أيضاً. فإذا كنا ميزنا في الوجود بين وجود بالفعل ووجود بالقوة، فعلينا أيضاً أن نميز فيما يتصل بالمعرفة بين معرفة بالفعل ومعرفة بالقوة. وكما أننا قلنا في حالة الوجود: إن الكون هو صيرورة من اللاوجود أو الوجود بالقوة، إلى الوجود الذي هو بالفعل، فكذلك الحال في المعرفة، لأنها مهما علت مرتبتها، فلا بد أيضاً أن تكون انتقالاً من حالة عدم المعرفة، أو المعرفة بالقوة، إلى حالة المعرفة بالفعل. فصحيح إذن ما ورد في مقدمة مشكلة ميتون من أن كل معرفة إنما تتوقف على معرفة سابقة، ولكن ليس بصحيح ما يستخلص من هذه المقدمة، فإن هذه المعرفة السابقة ليست معرفة حاصلة بالفعل، وإنما هي اعتماد للمعرفة فحسب. ومع ذلك فيضطر أرسطو إلى أن يقول بنوع من المبادىء الضرورية، وإلا تسلسلت المعرفة، أو دارت.

ولكن الملاحظ هنا أن أرسطو لا يقول بأفكار سابقة يتذكرها الإنسان بمناسبة الموضوعات - كما قال أفلاطون -، فضلاً عن أنه ينكر من ناحية أخرى الأفكار الفطرية، التي سيقول بها فيما بعد ديكرات. وبذلك كان أرسطو مؤسساً للمذهب المعروف باسم «المذهب الحسي»؛ ومع أن هذا المذهب قد تطور إلى صورة غير الصورة التي قال بها أرسطو، فإننا نستطيع أن نقول - على العكس من هذا - إن أرسطو كان عقلياً أكثر بكثير جداً مما قد يُتوهم في أول الأمر.

ومن المسائل الهامة في هذا الصدد مسألة الكليات، وخصوصاً ما يقوله أرسطو في هذه المسألة إنه لما كان مصدر كل معرفة هو التجربة الحسية - تبعاً للمبدأ الذي أثبتنا على ذكره منذ حين - فإن الكليات تنشأ بأن يكون لدى الإنسان جلة إحساسات. وهذه الإحساسات تستمر حتى تصبح عادة، فإذا ما أدرك الإنسان أن هذه العادة تكون تصوراً أو مفهوماً عاماً، قال في الحال إنها كليات. فالأصل إذن في الكليات إنها إحساسات صادرة عن جزئيات يضم الإنسان بعضها إلى بعض، ويتصور أنها تكون معنى عاماً، فيقول إنها تصورات أو مفهومات كلية. فكما أن الموجود في الواقع هو الجوهر المفرد - على حسب التفسير العام لنظرية أرسطو في هذا الصدد - فكذلك الحال بالنسبة إلى الكليات أو المفهومات، إذ لا توجد إلا بالقوة وجوداً خارجياً عينيّاً. فهي إذن لا توجد في الكيان،

بها القوة المدركة. وقبل أن تنتقل إلى القوة المحركة، نجد شيئاً يجمع بين كلتا القوتين وهو اللذة. وقد عاجلها أرسطو في شيء من التفصيل، مع أن إشارته إلى الحياة العاطفية كانت إشارة قليلة موجزة. واللذة عند أرسطو تجمع بين الناحية الإدراكية والناحية التحريكية، فهي تجمع أو تشترك في الصفة الإدراكية من حيث أنها فعل أو تحقيق لفعل، ومن حيث أنها خارجة على الزمان، لأنها حاضرة حضوراً مستمراً على النحو الذي ينظر به أرسطو إلى الإبصار من أنه شيء حاضر باستمرار. وهي تشارك من ناحية أخرى في الصفات التحريكية من حيث أن أساس كل لذة الميل أو الشهوة كما يقول أرسطو. فالميل عنده هو الأصل والاساس في كل لذة، بل الميل إلى تحقيق الفعل هو كل شيء، وليست اللذة في الواقع إلا شيئاً مضافاً وملحقاً بالفعل، ولا تكون جوهر الفعل. وما يقصده الإنسان جوهرياً هو تحقيق الفعل، أما عرضياً فيقصد تحقيق اللذة. فهي إذن شيء مضاف، كما يقول في «الأخلاق النيقوماخية» والمهم في هذه النظرية، بصفة خاصة، أن الأصل هو الفعل أو الرغبة في تحقيق الفعل، فإذا ما تحقق الفعل، وكان تحققه موافقاً للطبيعة، أنتج ذلك لذة، كصفة تتوحد جميع الأفعال، وإذا لم يتفق مع غاية الطبيعة، أنتج ذلك ألماً، وباعتباره ملحقاً أو صفة تتوحد في هذه الحالة.

أما النفس المحركة، فيعينا منها خصوصاً كلام أرسطو عن الرغبة. وهنا نجد أرسطو يقف موقفين متعارضين، فتراه من ناحية يؤكد تمام التأكيد أن الرغبة ليست الأساس، بل الأصل هو الفكر، والشوق أو الرغبة تابعة للفكر، ونجد من ناحية ثانية يقول إن هناك من الرغائب ما لا يتفق والفكر، أي أن موضوع الرغبة أو الشوق أو العشق أحياناً يكون لا معقولاً. وهنا نرى أرسطو يدخل لأول مرة فكرة اللامعقول باعتبار أنه عنصر هام في الطبيعة والموقف الأول الذي فيه يبين أرسطو أن اللذة موضوعها المعقول، يظهر بوضوح في كلامه في الفصل السابع من مقالة (اللام) حين يقول: «نحن نعشق الأشياء لأنها خيرة، ولا نقول بخيرة الأشياء لأننا نعشقها، فالبدأ إذن هو الفكر»: المعقول الأول هو المعشوق الأول، أي أن المبدأ دائماً هو التمثل، والحركة النفسية في هذه الحالة تشبه تماماً الحركة الفكرية الصرفة، أو - حسب تشبيه أرسطو - «النفس في تحريكها، كالنفس حين

صادرة عن صور عقلية، وإن مصدر هذه الصور العقلية صورة خالصة أي عارية عن كل مادة. فنحن في هذه الحالة سنضطر إذن إلى أن نجعل هذا العقل من ميدان آخر يختلف تمام الاختلاف عن ميدان العقل المنفعل، والنتيجة التي تستخلص من هذا مباشرة هي أن هذا العقل الفعّال عقل عالٍ لا صلة له مطلقاً بالمحسوس، وعلى الرغم مما هنالك من صعوبة في تصور هذا التصاعد بين هذا العقل المنفعل والعقل الفعّال، وفي إمكان هذا الاتصال بين الصورة الخالصة وبين الصور الحسية، فهناك إلى جانب هذا مسألة رئيسية هي مسألة اتصال العقل الفعّال بالجسم. فقد رأينا أن أرسطو يقول إن لكل جسم نفسه الخاصة وإنه لا مجال للتفرقة إطلاقاً بين الجسم وصورته أو بين الجسم وبين النفس الحالة فيه. ولكننا نجد هنا أن هذا العقل الفعّال قد أصبح ينتمي إلى نوع آخر من الوجود لا يمكن أن يتصل بالجسم، وذلك لأنه صورة خالصة، فكيف يتم إذن الاتصال بين هذه الصورة الخالصة، وبين الجسم المادي؟

الواقع أننا نجد أرسطو هنا يصف هذا العقل الفعّال دائماً بأنه في مرتبة الألوهية، إن لم يكن عقلاً إلهياً صرفاً. فهو يصنفه تارة بأنه خالد غير قابل لكون أو فساد، وتارة أخرى يصف هذا العقل بأنه بسيط خالٍ من كل مادة؛ صورة صرفة وفعل محض، أي أنه يضيف إلى العقل الفعّال كل الصفات التي يضيفها إلى الألوهية، فلم يكن غريباً إذن أن يأتي الشراح وعلى رأسهم الإسكندر، فيفسروا هذا العقل الفعّال بأنه الله وقد دخل في أفكارنا؛ أو الله وهو يفكر في داخلنا. ويؤيد هذا أيضاً ما يقوله أرسطو من أن هذا العقل الفعّال يأتي من خارج إلى الجنين. وعلى كل حال، فالشاهد أن أرسطو لم يدرك ما وقع فيه من تناقض هنا؛ بل تذبذب بين الحسية الخالصة وبين العقلية المجردة؛ أي بين الاسمية وبين الواقعية. ولعله لم يحاول أن يضع لنفسه هذه المشكلة، ولكنها على كل حال قد أصبحت من أخطر المسائل التي ثار الجدل حولها كثيراً طوال العصور الوسطى، خصوصاً بعد أن شرح ابن رشد نظرية العقل الفعّال شرحاً جديداً متأثراً في ذلك - كما تأثر المسلمون جميعاً - بنظرية العقول في الأفلاطونية الحديثة.

نلك إذن هي القوة الأولى من قوى النفس، ونعني

البرهنة. والعملية هي في كلتا الحالتين عملية قياس. فبيداً الإنسان من مبدأ يكون كالمقدمة الكبرى، ثم يدرك بحسه أن الشيء الموضوع أمامه أو الذي هو موضوع الفعل أو الرغبة أو الشوق، يدخل ضمن هذه الأشياء التي يعبر عنها في المبدأ، وهذا بمثابة المقدمة الصغرى، فينتهي إلى القول بأنني يجب أن أعشق هذا الشيء، وهذا بمثابة استجابة، فالحال إذن في الحياة العقلية كالحال في الحياة النزوعية سواء بسواء.

إلا أن أرسطو في أحيان أخرى يقول إن هناك من بين الموضوعات المرغوب فيها، ما ليس بعقلي، فثمة هوة إذن بين الرغبة المعاقلة التي هي الإرادة وبين الرغبة اللاعاقلة، وتسمى الشهوة. وهذا هو الأصل بالنسبة إلى الإنسان في فكرة الحرية: فالفعل الحر عند أرسطو ليس شيئاً قاضياً أو صادراً عن الخير، وإنما مصدر الفعل الفاضل - كما سيوضح الإسكندر ذلك تمام التوضيح - وجود طبيعة الحدوث في الكون، أي الإمكان، فمن بين الممكنات، يحاول الإنسان أن يختار، ولكن هذه الممكنات هي في الواقع تعبير عن الهوات غير المعبودة أو الثورات الموجودة في النظام المطلق للطبيعة. فالفعل الحر لا يصدر إذن عن نظام وكمال في الكون، بل يصدر في الواقع عما في هذا الكون من خلل ونقص وشر وعلب، والأفعال العليا الإلهية أفعال حالية من كل حرية.

الأخلاق والسياسة والفن

١ - الأخلاق: تمتاز الأخلاق اليونانية مهما تعددت الصور التي عرضت على أساسها، بأنها أخلاق سعادة لا أخلاق واجب، على العكس تماماً مما عليه الأخلاق المحدثنة، خصوصاً ابتداء من كنت. فإذا كانت هذه الأخلاق الأخيرة تضع قواعد يجب على السلوك الإنساني أن يسير وفقاً لها، فتقول له: «افعل هذا لأنه واجبك!»، فإن الأخلاق الأولى تقول له: «افعل هذا لأنه يؤدي إلى سعادتك!» فالخير والسعادة في الأخلاق اليونانية بوجه عام شيء واحد وأرسطو من أوضح المثليين للأخلاق اليونانية في هذا الصدد، فهو يقول - واللغة اليونانية تساعد كثيراً في هذا القول - إن فعل الخير والنجاح وتحصيل السعادة كلها ألفاظ متعددة تدل على معنى واحد فنحسب؛ إلا أنه إذا كانت الغاية قد تعددت - وهي

إلا أن أرسطو ينظر هنا دائماً إلى الإنسان، ولذا يقول إن السعادة هي اللذة الناشئة من تحصيل الإنسان لكمال الفعل المقوم لطبيعته، وهكذا نجد أن أرسطو قد جعل اللذة هي السعادة. ولكن ليس معنى هذا أن أرسطو كان تجريبياً في الأخلاق إلى هذا الحد البعيد، فإنه يعطي اللذة هنا معنى آخر مختلفاً عن المعنى المألوف الذي من أجله تثار أفلاطون وثار الكليون على اللذة، وذلك لأنه ينظر إلى اللذة نظرة سكونية باعتبارها كمالاً أي تحققاً بالفعل. فاللذة إذن تخرج من كل صيرورة، وهي ليست حركة مستمرة تنطوي على تغير دائم، وإنما هي حالة سكون مطلق، كحالة سكون الصورة بعد أن تتحقق على الوجه الأكمل بالنسبة إلى شيء، وفي هذا إعلان لما ستكون عليه الأخلاق بعد ذلك كما سيضعها أبيقور، فإن هذا الأخير قد انتهى أيضاً إلى نوع من اللذات أقرب ما يكون إلى الانفعالات السلبية فيما يسميه باسم «الأتركيباء» أي الخلو من كل تغير وانفعال. وهذا يناقض أرسطو الأخلاق الأفلاطونية التي عارضت اللذة أو «اللاثمة» على أساس أن اللذات متغيرات وأنها من عالم الصيرورة والتحول المطلق.

إلا أن اللذة مفهومة على هذا النحو، لا يمكن أن تتحقق في الواقع إلا بالنسبة إلى كائنات من شأنها ألا تتغير هذا التغير في هذه الأحوال، ولهذا سنرى بعد قليل أن أرسطو سيضطر إلى العدول عن مبدأ اللذة البسيطة الساذجة، التي هي أقرب ما تكون إلى اللذة الفوريانية،

سببها وبين اللعب، ولهذا نجد أرسطو يقول: إن تحقيق الفعل غاية في ذاته، فهو كاللعب سواء بسواء، لا يُقصد منه إلى تحقيق غاية، وإنما النشاط المبذول في اللعب هو الغاية من اللعب. ولا يعترض على هذا يكون الأطفال هم الذين يلعبون، فإن الحالة تختلف تماماً في كلتا الحالتين، إذ نجد أن اللعب - في حالة الطفل - قد نُظر إليه بأكثر مما هو عليه في الواقع، فتصوّرت له غايات ليست غاياته الحقيقية.

تلك إذن هي اللذة؛ فهي - كما قلنا - تحصيل كمال العمل. ولكن هذا معناه أيضاً الفضيلة؛ إذ الفضيلة هي في أن يحقق الإنسان الكمال الممكن بالنسبة إليه فلا بد إذن من دراسة الفضيلة. ولكن أرسطو حينما يأخذ في دراسة الفضيلة، ويشرع في تحديد ماهيتها على وجه الدقة، لا يبدو هنا منطقياً كثيراً مع نفسه، فضلاً عن أنه لم يفعل في هذا الباب الشيء الكثير، كما فعل من قبل رجل مثل أفلاطون، فهو لم يُعن بترتيب الفضائل ترتيباً تصاعدياً - كما فعل أفلاطون - ، ولم يميز بين الفضائل بعضها وبعض إلا تمييزاً عاماً. وهذا التقسيم العام يرجع إلى قسمين رئيسيين بحسب طبيعة الفعل الذي يمكن أن يقوم به الإنسان - كما رأينا في حديثنا عن الرغبة في ختام الفصل السابق -؛ فإما أن يكون الفعل عاقلاً - أو معقولاً - وهو الذي يصدر عن دوافع عقلية، وعن علم بأن أشياء يجب أن تؤدى وهي واضحة عن طريق البرهان، وفضائل هذا النوع من الفعل فضائل نظرية عقلية؛ - وإما أن يكون الفعل لا معقولاً، وهو الذي يصدر عن الشهوات التي لا تخضع في اندفاعها وتحقيقها للعقل؛ ولو أن من الممكن بعد ذلك أن تخضع له. فمثال النوع الأول الحكمة والفضيلة وما يتصل بذلك من الفضائل النظرية، أي المتعلقة بالتأمل والفكر؛ ومثال النوع الثاني العفة والعدالة. الخ.

وبلاحظ في هذه الحالة الثانية أننا نتنقل في الواقع من أحوال متعارضة، ونستخلص منها حالة متوسطة. وهذا هو الطابع الأصلي للفضيلة عند أرسطو، فالفضيلة عنده نوع من الوسط بين طرفين أحدهما إفراط، والآخر تفريط. فمثلاً فضيلة كالشجاعة هي وسط بين إفراط هو التهور، وتفريط هو الجبن، وفضيلة كالكرم أو السخاء هي وسط بين إفراط هو التبذير وتفريط هو التقتر. الخ. وفكرة الوسط هذه فكرة غامضة جداً في مذهب أرسطو،

لكي يقول بلذة أخرى قريبة جداً من الخير الأفلاطوني. وذلك أن أرسطو حينما نظر إلى اللذة واعتبرها تحصيل الكمال الممكن بالنسبة إلى الكائن، أو إدراك الملائم بما هو ملائم، قال بعد ذلك إن هذه اللذة هي كالتاج الذي يعلو هذا النشاط، أي أنها في هذه الحالة ستكون شيئاً مضافاً عالياً بالفعل على النشاط أو الفعل الذي هي تاجه. وفي هذا تقترب كثيراً من الخير الأفلاطوني الذي هو عالي على الموضوعات. ومع ذلك نجد أرسطو يتناقض تماماً فيظهر إلى اللذة وكأنها الخير الأسمى، ولهذا نراه يشيد كثيراً باللذات الحسية المألوفة مثل الثروة أو الشهوات المختلفة. ولكننا نجده من ناحية أخرى يرتفع فوق هذا التصور للشهوات، لكي يرجع إلى التحديد الجديد للذة بأنها خلو من كل حركة وأنها ستكون مطلق، بمعنى أنها كمال لم يبق فيه أثر لقوة. فيقول في هذه الحالة: إن الخير الأسمى لا يمكن أن يتحقق إلا في الحياة النظرية، لأنه تحقيق لأعلى درجة من درجات الكمال، والسكون بالنسبة إلى الإنسان، وإنما يتم في هذه الحالة الأخيرة، حالة الحياة النظرية، فبينما نراه في البدء تجريئياً حياً يقول باللذات الحسية المعتادة، نراه في آخر مذهبه يقول بلذة نظرية مجردة، لا صلة لها في الواقع بالبلذة الحسية المفهومة عادة، ولهذا نجده ينظر إلى المثل الأعلى للإنسان، أو الإنسان الكامل، متسانلاً: هل هو هذا الذي عُذّب وصلب على آلامه، أم هو هذا الذي تمتع بكل لذائذ الحياة؟ فيقول من ناحية: إن مثل هذا الرجل المعذب لا يمكن أن يكون المثل الأعلى للحياة الخلقية، لأن ها هنا خلواً من اللذات. ولكنه يعود فيقول من ناحية أخرى بشيء يقرب من هذا، إذ يذكر أن معنى اللذة ليس دائماً «الملائم»، وإنما معناها أن يحقق الإنسان فعلاً؛ ومن هنا فقد يحيا الإنسان حياة مليئة بالآلام، ولكن هذه الآلام نفسها تنتهي بسعادة هي عينها السعادة في تحقق هذا الفعل. فإذا كان كل فعل جالباً، في النشاط الذي يؤدى فيه، الآلام، فيجب ألا تعد هذه الآلام مضادة للذة أو «الملائم»، بل ما دامت تحقيقاً لفعل، فهي جذيرة إذن أن تسمى بلذة، وهي في هذه الحالة كالزهرة التي تأتي بعد تطور طويل. وهكذا يتضح لنا أن موقف أرسطو متذبذب بين كلا المثلين الأعلى السابقين، فيها يتصل بمسألة اللذة، وإن كان أميل إلى الأخذ بالتصور المعنوي للذة.

وهذا التصور المعنوي أو التجريدي للذة، يقرب كثيراً

وسط بمعنى الخير. وهكذا نجد أننا قد وصلنا إلى مأزق فيها يتصل بتعيين فكرة الوسط. ويظهر هذا أوضح حينما يُراد تحديد المسافة التي يشغلها الوسط بإزاء كل من الطرفين، وهذا يرتد بنا إلى نفس طبيعة الوسط، وهل هو وسط رياضي أو وسط غير رياضي، أي لا وسط إطلاقاً. فمن هنا يتبين أن فكرة الوسط عند أرسطو فكرة غامضة، إن لم تكن متناقضة؛ فلنصفها إلى سلسلة المتناقضات التي كشفنا عنها، خاصة فيما يتصل بتحديد صفة اللذة وصلتها بالخير.

ولا يعني أرسطو بالكلام عن الفضائل المفردة، وإنما يكرّس بعض الفصول لفكرة العدالة، وما يعرف عند الأقدمين باسم الصداقة. أما العدالة، فكلامه فيها متأثر كثيراً بكلام أفلاطون. وأشهر ما لأرسطو في هذا الباب، التقسيم المعروف للعدالة إلى «عدالة تمييزية» وهي التي يُعطى بها لكل إنسان بحسب مميزاته، وإلى «عدالة تعويضية» وهي التي يعوّض فيها ما هنالك من فروق اقتضتها العدالة التمييزية، وأخيراً إلى «عدالة متبادلة» ويقصد بها أرسطو تبادل الناس الخيرات أو المنافع بعضهم مع بعض، فهي أقرب ما تكون إلى العدالة الاقتصادية. أما الصداقة، فينظر إليها أرسطو نظرة فكرية عقلية صرفة في أغلب الأحوال، فهي عنده في الأصل التفكير - والنظر - الحاصل في الذات. وهذا هو الشيء المجدير بالنظر في هذا الباب، ونعني به أن أرسطو يجعل الأثرة في مرتبة الفضيلة العليا، ولكنه يفهم الأثرة هنا باعتبارها حب الإنسان لذاته باعتباره فاضلاً. أما حب الإنسان لذاته باعتباره شريراً، أي حب الإنسان للجانب الشرير منه، فلا يعتبره أثراً كما يفهمها أرسطو. وهو يلاحظ أن الإيثار هو في الواقع أثره لأعلى درجة، فهو ليس شيئاً آخر غير نقل الأثرة من الذات إلى الغير. وفي هذه الحالة أيضاً، لا يحقق الإنسان في الواقع - إلا ما رُبَّ أثرته وذاته الخاصة. ويلاحظ أن الذي يفعل الإيثار أعلى درجة من يتقبل الإيثار. فالحسن أعلى درجة - من ناحية الأثرة - من يتقبل الإحسان، وذلك لأن المحسن، في هذه الحالة، يجعل ما كان عنده غير محقق بالفعل تحقّقاً بالفعل، فهو في تحقيقه للفعل عند الآخرين إنما يؤدّي إلى إرضاء ذاته، من حيث أنه ينقل أفعاله من ناحية القوة إلى ناحية الفعل. ولهذا يرى دائماً أن الآباء يحبون الأبناء، أكثر مما يجب الأبناء الآباء، كما أن الفنان يجب أن يكثر مما تحب الأثر الفان

لأنها تثير كثيراً من المشاكل من ناحية، ولا يمكن تطبيقها بسهولة في كل الأحوال من ناحية أخرى. فهي تثير مشاكل أولاً فيما يتعلق بطبيعة هذا الوسط، فإن الملاحظ دائماً أن الوسط ينظر إليه باعتباره هو الآخر نقصاً بالنسبة إلى الطرف المفرط، كما يعتبر إفراطاً إذا نظر إليه بالنسبة إلى الطرف المفرط فكيف يتحقق هذا إذن؟ أي كيف ينتهي له أن يجمع بين هاتين الصفتين المتعارضتين؟ وكيف يمكن أن يكون الفضيلة على الرغم مما فيه من تعارض، خصوصاً إذا لاحظنا أن المتضادين هما - كما يرمّهما أرسطو في المنطق - الطرفان اللذان بينهما غاية الخلاف؟ وكيف يمكن، إذا نظرنا إلى الوسط نظرة «رياضية»، أن يقال إنه أعلى درجة من هذين الطرفين؟ الواقع أن سبيل التخلص من هذه المشكلة قد يكون بأن يقال إن التضاد من الناحية المنطقية ليس هو التضاد من الناحية الأخلاقية، فالوسط في حالة الأخلاق لن يكون الدرجة التي فيها نقص بالنسبة إلى كمال، وإفراط بالنسبة إلى نقص، بل سيكون القمة العليا والدرجة الأولى.

ولكننا نظن أن هذا التخلص لا يؤدّي إطلاقاً إلى حل المشكلة، فهو تخلف لفظي لا يغيي شيئاً، فإما أن نفهم الوسط بالمعنى المعروف وهو الوسط الرياضي، وإما أن لا نفهمه بهذا المعنى، وحينئذ قلنا أن نسبته ما شئنا من الأساء. أما الوسط بهذا المعنى الذي يقول أرسطو إنه ينتهي إلى أن يكون القمة، أي الطرف الأعلى الحاصل على أكبر درجة، فلا يمكن أن يفهم - في هذه الحالة - ، في أي شيء هو يفترق عن الإفراط.

هذا من ناحية تحليل جوهر الوسط، أما من ناحية تعيين هذا الوسط فالمشكلة أشدّ عسراً؛ ذلك لأننا نجد أنه لا يمكن أن يُحدّد عن وسط في الأشياء التي هي شر بذاتها. فالزنا مثلاً أو الفحش أو السرقة - الخ لا يمكن أن نتحدث فيها عن وسط مطلقاً، وإلا فما هما الطرفان للذات تعتبر السرقة أو الزنا وسطاً بالنسبة إليهما؟ وكذلك الحال بالنسبة إلى الأشياء التي هي خير بذاتها، مثل النظر العقلي الصرف؛ فلا يمكن أن يقال عنها إنها وسط بين رذيلتين إحداهما تغريظ في الفكر، والأخرى إفراط فيه. ففي هاتين الحالتين؛ أي في حالة الأشياء التي هي خير بالذات، وفي حالة الأشياء التي هي شر بالذات، لا يمكن أن نعين الوسط، بل لا يمكن إطلاقاً أن نتحدث عن وجود

الرئيسية هي الأسرة وليست الفرد ، كما فعل أفلاطون ، فيقول إن الإنسان بطبعه حيوان سياسي أي أنه مدني أو اجتماعي بالطبع . وذلك لأن الإنسان لا يمكن أن يتصور وحده منعزلاً مطلقاً ؛ ولهذا فلا بد أن يوجد في جماعة

وإذن فالوحدة الأولى هي الأسرة . ويلاحظ أن في الأسرة روابط ثلاثاً رئيسية : الأولى بين الزوج والزوجة ، والثانية بين الآباء والأبناء ، والثالثة بين العبيد والسادة . وهذه الأسرة تكفي نفسها مؤقتاً ، فيما يتصل بالحاجات اليومية ، أما إذا ارتفعت إلى ما بعد الحاجات اليومية ، فإنها في هذه الحالة تكون مع غيرها من الأسر « القرية » . وإذا تعددت حاجات القرية ، فاحتاجت إلى غيرها من القرى ، تكونت عن ذلك « دولة » . فالدولة كائن عضوي يجمع في نفسه خلايا عديدة هي الأسر : ولكن الصلة بين هذه الأسر والدولة ، ليست صلة فردية ، بمعنى أن الفرد ليس - في نظر أرسطو ، كما هو في نظر أفلاطون - الوحدة الرئيسية ، بل إن الأسرة دائماً هي الوحدة ، والدولة تكفي نفسها بنفسها ، أما الفرد فصلته بالدولة في هذه الحالة صلة فيها الشيء الكثير من الاستقلال ، لأن أرسطو هنا في السياسة - كما كان في الأخلاق - يجعل للأسرة دوراً كبيراً في الحياة الاجتماعية ، إن من الناحية الأخلاقية ، أو من الناحية السياسية

فبعد أن كان أفلاطون ينظر إلى الفرد كخلية حقيقية في كائن عضوي هو الدولة ، ولا حياة له تبعاً لهذا إلا في الدولة ، والدولة تستصبح إذن الشيء الرئيسي الذي من أجله يُضخى بكل فرد كائناً من كان - نجد أرسطو على العكس من ذلك ، يجعل للفرد استقلالاً وشيئاً من الحرية ؛ من أجل تحقيق أغراضه الخاصة بلزاة الدولة . ولهذا نجد أرسطو قد أخذ على أفلاطون إنكاره للحياة الزوجية وللملكية الفردية ، لأن أرسطو يرى أن في الحرمان من هذين الأمرين ، عدم تحقيق لقيمتين رئيسيتين من الناحية الأخلاقية هما التهذيب الجنسي ، ثم التفوق الاجتماعي . ولهذا يقول بأن الملكية الفردية يجب أن تكون موجودة ويجب أن يكون هناك زواج ، باعتباره صلة بين فردين من جنسين مختلفين . وهكذا نجد أن أرسطو في نظريته في الدولة كان يحاول دائماً أن يكون واقعياً ناظراً إلى الحياة السياسية كما كانت في عصره ؛ وكما أظهرته عليها النظم الدستورية التي عني بدراستها

الذي صممها ! فهذا معناه أن المحسن أو فاعل الإيثار أعلى درجة من المتقبل للإيثار ؛ وكل هذا في داخل الأثرة .

إلا أن من الجائز أن يسأل أرسطو فيقال له - كما سيفعل الأبيقوريون والرواقيون فيما بعد - أوليس من الخير أن يكون الإنسان مكتفياً بذاته ، وأن تكون حالة الاكتفاء الذاتي هي أعلى درجة بالنسبة إلى الرجل الفاضل ؟ هنا يمكن أن يرد - على الطريقة الأرسطية - فيقال إن الإيثار - في هذه الحالة - ، أي التأثير أو الفعل في الغير ، هو أيضاً داخل في اللذات التي ليس من المستحسن أن يُحرَم منها الرجل الفاضل

٢ - السياسة : لن نستطيع أن نتناول السياسة هنا بالتفصيل ، لأن فيها من التفاصيل والجزئيات ما لا يكاد يعنيا في شيء . هذا إلى أن نظرية أرسطو في الدولة لا تتصل بالفلسفة اتصالاً كبيراً ، وإنما هي أقرب ما تكون إلى القانون وهنا يلاحظ أولاً أن هناك اختلافاً كبيراً بين مذهب أرسطو في الدولة ، ومذهب أفلاطون . ففقط البده ، والمنهج الذي أقام عليه كل منهما مذهب ، مختلفان كل الاختلاف . إذ بينما كان المنهج الأفلاطوني يبدأ بالنظر إلى الدولة كما يجب أن تكون ، وبصرف النظر عن الأوضاع التي توجد فيها ، لأن أفلاطون لم يكن يشير إلى شيء من هذا إلا باعتباره ذكرى تاريخية فحسب ، وكان يبدأ مباشرة بنظرية مركزية تنفرع منها جميع التفاصيل الخاصة بتحديد ماهية الدولة والأوضاع التي يجب أن تكون عليها في كل مظاهرها وأحوالها - ؛ كان المنهج الأرسطوطالي منهجاً تكوينياً ، لأن أرسطو كان يهتم في بحثه بأن يبين نشأة الدساتير المختلفة ، ويدرسها باعتبارها نظماً ممكنة للحكم فهو هنا كالعالم الطبيعي سواء بسواء يصنف الدساتير القائمة من أجل أن يصفها ويبين أنواعها ، مستخرجاً بعد هذا نظريته في الدولة على أساس هذه النظم التي رآها وقد يكون السبب في هذه النظرة أن أرسطو لم يكن في الواقع فيلسوف دولة بمعنى الكلمة ، وإنما كانت الفلسفة السياسية شيئاً مضافاً للمذهب كتكملة للمذهب ، بعكس ما كانت الحال عليه تماماً عند أفلاطون . وإذا كان أرسطو قد جعل الدولة تقوم أيضاً على الأخلاق ، وجعل الغاية منها أن تحقق الخير كما فعل أفلاطون ، فإنه لم يفعل ذلك بالطريقة عينها ، وإنما طالب الدولة فقط بأن تتميز بين العدل والظلم ، بين الحق والباطل ؛ وأن يكون من شأنها أن تحافظ على القيم العليا ، وأن تمنع القيم الدنيا من أن تظهر أو تتغلب .

ويندأ أرسطو نظريته في السياسة بأن يبين أن الوحدة

أرسطو ، وجدنا أنها ترجع أولاً إلى المبدأ الأصلي الذي أقام عليه نظريته في الوجود ، وهو مبدأ الميول والصورة ، فالأصل دائماً هو تحقق صورة في هيولي - هذا بالنسبة إلى كل موجود ، والحال على هذا النحو تماماً بالنسبة إلى الفن ، وإنما الفارق بين الموجودات كاشياء طبيعية أو قسرية ، وبين الموجودات كاشياء فنية ، أن الصورة في الحالة الأولى توجد باطنة في الأشياء ، والصورة هنا بمعنى الطبيعة ، أما في حالة الأشياء الفنية ، فإن الصورة تأتي من خارج ؛ وهذا معنى التفرقة الرئيسية بين أشياء مبدؤها من ذاتها ، وأخرى مبدؤها من خارج ، وهذه الأخيرة هي التي تشمل الفن - فالفن إذن « إظهار خارجي لشيء داخلي في مفروض خارجي » ، مع ملاحظة أن فكرة الداخلية والخارجية عند أرسطو لم تكن واضحة تماماً ، بل كان الداخلي والخارجي يكاد الاثنان أن يكونا شيئاً واحداً ، خصوصاً فيما يتصل بالفن - فإذا كنا في العصر الحديث نفرّق بين الفن كشعور داخلي وبين الفن كتحقيق خارجي لشعور داخلي ، حتى أمكننا أن نقول « روفائيل يدون أبدي » ، مشيرين إلى أن الفن يمكن أن لا يتحقق في الخارج ، ويظل مع ذلك فناً ، فإن هذه التفرقة لا يمكن أن تنطبق على نظرية الفن عند أرسطو ، فالأصل دائماً أن الفن نشاط له مظهران - مظهر الإبداع أو الإنتاج ، ومظهر الشيء المنتج - وهذه التفرقة تنطبق على الشيء الذي يسمى باسم *πρᾶγμα* ، ولكنها لا تنطبق على *ποιεῖν* ، ففي حالة السلوك - وهو الشيء الأخير - لا نفرق بين الفعل ونتيجة الفعل ، أما في الإبداع الفني فيجب أن نفرق بين الفعل ونتيجة الفعل - وذلك لأن الفعل في حالة السلوك أو العمل ، هو الغاية من العمل ؛ وليست النتيجة هي الغاية ، لأنها شيء إضافي دائماً بالنسبة إلى الفعل - أما في حالة الإبداع الفني ، فيلاحظ أن الفعل ونتيجة الفعل مرتبطان معاً ، بل إن نتيجة الفعل هي الأساس ، أما الفعل في ذاته ، فليس غاية بل وسيلة - وتبعاً لهذا يجب أن يحكم على الآثار الفنية ، باعتبارها آثاراً ، لا باعتبارها أفعالاً - أعني أن المهم دائماً في الحكم على أي أثر فني ، أن ننظر إلى الأثر الناتج لا إلى الفعل المنتج - فمهما كانت قيمة الفعل المنتج ، فإنها لا تؤثر تأثيراً كبيراً في تقريبنا لأي أثر فني

والفعل - بمعنى الإبداع الفني - ينقسم إلى ناحيتين ناحية الممارسة العملية ، وناحية التفكير النظري ، فألى جانب الصناعة الفنية يوجد التفكير النظري - ولهذا يعرف أرسطو الفن بأنه « إيجاد بعد تفكير ، لشيء ملائم » ، ولو أنه أحياناً كثيرة

لأرسطو المعبر الحقيقي عن مذهبه في الفن ، فإن هذا الكتاب ناقص كل النقص ، كما أنه لا يدن على فكرة الفن الحقيقية عند أرسطو ، لأن الفن لم يكن عنده مقسماً كما هي الحال اليوم ، إلى فن بوجه عام ، وإلى فن جميل بوجه خاص ، وإنما الذي يريد أن يحدد مذهب أرسطو في الفن ، فعليه أن يكشف عنه في « الطبيعيات » و « فيسبا بعد الطبيعة » ، ثم في كتاب « السياسة » ، خصوصاً في المقالة الثامنة من هذا الكتاب الأخير ، إلى جانب كتاب « الخطابة »

وأول ما يلاحظ على نظرية الفن عنده ، أنه لم يضع نظرية الجمال ، وإنما اقتصر فقط على إعطاء فكرة عن الفن ؛ وفرق كبير بين فكرة الجمال وبين نظرية الفن - فافلاطون - وتبعه في هذا أفلاطون - يقدم لنا فكرة عن الجمال - فيبين لنا ما هو الجمال ، وما ماهيته ، وكيف يتحقق ، وما هي الأحوال التي يجب فيها أن يتحقق ، وما شروطه ، وما خصائصه ، وما المميزات التي تتحدد طبيعة الجميل - الخ - وأما أرسطو فإنه لا يقدم لنا أية فكرة عن هذه الأبحاث ، وإنما يتم فقط بالبحث في الفن بمعنى الإبداع أو الإنتاج أو النشاط ، أي إظهار شيء في الخارج - وفي الحالة الأولى - أي في حالة نظرية فكرة الجمال - لا يشترط مطلقاً أن يعرف الإنسان شيئاً ما عن الفنون المختلفة ، فقد يضع كل فكرة الجمال ومحدد ماهية الجميل ، دون أن يعرف شيئاً عن الموسيقى ، أو التصوير ، أو النحت ، إلى غير ذلك من الفنون الجميلة - أما الذي يكتب نظرية في الفن ، فعليه أن يدرس هذه الفنون كما هي متحققة في الآثار الفنية ، ثم يخرج منها بحكم وصفي على طبيعتها - وإذا كان أرسطو لم يضع لنا شيئاً في فكرة « المنطقي » أو « ما هو وراء الطبيعة » ، فهو كذلك لم يضع لنا شيئاً عن فكرة الجميل - فليس من المحتمل إذن إطلاقاً - كما قد يذهب إلى ذلك البعض - أن يكون أرسطو قد وضع كتاباً ضاع عن فكرة الجميل ، بل إن أغلب ما نعرفه عن فكرة الجميل عند أرسطو ، إنما يرجع إلى التلاميذ المباشرين ، وإلى الشراح باعتبارهم متأثرين بروح أرسطو ، لا باعتبار أن أرسطو هو الذي قال شيئاً في فكرة الجميل

وقد كان أرسطو ينظر إلى الجميل باعتباره وجوداً ، لا باعتباره موجوداً ، فهذه التفرقة بين وجود الموجود وبين الموجود ، تنطبق على نظرية الجميل عند أرسطو ، فإنه نظر إلى الجميل باعتباره وجوداً لموجود ، لا باعتباره موجوداً قائماً بالذات - فإذا ما بحثنا في الفكرة الرئيسية لكلمة الفن عند

يتجاوز التصورات العادية الشعبية للفن بأنه نظام ومحاولات لإحداث عواطف الملاممة والانسجام في نفس المشاهد

مكانة أرسطو التاريخية

لعل شخصية ما من الشخصيات لم تثر من الإعجاب الذي لا حد له ، والنقد والحملة اللذين لا حد لهما أيضاً ، كما أثارت شخصية أرسطو وفلسفته . - فقد كان أرسطو في نظر العصور الوسطى المثل الأعلى للفكر الإنساني ، وكانت فلسفته ينبوع الحقيقة التي إذا خالفها شيء فهو قطعاً على ضلال وهكذا نجد أنه طوال هذه العصور ، بل قبل هذا بكثير حوّل مسهل القرن التاسع ، بدأت شخصية أرسطو تحتل المكانة الأولى في التفكير الفلسفي . وحينئذٍ جرد من مكانته التاريخية ، وأصبح ينظر إلى فلسفته خارجة عن زمانها وعن عصرها ، والبيئة الروحية التي نشأت فيها ، لأن هذه العصور كانت تنشده الفلسفة الأبدية ، وهي قد وجدت في أرسطو ، فما الحاجة إذن إلى وضعه في موضعه التاريخي الحقيقي ؟

لكن جاء العصر الحديث فحطّم ، أو - على الأقل - بدأ بأن هزّ هذا النير الذي طغى على التفكير في العصور الوسطى ، وأصبح يعارض شخصية أرسطو كل المعارضة واستمرت الحال على هذا النحو حتى الآن ، خصوصاً في نظر أنصار الفلسفة النقدية الذين اعتبروا فلسفة أرسطو الخصم الأكبر لفلسفة كُنت ، وراوا أن كُنت قد بذل جهداً كبيراً في تحطيم الفلسفة الأرسطائية . وعلى هذا النحو نُظر إلى فلسفة أرسطو على أنها خارجة عن عصره . وفي كلتا الحالتين لم يكن يراعى في تقديره النظرة التاريخية . أما اليوم فيجب ألا يُنظر إلى أرسطو خارجاً عن زمانه ، أو باعتبار أن فلسفته فلسفة دائمة لأن النقد التاريخي أو فلسفة التاريخ تدعونا إلى تقويمه بحسب العصر الذي نشأ فيه ، ودور الحضارة الذي ظهر إبانهُ ، ثم بحسب مميزات شخصيته الخاصة ، باعتبارها مقاومة لتيارات سابقة أو معاصرة ، ثم باعتبارها مبشّرة بتيارات أخرى جديدة سيكون لها السيادة في العصور التالية

وعلى هذا ، فإن بحثنا في مكانة أرسطو التاريخية سينقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية - القسم الأول يتعلق بوضع أرسطو الروحي في مجرى تطور الحياة الروحية في الحضارة اليونانية والقسم الثاني يتعلق بطبيعة التفكير الأرسطائي ، وهنا ننظر نظرة منطوية صرفة إلى الدوافع الرئيسية والميّهات البدائية التي جعلت أرسطو يفكر على النحو الذي فكر به ، والقسم الثالث

يغفل ناحية التفكير . إلا أننا نستطيع أن نقول بوجه عام إن الفن عند أرسطو يشمل هاتين الناحيتين : الناحية النظرية ، والناحية الصناعية ، ولن يكون الفنان فناناً حقاً ، إلا إذا جمع بين الناحيتين

أما ماهية الفن في ذاته ، فهي أنه مجازي وفكرة المحاكاة هذه من الأفكار الرئيسية جداً في مذهب أرسطو في الفن ، ولهذا يجب أن ننظر إليها في شيء كثير من التدقيق ، خصوصاً وأنها أثارت كثيراً من التفصيلات والأقويل ، التي لا تتلاءم ونظرية أرسطو الحقيقية في الفن ، والتي لا يمكن أيضاً أن تقدم لنا صورة حقيقية عن ماهية الفن . يعرف أرسطو المحاكاة بإنها « إيجاد ما لم تستطع الطبيعة إيجادها ، على النحو الذي يمكن أن توجد الطبيعة عليه ، لو أنها أنتجته » أي أن الفن محاكاة للطبيعة ، بمعنى أنه محاكاة لأفعال الطبيعة ، وليس إعطاء صورة مكررة ، لما أنتجته الطبيعة ، فالشابهة هنا بين الطبيعة وبين الفن هي في أن كلا منهما يسعى نحو تحقيق شيء حي ملائم ، وليس في أن الواحد صدى ، أو تشبيه ، أو نسخة أخرى من الآخر . والمحاكاة بهذا المعنى هي في الواقع عرض للأحوال التي توجد فيها الأشياء على نحو ما لو أن الطبيعة فعلت هذه الأشياء .

وهنا يفرق أرسطو بين موضوعات الحواس المختلفة ، ويعمل الموضوعات المبصرة هي وحدها الحقيقية الجديرة بأن تكون موضوعاً للفن . إلا أن المحاكاة في هذه الحالة ليس معناها تصوير الأشياء الطبيعية كما هي ، وإنما معناها إيجاد عواطف وأحداث باطنية ، كما تفعل الطبيعة سواء بسواء . تلك هي الحال في الرسم وفنون التجسيم بوجه عام ، وكذلك الحال في المأساة . وهذا يظهر واضحاً في تعريف أرسطو للمأساة بأنها أثر في ، يصور فيه حادثٌ مثير للحرز والاشفاق ، مثلاً في شخص أو أشخاص ، ومهمة المأساة في مثل هذه الحالة أن تنقي العواطف أو تظهر الوجدانات ، عن طريق المشاركة الوجدانية ، أو الجزع ؛ فهنا يلاحظ دائماً أن التقليد هو في الواقع تقليد لعواطف ، أي تصوير لإحساسات ووجدانات أو بعبارة أخرى ، هو عرض لأنواع الشعور التي يعانيها الإنسان في حالة ما ، وهذا هو الفن في كل معناه

إلا أن أرسطو كثيراً ما يخلط بين الأثر الفني وبين الفعل الفني ، وذلك لأنه - كما قلنا - لا يفرق تفرقة دقيقة بين الفعل الفني الداخلي ، وبين الأثر الفني الخارجي . أما ما هو الجميل الذي يسمى إلى تحقيقه الفن ، فهنا نجد أن أرسطو لا يكاد

يتصل بالحضارة الغربية ، يكون الشعور عند إقامة مذهب ميتافيزيقي صادراً عن هذا التوتر العظيم الذي شعر بوجوده في داخل نفسه ، بين التفكير العقلي الذي يقتضيه النظر الحالي من الاعتقاد ، وبين الإيمان الديني القائم على العاطفة والتجربة الروحية المباشرة . ولذا يكون المذهب الميتافيزيقي في هذه الحالة خالياً في الواقع من كل أسطورة ، ويحاول قدر الاستطاعة أن يخرج عن الخوارق أو اللامعقول ، لكي يجعل كل شيء معقولاً وهذه الظاهرة أوضح ما يكون لدى أرسطو ، ومن هنا يمكن أن يفسر النجاح العظيم الذي لقيه من جانب رجال العصور الوسطى سواء منهم المسيحيون والمسلمون . فإن أمثال هؤلاء المفكرين الذين يشعرون بالتوتر العظيم بين النقل والعقل ، أو بين الدين والعلم ، لا يحدون خيراً من هؤلاء المقيمين على نقطة التقاطع بين الحضارة والمدنية لكي يشبعوا هذه الرغبة .

إذاً طبقنا هذه المبادئ العامة على الفلسفة الأرسطالية - كما عرضناها في الصفحات السابقة - وجدنا أرسطو يمتاز بكل هذه الخصائص التي أثبتنا على ذكرها فهو يمتاز أولاً بأنه كان يمثل ، إلى أعلى درجة ، كل المذاهب السابقة - وهنا يجب أن يفرق بين أمرين من الصعب أن يفرق بينهما بدقة ، ونعني بهما أن يتوسع المرء المذاهب السابقة من أجل أن يضم ما فيها ويعطو عليه ، وأن يعرف الإنسان المذاهب السابقة معرفة تاريخية صرفة ، لا يقصد بها إلا مجرد التأريخ - فالحال هنا تختلف تمام الاختلاف عن الحال هناك ؛ ذلك أن الإنسان ينبغي في الحالة الأولى من وراء معرفة المذاهب السالفة أن يفهم مذهباً قد شمل كل شيء ، وخلا من كل العيوب التي توجد في المذاهب السابقة ، على حين أنه في الحالة الثانية لا ينبغي من وراء التأريخ شيئاً آخر غير مجرد العلم بالأشياء ، أي أنه لا ينتقل من ذلك إلى إخصاب فكره الخاص - وكل حالة من هاتين الحالتين تنسب إلى دور خاص من أدوار الحضارة ، إذ تنسب الحالة الأولى إلى دور أوج الحضارة وابتداء المدنية ، بينما تنسب الحالة الثانية إلى الدور الأخير من أدوار المدنية إذ هي قد وجدت في العصر القديم حوالي القرن الأول قبل الميلاد ، ووجدت في الحضارة الغربية ، أو توجد - على الأصح - في القرن الذي نعيش فيه . فأرسطو إذن حينما يعرض للمذاهب السابقة لا يعرض لها مجرد العلم بالتاريخ ، وإنما يعرض لها من أجل استخلاص المشاكل ووضعها الوضع الصحيح ، ثم إظهار ما هنالك من عيوب وما يبدو بإزائها من شكوك ، ومحاولة تلاقي الأولى وحل الثانية

ننظر فيه إلى أرسطو باعتباره صاحب مذهب ، فنحاول أن نبين الخطوط الرئيسية التي سار فيها مذهب ، والأفكار الموجّهة التي قادت تيارات هذا المذهب ، والغاية التي كان يرجوها صاحبه من قيام هذا المذهب . ويمكن أن نضيف إلى هذا كخاتمة ، معنى الفلسفة كما فهمه أرسطو وكما خلفه للعصور التالية ، والدوافع التي جعلته ينظر إلى معنى الفلسفة تلك النظرة الخاصة به

فلننظر إذن أولاً في وضع أرسطو الروحي في الحضارة اليونانية ، فنقول إن أرسطو كان يمثل الدور الأخير من أدوار الحضارة اليونانية ، بالمعنى الدقيق لكلمة الحضارة - فهو إذن مناظر من ناحية « التعاصر » لكنت في الحضارة الغربية ، إذ نجد أن كليهما تصل الحضارة عنده إلى أعلى درجة بلغتها ، وأن مذهب كل منهما يعبر عن كل الأفكار السائدة من قبل ، لأن المذهب عامّ يشمل كل النواحي السابقة - فأرسطو في الحضارة اليونانية ، أو كنت في الحضارة الغربية ، قد أعطى نظرة في الوجود شاملة ، هي أعلى ما وصلت إليه الحضارة في كل تاريخها ، حتى أن مهمة العصور التالية لم تتعدّ الشرح والتفسير لهذا المذهب الذي جاء به ، أو اتخاذ أطراف معينة من نواحي مذهبه والسير بها حتى نهايتها ، مما أدى بهذه المذاهب المتطرفة إلى أن تستنتج من مبادئها ما يجعل هذه المبادئ نفسها خطأ منطقياً

هذا من الناحية العامة أما من ناحية المذاهب الفلسفية الخاصة ، فيلاحظ أن أمثال هؤلاء المفكرين الذين يظهرون على القمة ، وعند نقطة التقاطع أو فترة الانتقال بين دور الحضارة ودور المدنية ، يكونون مذهباً ميتافيزيقياً ويكون للميتافيزيقا إلى جانب الفلسفة بفروعها الأخرى ، وإلى جانب العلم ، نصيب ، فهو - على الأقل - نصيب ضخم في إقامة نظرتهم في الوجود - أما بعد هذا العصر ، فلن تكون هناك غير مذاهب أخلاقية لا تعنى بما بعد الطبيعة ، إلا باعتبارها حلية أو شيئاً مضافاً يكمل بها المذهب ، ولا تكون في الواقع أساساً له وفي هذا الدور تستغل الفلسفة عن العلم تمام الاستقلال ، ويكون الشقاق قوياً بين الفلسفة والعلم ، كما يكون الشقاق كذلك قوياً بين النقل والعقل ، أو بين الدين والتفكير النظري المجرد . فبعد أن كان الدين والعقل متزاوجين ، أو - على الأقل - غير متعارضين ، نجد في الدور التالي أن ثمة تعارضاً قوياً لحساب العقل والتفكير النظري الصرف على حساب الدين والتجربة الروحية الوجدانية . والمفكر الذي ينسجم القمة مثل أرسطو فيها يتصل بالحضارة اليونانية ، أو كنت فيها

النحو ، نجد في الطور الثاني أن التفسير العقلي هو الذي يسيطر على الاتجاه الفلسفي ، كما نجد في الطور الأخير أن الميتافيزيقا يجب أن تخرج من حظيرة التفكير ، لكي يحل محلها علم الطبيعة بمعناه الدقيق . وأرسطو قد مثل هذه الأطوار خبر تمثيل في التطور الذي عاناه ، فاطرح في الطور الثاني النزعة الدينية التي تملكته في الطور الأول ، واستمسك بنزعة عقلية لا أثر للأساطير الدينية فيها ، ثم انتهى في الطور الثالث إلى نزعة طبيعية عصفت بالميتافيزيقا فأطارتها من حظيرة التفكير ، وبذا خرج أرسطو من التوحيد إلى الشرك

ويمتاز أرسطو ثالثاً بأن الأخلاق عنده لم تكن كل شيء ، بل كان نصيبها ثانوياً - في الواقع - بالنسبة إلى بقية العلوم الفلسفية والعلوم الطبيعية ، بينما كان المقام الأول لعلم ما بعد الطبيعة هذا إلى أن التفسير العقلي العليّ الآلي ، لم يكن السائد في تفكيره ، كما ستكون الحال بعد ذلك في المذاهب التالية ، وخصوصاً عند الرواقين والبيقورين . بل نجد أرسطو يجمع بينه وبين التفكير القائم على النظر العقلي المجرد الذي يحكمه قانون العلية . وتلك هي الخصائص الحضرارية العامة التي تتمثل في مذهب أرسطو .

أما فيما يتعلق بالمسألة الثانية المتصلة بطبيعة تفكيره الخاص ، فإننا نستطيع أن نوصّل إلى معرفة ذلك عن طريق المقارنة بين التفكير الأفلاطوني والتفكير الأرسطالي ، إذ نجد أن التفكير الأخير منطقيّ إلى أقصى درجة ، بمعنى أنه يقوم على التحليل ولا يلجأ إلى التركيب إلا في النادر جداً . وهذه النزعة المنطقية تسود كل نواحي التفكير الأرسطالي ، حتى أن الفلسفة عند أرسطو كادت أن تنتهي إلى تحليل للمفاهيم والمعاني وهذا ظاهر جداً في المنهج الذي اتبعه دائماً في نظره إلى المسائل الفلسفية ، إذ كان يبدأ بتحليل لفظي لغوي للمفهوم الذي هو بصدد دراسته ، ومن هنا كان للأبحاث اللغوية نصيب كبير في تفكيره . إلا أن النزعة العلمية قد حاولت أن تخفف من حدة هذه النزعة المنطقية الصرفة القائمة على التحليل ، فأضافت إلى التحليل التجربة والملاحظة . ولو أن أرسطو سار على المنهج الأول حتى النهاية ، لجاءت فلسفته فلسفةً تصورية صرفة ، ليس فيها أدنى أثر للناحية التجريبية أو للناحية الموضوعية ولكن الناحية الثانية - وهي التجربة والملاحظة - قد أضافت إلى الناحية الأولى ، فطامست من حدة النزعة التصورية ، وخففت من أثر طغيان الناحية الذاتية . وهذه الناحية الثانية هي الأساس فيما ينسب إلى أرسطو من واقعية ، مع أن هذه الواقعية

ويمتاز أرسطو ثانياً بأنه لم يفرّق مطلقاً بين العلم وبين الفلسفة . فقد نظر إلى المذاهب الفلسفية نظرة شاملة باعتبارها تكمل المذاهب العلمية ، وإن كنا نجد أنه في الطور الأول قد بدأت آثار الاتجاهات المقبلة تظهر فيه ، إذ نراه يعنى عناية خاصة بالمسائل العلمية على حساب المسائل الفلسفية ، بعد أن كان في الطور الأفلاطوني وطور التنقل ، معنياً كل العناية بالأبحاث الفلسفية والميتافيزيقية بوجه خاص . وهذا شيء نستطيع أن نتلمسه ، ليس فقط فيما يتصل بالعلوم وفروع الفلسفة التي غي بها طوال تطوره الروحي ، بل نستطيع أيضاً أن نتلمسه في أي فرع من فروع الفلسفة ، بحسب تطوره طوال حياته . فنجد مثلاً بالنسبة إلى ما بعد الطبيعة أنها كانت في الطور الأول مؤثرة فيه إلى أقصى حد ، كما نجد أيضاً أن للدين والتصورات الشعبية تأثيراً كبيراً في إقامة مذهب الفيلسوف . أما في الدور الثاني الذي تملته خصوصاً الأجزاء القديمة من ما بعد الطبيعة ، ثم « ما بعد الطبيعة » في اجزائه الرئيسية ، باستثناء الآثار الباقية - لميتافيزيقا أرسطو كما ستظهر في الطور الأخير - نقول . إننا نرى في هذا الطور أن النزعة العقلية قد بدأت تسود المذهب الأرسطالي ، إذ قد حاول أرسطو قدر المستطاع أن يخرج كل تفسير إيماني ينفي من حظيرة التفكير الميتافيزيقي ، كما أنه استبعد نهائياً كل تفسير أسطوري . ولكننا نجد في أواخر هذا الدور أن فكرة الله قد أخذت تتطور بتأثير الطبيعيات ، فإذا بنا تنتقل من فكرة الله إلى فكرة المحرك الأول ، حتى إذا ما وافي الطور الثالث ، انتقلنا من التوحيد المشاهد بوضوح - خصوصاً في الطور الأول من الدور الثاني - إلى الشرك المتمثل في الفصل الثامن من مقالة اللام في نظرية عقول الأفلاك ومحركات الكواكب . فكاننا نجد ، في تطور علم واحد ، أن أرسطو قد مثل هذه الصلة بين العلم والدين تمثيلاً دقيقاً

وهذا يشابه تماماً ما يشاهد في «فاوست» عند جيته . فالداستير الأولى من فاوست تمثل الطور الأول من الحضارة الأوروبية ، والجزء الأول من فاوست يمثل الطور الثاني ، حينما تبلغ الحضارة الأوروبية أوجها ، وفاوست الثاني يبشر بدور المدنية الذي ستقع فيه الحضارة الغربية . فالحال هنا تماماً كالحال بالنسبة إلى فاوست عند جيته ، لأننا نجد أرسطو قد تطور في وضعه للميتافيزيقا نفس التطور الذي عانته الصلة بين العلم والدين في الحضارة اليونانية . فبينما كانت النظرة الدينية تسود في الطور الأول ، وتحاول أن تفسر الأشياء على هذا

بإزاء وجود الموضوع - إن لم يكن الشك المطلق فيه - نفظة البدء

هذا فيما يتصل بالمسألين الأولين المتعلقين بالمنهج الأرسطائي العام وطبيعة التفكير . أما من ناحية المسألة الثالثة الخاصة بالأفكار التوجيهية الرئيسية ، فنستطيع أن نعد في القمة فكرة الميول والصورة . وهنا يجب أن نفسر مسألة بحسن التمييز فيها ، وإلا وقعنا في الخلط ، وهي مسألة المذهب الفلسفي فقد نفهم من المذهب الفلسفي أنه مجموعة أقوال متناوبة بين بعضها وبعض ، كتناسب أجزاء البناء من حيث أوضاع الحجارة به ، وقد نفهم من المذهب شيئاً آخر هو سيادة مبادئ أولية خصبة ، تحكم وتنشأ أجزاء المذهب المختلفة ، وتكون كالروح التي تسري في جميع أجزائه . فإذا فهمنا المذهب بالمعنى الأول ، لم نستطع أن نقول إن لأرسطو مذهباً ، لأن أرسطو لم يرتب أفكاره وأقواله على نحو ما ترتب أحجار البناء ، وعلى النحو المشاهد بصفة خاصة في المثالية الألمانية ، وخصوصاً عند هيجل وكنت . وإنما كان لأرسطو مذهب بالمعنى الثاني ، أي بمعنى أن هناك أفكاراً رئيسية موجهة هي التي استخدمها في كل ناحية من نواحي العلم التي طرقها . والفكرة الرئيسية عنده ، والتي تسري في جميع أجزاء مذهب ، هي فكرة الميول والصورة ، فهي الأصل في فكرة الجوهر ، وفكرة الجوهر هي الأساس في علم ما بعد الطبيعة ، ثم في علم الطبيعة . أما من ناحية ما بعد الطبيعة ، فالصورة المطلوب الوصول إليها هي ماهية الأشياء الحقيقية ، ثم الصورة النهائية لكل هذه الماهيات أو صورة الصور ، وهي الله . وإذا كان معنى الصورة هو الفكر ، لأن الصورة شيء روحي ، فإن حياة الصورة هي الفكر ، وحياة صورة الصور هي الفكر المطلق . إلا أن الفكر المطلق في هذه الحالة ليس فكراً خالياً يدور حول نفسه ، كما هي الحال مثلاً بالنسبة إلى فكرة « الأنا المطلق » عند فشنه ؛ وإنما يحاول أرسطو أن يكون أقرب إلى القوام والكيان ، فيضيف إلى هذا الفكر موضوعاً لا يستطيع أن يحلده

أما فكرة الصورة في علم الطبيعة فهي ما يسميه باسم الكمال *entelechia* ، والكلمة من حيث اشتقاقها في اليونانية تدل على الغاية ، إذ معناها بالتفصيل ما يكون حاصلًا على الغاية ، أي ما يكون حاصلًا على الصورة . فالصورة هي الكمال ، بمعنى أنها غاية الحركة ، وعلى هذا يجب أن يكون الموضوع النهائي للحركة هو الذي يتمثل فيه الكمال ، بمعنى حصوله على الصورة إلى أعلى درجة ؛ وفي هذه الحالة لن يكون

يجب ألا يُقال في تقدير قيمتها هنا ؛ ونقصد بالواقعية هنا النزعة التجريبية الحسية . وقد كان هذا الاختلاف في المنهج سبباً لتناقض وقع فيه أرسطو فيما يتصل بفكرة الجوهر الحقيقي أو الجوهر الأول ، إذن إن أرسطو قد وصل إلى القول بأن الصورة هي الأصل ، فكان عليه - في كل فلسفته - أن يجعل الصورة هي كل شيء في التفكير ، وحينئذ سينحل موضوع الفلسفة - أو واجبها - إلى تحليل للتصورات . ولكن أرسطو - تبعاً للمنهج التجريبي - قد قال أيضاً بالوجود العيني المتقوم إلى جانب الوجود الذهني ، فلم يشأ في هذه الحالة أن يكون صاحب فلسفة تصورية مطلقة ، على النحو الذي نراه في العصر الحديث ، عند هيجل مثلاً

ولعل العلة في هذا ، تلك الموضوعية الواضحة عند الروح اليونانية بوجه عام ؛ فالتعارض بين الذات والموضوع لم يكن موجوداً بهذه الحدة التي نراها في الحضارة الغربية ، وإنما كان هناك دائماً توفيق بين الباطن وبين الخارج ، مع اختلاف في فهم هذا التوفيق . فالموضوعية عند أفلاطون تختلف عن الموضوعية عند توكيديس المؤرخ ، وكلا النوعين يختلف عن الموضوعية عند أرسطو . فالموضوعية الأفلاطونية موضوعية فنية ، إن صح هذا التعبير ، فيها ينظر الإنسان إلى الموضوع الخارجي ، بعد أن يفترض ابتداء وجوده ، نظرة فنية جمالية باعتباره موضوعاً للتأمل العرفي ؛ أما الموضوعية عند توكيديس فهي موضوعية المؤرخ الذي ينظر إلى الأحداث التاريخية العظمى ، فلا يجد غير التسليم بإزائها . فإذا كانت موضوعية أفلاطون تثير الحماسة الفنية أو حالة الدهشة التي يوجد فيها الإنسان ، أو الحالة الوسطى بين الإيروس وبين الصوفيا ، فإن موضوعية توكيديس تضع الإنسان في حالة تسليم مطلق للفرد . أما الموضوعية الأرسطائية فقد خرجت عن كلا النوعين ، فهي لم تبلغ من ناحية ، درجة الحماسة الأفلاطونية ، كما أنها لم تنزل إلى مستوى التسليم المطلق والخضوع السليبي ، كما هي الحال عند توكيديس ، وإنما كانت صلة توازن تام بين الموضوع وبين الذات ، وعدم طغيان للواحد على الآخر ، والنظر في وضوح ونصاعة إلى الموضوع من جانب الذات . ولكن يفترض دائماً في كل أنواع هذه الموضوعية ، أيًا كان هذا النوع ، أننا ننظر إلى الموضوع باعتباره موجوداً لا سبيل إلى الشك فيه . وهذا من شأنه أن لا ينتهي بنا إلى المثالية الحقيقية ، لأن كل مثالية بمعنى الكلمة يجب أن تبدأ من الذات ، ويجب كذلك أن تنتهي إليها ، فيكون القول

L. Robin « Aristote. La vie et L'œuvre », Revue de Synthèse, Octobre 1932, pp. 65 - 92.

Walter Broecker Aristoteles. « Philosophische Abhandlungen », Band I. Frankfurt a. M., 1935.

في المنطق

G. Calogero: I Fondamenti della logica aristotelica. Firenze, 1927;

Fr. Solmsen. Entwicklung d. Arist. Logik u. Rhetorik, 1929

Kurt von Fritz: Der Ursprung der aristot. Kategorienlehre, in Archiv für Gesch. d. Philos., XL, 3, 1931, pp. 449 - 496

L. Keeler: « Aristotle on the problem of error » in Gregorianum, April - June, 1932, pp. 241 - 260.

Albrecht Becker: Die Aristot. Theorie der Möglichkeitsschlüsse. Eine Logisch - philologische Untersuchung der Kapitel 12 - 22 von Aristoteles Analytica Priora. Berlin, 1933.

J.L. Stocks: The Composition of Aristotle's Logical works, in the Classical Review, April 1933, pp. 115 - 142;

G. Graselli: « Osservazione sul. De Interpretatione », in Rivista di Filosofia, aprile 1933, pp. 110 - 120.

ما بعد الطبيعة

Schulze Zoeltel: Metaphysik und Erkenntnis bei Arist., 1926.

H. Burchard: Der Entelechiebegriff bei Arist. und Driesch. 1928;

A. Frohling: Die Begriffe Dynamis u. Energie bei Arist. und die modernen physikal. Begriffe der Kraft u. Energie. 1929.

R. Mugnier La théorie du premier moteur et L'évolution de la pensée aristot. Paris, 1930;

R. Jolivet: « Aristote et la notion de création ».

المحرك الحاصل على صورة الصور، باطناً في الأشياء، بل يجب أن يكون شيئاً يحيل الأشياء إلى أن تتحقق على أساسه، ومن هنا كان المحرك الأول عالياً، وكانت صلة الأشياء الأخرى بهذا المحرك صلة عشق

وفكرة الهوى والصورة هي في الآن نفسه فكرة القوة والفعل، وقد رأينا من قبل، طوال عرضنا لمذهب أرسطو، أن القوة والفعل هما دائماً المفتاح الذي يلجأ إليه من أجل تفسير كل شيء في أية ناحية من نواحي الفلسفة أو العلم فكانت الفكرة الموجهة أو الفكرة السائدة في المذهب الأرسطائي كله هي فكرة القوة والفعل، أو الهوى والصورة، والمعنى واحد

وأخيراً نستطيع أن نقول إنه إذا كان أرسطو قد نظر إلى الفلسفة نظرة عامة شاملة باعتبارها متضمنة لجميع فروع المعرفة الإنسانية - ولأنه لم يستطع مع ذلك أن يدخل فيها تلك العلوم التي استقلت في الواقع ولم يكن من سبيل إلى إنكار استقلالها، مثل الرياضة والفلك - فإنه قد استخدم علماً من العلوم الطبيعية الصرفة، وهو علم الطب، باعتباره علماً فلسفياً إلى جانب العلوم الحيوية

ومهما يكن من شيء، فإننا سنجد العصور التالية تتجه اتجاهات هي جزئيات لمذهب أرسطو، فبعضها - وهذا حدث في اللوقيون - يتجه اتجاهاً علمياً صرفاً، كما هي الحال خصوصاً عند تلميذه العظيم اسطراطون اللبساكي، ثم جاء العصر التالي مباشرة، فكاند يتقل المحور الرئيسي للفكر الأرسطي من أنثكا إلى الإسكندرية في عهد البطالسة - وهنا استطاعت العلوم بفضل انفصالها انفصلاً شبه تام عن الفلسفة أن تبلغ أعلى درجة بلغتها في العصور القديمة سواء في الجغرافية على يد إراتوستينيس، أو في الفيلولوجيا على يد كبار النحويين واللغويين والأثريين في الإسكندرية هذا فيما يتصل باللوقيون، أما من ناحية تطور الفكر اليوناني بعد أرسطو، فقد جرى تبعاً للمنطق الذي يجب أن يسير عليه تطور الفكر في دور المدنية

مراجع

ذكر أيرفك - بريشتر كل المراجع التي ظهرت سنة ١٩٢٥، ولذا لن نذكر هنا إلا ما ظهر بعد ذلك، ونبدأ بالمراجع العامة:

G.R.G. Mure: Aristotle London, 1932.

Harald Schilling: Das Ethos der Mesotes. Eine Studie zur nikomachischen Ethik des Arist. Tübingen 1930;

النفس

Paul Siwek: La psychophysique humaine d'après Arist. Paris, 1930;

Heinrich Cassirer: Aristoteles Schrift « von der Seele» und ihre Stellung innerhalb der Arist. Philos. Tübingen , 1932

السياسة

M Defourny Aristote Etude sur la «Politique», Paris, 1932.

الفن

U. Galli: « La Mimesi artistica secondo Arist.» in Studi di filos. clas., n. 5, IV (1926);

Hi Otto: Neue Beiträge zur arist. Begriffbestimmung der Tragödie, 1928;

Ernesto Bignomi: La Poetica di Aristotele et il concetto dell' arte presso gli antichi. Firenze, 1932.

أربعين (جان اسكوت)

Jean Scot Erigène (Joannes Scotus Eriugena)

أول فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية ، ولد ، كما يدل على ذلك لقبه: Erigene (من Ireland = Erin) في أيرلندة في الخامس عشرة سنة الأولى من القرن التاسع الميلادي ، وتوفي بعد سنة ٨٧٠ .

درس أولا في أيرلندة ، ثم ارتحل الى بلاد الغال (فرنسا) حيث صار معلما في مدرسة القصر الامبراطوري وفي سنة ٨٥١ اشترك في المجادلات التي أثارها آنذاك الراهب جونشالك حول القضاء والقدر وحرية الارادة الانسانية ، فآلف رسالة بعنوان : « في القدر » De Praedestinatione وفيها أبدى آراء جلبت عليه نعمة التشديد من رجال الدين

in Revue des sciences philos. et théol; Janvier et avril 1930, pp. 5 - 50 et 209 - 235.

E. V. Ivanka. « Die Behandlung der Metaphysik in Jaegers Aristotels », in Scholastik, 1932, I, pp. 1 - 29;

Josef Vogelbracher: Begriff u. Erkenntnis der Substanz bei Aristoteles. München , 1932;

W. - K. - C. Guthrie « The development of Arist's Theology ». The Class. Quarterly , Jul and oct 1933, pp. 126 - 171;

R. Mondolfo: « Il passaggio del finalismo al determinismo nella teoria petipatetica dell'eternità de mondo », in Rivista di filos. april, 1933 - . pp . 9 - 109;

R. Mondolfo: « Eternità e infinità del tempo in Arist. », in Giorn. Critico della filos. italiana gen 1933, pp. 30 - 43;

R. Mondolfo: « L'infinità della potenza divina in Arist. » in Ricerche Religiose, IX, 1933, 4.

D. Badareu L'individuel chez Arist. Paris, 1936.

A. Sandoz: « Le rôle de la cause finale dans l'explication chez Arist. », in. Revue de Philos., Mars - Avril, Mai - juin, 1937, pp. 104 - 122, 210 - 231.

طب

Maurice Manquat: Aristote naturaliste. Paris, 1932;

Aldo Mieli: « Aristote savant », in Archeion, avril - juin, 1932, pp. 169 - 182;

Michel Stephanides: « Arist. als Naturforscher », in Archiv für Gesch. d. Philos., SLI, 3, 1932, pp. 363 - 368.

الاخلاق

R. Walzer: Magna moralia und Arist. Ethik, 1929;

الأريوفاغي وقد وصلت منها رسالة « عرض للترتيب السماوي » *Expositiones super hierarchiam celestiam*

ولا نعرف شيئاً عن نشاط أريجين بعد سنة ٨٧٠ ولا نعرف متى توفي وقد انتشرت أسطورة تتعلق بنهاية تجعل منه شهيدا ، بل وقديسا !

مذهبه

(أ) العقل والنقل

ويرى أريجين أن اللاهوت والفلسفة متفقان، ذلك أن للنفس ثلاث قوى هي : (١) الحواس وتدرك الظواهر (٢) الذهن *ratio* ويدرك بوصفه علة - الأشياء دون أن يحيط بمهايته، (٣) العقل *Intellectus* - وهو النوس *νοῦς* عند اليونان، وينطلق من حيث وصل الذهن إلى الله بوصفه موضوع المعرفة المحض والرؤية العقلية وليس فقط بمشاهدة المحسوسات الخارجية تدرك النفس وجود الله، بل يكفيها أن تدخل في ذاتها وتتأمل فيها، هنالك ستجد الثالث الجوهرى للخير الإلهي. وهذا الطريق الباطن أفضل من الأول، وهو ثمرة ملكة أولى تسبق الذهن والحواس. وبعد أن تصعد النفس إلى هذه القمة تعود فتزول لتغني الذهن والحواس :

لكن هناك نصوصا يبدو منها أن اسكوت أريجين يجعل الأولوية للعقل على النقل، للفلسفة على اللاهوت، إذ يقول مثلا *Auctoritas siquidem ex vera ratione processit, ratio vero. (النقل يصدر عن العقل الحق، أما nunquam ex autoritate العقل فلا يصدر أبدا عن النقل .*

كيف إذن يقول باتفاق العقل والنقل؟ - بواسطة تأويل نصوص النقل على نحو يتفق مع ما يقرره العقل

(ب) الطبيعة

يسنعمل أريجين كلمة *natura* أو *φύσις* بمعنى عام يدل على كل ما هو موجود وما هو غير موجود والطبيعة تنقسم إلى أربعة أنواع

١ - الطبيعة الخالقة غير المخلوقة

٢ - الطبيعة المخلوقة الخالقة

٣ - الطبيعة المخلوقة غير الخالقة

٤ - الطبيعة غير المخلوقة وغير الخالقة

وخلال السنوات العشرين التالية أكتب على دراسة آباء الكنيسة والكتب المنسوبة إلى ديونسيوس الأريوفاغي، ومؤلفات مكسيموس متلقى الاعتراف وآباء الكنيسة الشرقية أوريجناس، إيفانيوس، باسليوس، جريجوريوس النوساوي، جريجوريوس النازيانزي، ويوحنا الذهبي الفم، وكلها باليونانية التي كان يتقنها أريجين، وقد وجد مؤلفاتهم في مكتبة مدرسة القصر تلك لأن البابا بولس الأول كان قد أهداها إلى ملك الغال بيبان القصر *Pepin le Bref*.

وكانت الكتب المنسوبة إلى ديونسيوس الأريوفاغي (وهو أحد تلاميذ القديس بولس حين كان في أثينا وكان أحد أعضاء محكمة أثينا المسماة الأريوفاغ ومن هنا جاءت نسبه) - وهي كتب منحولة تسري فيها الفلسفة الأفلاطونية المحدثه - قد نالت انتشارا واسعا في المشرق، ثم في المغرب المسيحي، وكانت أول محاولة لترجمتها إلى اللغة اللاتينية هي تلك التي قام بها هلدوان *Hilduin* لكنها كانت سيئة لهذا طلب شارل الأصلع، ملك فرنسا، من أريجين ترجمتها من جديد فتولى كبير هذا الامر أريجين، وأتمها وذلك ما بين سنة ٨٥١ إلى سنة ٨٦٢

وبعد أن فرغ من ترجمة الكتب المنسوبة إلى ديونسيوس الأريوفاغي ترجم كتاب « المشتركات » *De ambiguis* لمكسيموس متلقى الاعتراف، وذلك فيما بين سنة ٨٦٢ و ٨٦٤

كذلك ترجم نصوصا يونانية أخرى لاستعماله الخاص، اما كاملة أو قطعاً منها، مثال ذلك ترجمته لكتاب « صورة الانسان » تأليف جريجوريوس النوساوي وكتاب *ancoratus* لافانيوس وقد أورد منها في كتابه الرئيسي « في تقسيم الطبيعة »

وكل هذه الترجمات تمت من اللغة اليونانية إلى اللغة اللاتينية والكتاب المتكرر الرئيسي الذي ألفه أريجين هو « في تقسيم الطبيعة » *De divisione naturae* وقد أتمه حوالي سنة ٨٦٦ وهذا الكتاب المؤلف من خمس مقالات، مكتوب على شكل حوار بين الأستاذ والتلميذ وفيه عرض، بطريقة منظمة رغم شكل الحوار، العقائد الرئيسية في المسيحية وتعمق في تحليلها بروح أفلاطونية محدثة

وفي السنوات من ٨٦٥ حتى ٨٧٠ ألف أريجين رسائل مفردة معظمها يشرح المؤلفات المنسوبة إلى ديونسيوس

أي إدراك ماهيته. ولا يمكن تعريف الله إله سلباً، وذلك بأن ننفي عنه كل ما لا يليق به.

٢ - الطبيعة المخلوقة الخالقة

وعني بها المثل الأفلاطونية، خصوصاً كما فهمتها الأفلاطونية المحدثة تحت اسم «النوس»، وكما فهمها أوغسطين لصالح المسيحية، وكما تتجلى بوضوح في الكتب النسوبة إلى ديونيسيوس الأريوطاغي وأريجين مجذو حذو هذا الأخير خصوصاً

هذه المثل، أو العلل النموذجية كما يسميها اليونان *πρωτοτυπα* هي نماذج وصور وأشكال وماهيات مخلوقة قبل سائر الأشياء بواسطة وفي داخل العلة الأولى ووفقاً لما تخلق العلة الأولى الأشياء. والثالث يسبقها لكن من الناحية العقلية فقط. وكما تسبق العلة المعلول. بيد أنها في الحقيقة مساوقة في القدم «للكلمة»، وقد أودعها الله في «الكلمة» منذ الأزل. والروح القدس هي التي تربتها وتوزعها، وهي التي أخرجت منها الأجناس والأنواع والأفراد إلى غير نهاية.

٣ - الطبيعة المخلوقة غير الخالقة

كل الأشياء خلقت اذن في «الكلمة». كيف يتم الخلق اذن؟

ان الثالث الخالق، وان كان منطقياً يسبق العلل الأولى يقوم ويوجد في المخلوقات تبعاً لذلك فان العالم أزلّي، بحكم أزلية الثالث والعلل الأولى، المودعة في «الكلمة» ان الله هو بمثابة المنبع، والعلل الأولى هي بمثابة النهر، والمخلوقات هي الامواج التي يجري بها تيار النهر. وما في المنبع (الله) يجري، خلال العلل الأولى، إلى المخلوقات. وكل ما وجد انما وجد بفضل انتشار من الموجود الالهي. لم يكن قبل الله شيء، فظهر الله في ذاته، وخلق المخلوقات، فهي اذن أزلية في الله والله في خلقه المخلوقات يخلق ذاته في نفس الوقت، لأنه لا يصبح مرنياً وفقاً إلا بها. وحين يفزع التلميذ من هذه الأقوال التي يديها الأستاذ، يقول له هذا الأخير ان ادراك هذه الأمور ليس ميسراً لأن أوتي روحاً طاهرة من كل نجيل أرضي

وبين العالم المعقول، الذي يفتح في سماء الملائكة، وبين العالم المحسوس الذي ينزل الى أحط درجات الموجودات الخالية من العقل - يقوم الانسان - وهو يجمع بين المعقول والمحسوس. إن الانسان هو مركز الخلق، وخلاصة الكون،

والأولى هي الله، فهو خالق وغير مخلوق. والثانية هي العلل الأصلية، هي الصور التي بها يخلق الله ما يخلق، والثالثة هي المخلوقات، والرابعة هي الله بوصفه غاية الكل، الله الذي اليه تعود كل الأشياء التي سبق أن خلقها وأريجين يكرس المقالات الثلاث الأولى من كتابه «في تقسيم الطبيعة» للبحث في الأنواع الثلاثة الأولى من الطبيعة، بينما يكرس للنوع الرابع المقالتين الرابعة والخامسة، مع تداخل أحياناً فلننظر في هذه الطابع الأربع

١ - الطبيعة الخالقة غير المخلوقة: الله الخالق:

هناك طريقتان لمعرفة الله ووجوده، ميزهما الأريوطاغي المزعوم، ويسمى الأول *κατασκευη* والثاني *ἀποφατική*، الأول بوجب، والثاني يسلب، ولهذا انقسم اللاهوت الى نوعين لاهوت سالب، ولاهوت موجب

يقوم اللاهوت السالب على أساس أن الله يعلو على العالم، وأنه بعيد بعداً لا نهائياً، ولهذا فان مهمة هذا اللاهوت السالب أن يمنع من وصف الله بصفات المخلوقات، ويمنع العقل من أن يتصور الله غير لا نهائي، وذلك يحدث إذا اراد العقل أن يحدد الله داخل حد. ولهذا ينكر امكان أن يحد الله وينكر امكان التعبير عنه بالكلام الانساني

اما اللاهوت الايجابي فيعني بالبحث في الله من حيث هو علة، ولما كانت العلة تعبر عن نفسها فيها هي علة له، كان في وسع هذا اللاهوت أن يصف الله بأوصاف إيجابية

اللاهوت السالب يمنع من أن تؤخذ أوصاف الله الواردة في الكتب المقدسة بحروفها لكن هذين اللاهوتين يصحح كلاهما الآخر. فان قال اللاهوت الايجابي: الله حق، خير، عدل، حي، عالم، الخ - فان اللاهوت السالب يصحح هذه الأوصاف فيقول الله حق فوق كل حق، وخير فوق كل خير، وعدل فوق كل عدل الخ

كذلك نجد أن المقولات العشر الأرسطية لا تليق بالله، الا على سبيل المجاز فحسب ان الله لا يمكن التمييز عنه وإذا وصل العقل، في المرتبة الثالثة من قوى النفس كما حددناها من قبل، الى رؤية الله، فانه لا يراه في ماهيته، ولا يراه في ذاته، إذ لا يستطيع أي مخلوق كائناً من كان أن يرى الله في ذاته، حتى ولا الأبرار في أعلى عليين. كل ما هناك أن العقل إذا بلغ الدرجة العليا من المعرفة يفهم أن الله لا يمكن معرفته

يصبح الله هو الكل في الكل، وذلك حين لا يكون ثمَّ إلا الله
 erit enim Deus omnia in omnibus, quando nihil erit nisi
 solus Deus

وعودة المخلوقات الى الله كان ينبغي أن تتم بواسطة
 الإنسان، لكن الإنسان، بارتكابه للخطيئة، صار عاجزاً، عن
 أداء هذا الدور لهذا جاء المسيح وسيطاً بين الله والإنسان
 ليثلي القيام بهذه المهمة لقد اتخذ الله صورة الناسوت،
 ليعيد الانسانية والمخلقة كلها الى الالوهية والمسيح اتخذ صورة
 الناسوت لأن الانسان يجتري على الخليفة كلها وهو خلاصتها

وما يعود الى الله ليس هذا العالم الخاص للكون
 والفساد، فكل هذا سيني لكن جوهر الاشياء سيني،
 وجوهرها هو العلل الأولى، هو الصور وما الاجسام التي
 نراها الا ظلال لذلك الجوهر الموجود في العلل الأولى لقد
 بقيت الجواهر في العلل الأولى، والعلل الأولى بقيت في
 «الكلمة». والبعث انما سيكون هذه الجواهر، للعلل الأولى،
 وهي هي التي ستعود الى الله.

فان قيل اذن سيفنى الأفراد ولن يكون هناك فرديات
 متميزة؟ يجب اريجين بالنفي، مستخدماً التشبيهات لشرح
 هذا الحال فيقول ان الفرديات ستبقى برغم الوحدة، كما
 تبقى الاصوات الفردية في الكورس (جوقة الانشاد) وتبقى
 المصابيح الفردية في النور الشامل داخل كنيسة، الخ. إن الطبايع
 المختلفة يمكن ان تتحد دون ان تفتقر
 ومادا ادن عن الحياة الأخرى؟

يقول اريجين ان الشر سيمحي من الخليفة حين تعود الى
 الله لهذا لن يكون هناك عذاب مادي له مكان محدد هو
 الجحيم. بل العذاب عذاب الضمائر. اما الجنة فهي عودة كل
 الخليفة الى الله، والمقربون والأبرار والاخيار المصطفون
 سيكونون بالقرب من الله دون ان يتحولوا اليه - فهذا امتياز
 للمسيح وحده - أما الاشرار فيكونون بعيدين عن الله
 وعقابهم هو شعورهم بهذا البعد عن الله، والجحيم اذن هو
 بقاؤهم بعيدين بالفكر عن الله. أما الأوصاف المادية التي أوردتها
 آباء الكنيسة في وصفهم للجحيم فانها تشبيهات حسية لتقريب
 المعنى الى فهم عامة الناس وهم حسيون جسدانيون.

تقويم

بعد كثير من الباحثين في فلسفة المصور الوسطى أريجين

وهو الوسيط والمخلص للكون ونفسه صورة للثالوث
 والفارق الوحيد بينهما أن الثالوث الالهي غير مخلوق وأنه هو الله
 بفضل شرف ماهيته بينما ثالث النفس الانسانية مخلوق خلقه
 من هو صورة له، وليس الهياً الا بسبب من فيض الجود الالهي
 عليه وسائر الفروق انما نجمت عن الخطيئة الأولى والجسم
 الانساني انما اتخذته النفس الانسانية بعد ارتكابها للخطيئة كاداة
 لها أما قبل الخطيئة فقد كان جسم الانسان روحانيا خالداً،
 وسيصير هكذا بعد البعث وكل ما يبقى ثابتاً في الجسم ينتهي
 الى حالته الأولى قبل الخطيئة، وكل ما يتغير منه انما هو ما أضيف
 عليه بعد ارتكابها. ويميز أريجين بين جسمين: جسم روحياني،
 وجسم هيولاني هو المؤلف من العناصر الأربعة وعليه يجري
 التغير بأنواعه من استحالة ونمو ونقصان وهذا الجسم
 الروحاني يشترك بين جميع الناس وهو واحد فيهم جميعاً، أولي،
 كلي، باطن ويتج عن هذا أنه لم يكن قبل الخطيئة توالد بين
 الناس كما لا يوجد توالد بين الملائكة كذلك لم يوجد تمايز بين
 الذكر والأنثى

والسبب في الخطيئة هو اساءة استخدام الانسان
 لحرية وهذه الحرية لن يفقدها الانسان بعد الخطيئة، ولم
 يوجد بين الخلق وبين الخطيئة فترة زمنية، بل عقلية فقط
 فمنذ أن خلق الله العالم خطيء الانسان وما نسميه فترة
 البراءة، او الجنة، لم توجد أبداً، ولو كانت وجدت لما تحمل
 عنها الانسان وقد ذاقها وما الجنة إلا الطبيعة الانسانية هي
 نفسها ان الانسان، بدلا من أن يتوجه الى الله، توجه الى
 ذاته، وتلك هي الخطيئة، فهي خطيئة كبرياء أما السبب في
 اساءة استعمال الانسان لحرية فهو أمر يعلن اريجين أنه يجمله
 ذلك أن الشر عدم، والعدم لا شيء، فسبب اساءة استعمال
 الانسان لحرية هو لا شيء، اي الخلو من الإرادة

٤ (الطبيعة غير المخلوقة وغير الخالقة، أو الله بوصفه
 غاية الكل

وجميع الموجودات ستعود الى حضن خالقها. إن البداية
 والنهاية أو المبدأ والمعاد وجهان لشيء واحد والمبدأ والمعاد
 بالنسبة الى الانسان هما الله، منه بدأ واليه يعود

ومراحل هذه العودة هي

- ١ - ينحل الجسم الانساني المادي ٢ - ثم يبعث ٣ - ثم
 يتجلى مع جسم روحياني ٤ - ثم يعود الانسان الى العلل الأولى
 ٥ - ثم تتحرك الطبيعة الانسانية والعلل الأولى في الله وهنالك

Gewährsmänner in seinen werke de divisme naturae libri V. Leipzig, 1902.

- A. Brilliantoff

نائر اللاهوت الشرقي في اللاهوت الغربي كما يتجلى في مؤلفات جان اسكوت اريجين - بطرسبرج، سنة ١٨٩٨ (بالروسية).

- P. Mazzarella: Il pensiero di G. S. Erigena. Padova, 1937.

- T. Gregory: G. S. Erigena. Tre Studi. Firenze, 1963.

- G. Bonafede: Scot Erigena. Palermo, 1969.

« مفكرا حراً جدا » ينبغي وضع اسمه في أول ثبت شهداء الفلسفة ، على حد تعبير هورويو (B. Hauréau : Histoire de la philosophie scolastique T.I.P. 153-4. Paris 1872 ويستندون في ذلك الى النصوص التي يؤكد فيها اريجين سيادة العقل على النقل ، وضرورة تأويل النقل لصالح ما يقضي به العقل والواقع أن اريجين ، لو قورن بسائر فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية ، لوجدناه ينفرد بآراء جريئة لا نكاد نجد لها نظيراً حتى لدى المفكرين الكبار في القرنين الثالث عشر والرابع عشر. ويمكن مقارنته بآين رشد من ناحية ، وبآين عربي من ناحية أخرى الأولى في حرية الفكر ، والثاني في آرائه الحلولية والانحدادية

نشرات مؤلفاته

النشرة المسورة لمؤلفات اريجين هي الموجودة في المجلد رقم ١٢٢ من كتب الآباء اللاتينيين Patr. Latina نشر ميني Migne وتحتوي على

- 1) De praedestinatione
- 2) Versio Operum Sancti Dionysii Areopagitae;
- 3) Versio ambiguum Sancti Maximi;
- 4) De divisione naturae
- 5) Expositiones super jerarchiam celestiam, sancti Dionysii;
- 6) Commentarium in Evangelium secundum Joannem
- 7) Homilia in prologum sancti Evangelii secundum Joannem
- 8) Carmina.

وقد نشرت هذه المؤلفات مفردة قبل ذلك نشرات مختلفة منذ القرن الخامس عشر ومن ذلك نشرة اكسورد سنة ١٦٨٤ لكتاب Dedivisione naturae وقد اعيد طبعها في فرنكفورت بالأوفست سنة ١٩٦٤

مراجع

- Saint- René Taillandier: Scot Erigène Strasbourg, 1843.

- J. Dräcke: Johannes Scotus Erigena und sein en

اسينوزا

فيلسوف هولندي الموطن ، يهودي الديانة

ولد في أمستردام في ٢٤ نوفمبر سنة ١٦٣٢ ، وتوفي في أمستردام في ٢١ فبراير سنة ١٦٧٧ وهو في الخامسة والأربعين من عمره

وقد ولد من أسرة يهودية هاجرت الى هولندا من اسبانيا فراراً مما كان اليهود يلغونه في اسبانيا من اضطهاد شديد. وحصل على تربية جيدة واسعة، وفي كنيسة اليهود في أمستردام درس « التلمود » - وهو مجموعة تفسيرات وشروح وأخبار وأحكام وضعها حكماء اليهود وفقهائهم، ويتضمن أحوال اليهود وصلواتهم وآراءهم وعاداتهم وتواريخهم وقصصهم ، ويزيد على عشرين مجلداً ، وينقسم الى قسمين « المشنا » و « الجمارا » ، ويوجد تلمودان تلمود أورشليمي ، وقد انجز في طبرية ، وتلمود بابل ، انجز في بغداد - و « المشنا » هو النص الذي ينبغي أن يحفظ عن ظهر قلب ، و « الجمارا » هي الحاشية وغالباً ما تتضمن الاحكام النهائية كذلك درس اسينوزا في الكنيسة بعض مؤلفات موسى بن ميمون ، وبعض علماء اللاهوت اليهودي في العصور الوسطى كذلك اطلع على « القبالة » وهي كتب صوفية وسحرية يهودية. وتعلم اللغة اللاتينية على فرانسيس فون دن انده Francis Von Den Ende وكان طبيباً متضلعا في العلوم الطبيعية لكن معرفته باليونانية كانت ضئيلة كذلك كان يتقن الأسبانية والبرتغالية والعبرية ويلم بالفرنسية والاطالية ، ولقون انده الفضل أيضا في توجيهه

العقل *De emendatione intellectus* دون أن يتمها ومستظل حتى وفاته غير تامة.

ومن أحاديثه مع أصحابه أولئك انبثق كتابه «رسالة صغيرة عن الله والانسان وسلامة روحه» ، وقد ظلت طي النسيان حتى اكتشفت في العقد السادس من القرن الماضي ونشرت في سنة ١٨٩٢ ويقال ان النص الأصلي الذي كتبه اسبينوزا كان باللاتينية وحرره قبل سنة ١٦٦٠ ، لكن لم تبق الا ترجمته هذه الى الهولندية

وفي ذلك الوقت ايضا - أي حوالي سنة ١٦٦٣ ، بدأ في كتابة مؤلفه الرئيسي «الأخلاق».

وفي سنة ١٦٦٣ نشر كتابه «مبادئ فلسفة ديكارت» ، وكتابه «أفكار ميتافيزيقية» وفي نفس السنة استقر بالقرب من مدينة دن هاغ (لاهاي) وقرري فت *De Witt* أن يصرف له معاشا (تقاعدًا) مقداره مائتا فلورين وطارت شهرة اسبينوزا في أنحاء أوروبا ، فأثمه المعجبون من مختلف نواحيها

وفي سنة ١٦٧٠ نشر كتابه «رسالة لاهوتية فلسفية» وقد قوبلت بهجوم عنيف ، خصوصا من جانب رعاة الكنيسة البروتستنتية فاضطر الى مغادرة مقامه في ضواحي دن هاغ والاقامة في غرفة بمدينة دن هاغ نفسها ، عند الرسام فان در اسبك *Van der Spick*

وفي ٢٠ أغسطس سنة ١٦٧٢ هاجمت الفوغاء بان دي فت وأخاه السجين كورنولوس الذي كان يان قد ذهب لزيارته في سجنه ، فمزقتها الفوغاء اربا اربا فكان ذلك كارثة عظمى على اسبينوزا إذ فقد حاميها ، فانطلق أعداؤه بعنف بالغ ضده

وفي سنة ١٦٧٦ زاره الفيلسوف ليبس ، واطلع عنده على كتاب «الأخلاق».

وعانى اسبينوزا من ويلات المرض شهورا طويلة ، حتى توفي في ٢١ فبراير ١٦٧٧

وفي نوفمبر سنة ١٦٧٧ نشرت مؤلفاته بعد وفاته بعنوان *Opera Posthuma* وتشتمل على

١ - «الأخلاق»

٢ - «رسالة سياسية» (ناقصة)

٣ - «رسالة في اصلاح العقل» (ناقصة)

إلى قراءة مؤلفات جوردانوبرونو ، وديكارت ، ولما كانت أوامر الشريعة الرّبينة تفرض على كل يهودي أن يحترف حرفه يدوية ماء ، على الرغم من مؤهلاته واتجاهاته الأخرى ، فإن اسبينوزا احترف مهنة صقل العدسات البصرية ، ومنها سيكسب قوته ومعاشه.

وفي أبريل سنة ١٦٤٧ شاهد اسبينوزا جلد أوريل داكوستا *Uriel da Costa* علنا بناء على حكم صادر عن الكنيسة اليهودية في أمستردام (وقد انتحر فيها بعد)

ويقال أن اسبينوزا أعد نفسه ليكون زينا على أنه كان يشغل في تجارة والده وكان أبوه مستورا للبضائع ، ويتردد على النصراري الليبرالين وكانت هولنده في ذلك الوقت مسرحا للاضطرابات بين أنصار بيت أورانج وبين النبلاء والطبقة الوسطى الثرية التي كانت تنزع نزعة جمهورية وعلى رأسهم يان دي فت *Jan de Witt* (١٦٢٥ - ١٦٧٢) الذي صار *Grand Pensionnaire* في هولنده سنة ١٦٥٣ وكان معجبا باسبينوزا

وبدأت مظاهر التمرد ضد العقيدة اليهودية المترمة تتجلى عند اسبينوزا لما بلغ الثالثة والعشرين من عمره فحاول بعض رجال الطائفة اليهودية استمالته تحت اغراء المال ، هرفض الرضوخ ، فحاول أحدهم قتله ولكن اخفقت هذه المحاولة ، وعلى كل حال ، فقد اتهمته الكنيسة اليهودية في أمستردام بالالحاد ، وأصدرت في ٢٧ يوليو سنة ١٦٥٦ قرارا بطرده من حظيرة الكنيسة اليهودية ، فقاطعت الطائفة اليهودية وأصدقلوه اليهود وأسرته أيضا وتلقى اسبينوزا نبا إبعاده عن الكنيسة اليهودية هذا بهدوء ، قائلا انه كان يتوقع ذلك ، وغير اسمه اليهودي «باروخ» الى مرادفه اللاتيني *Benedictus* (= مبروك ، مبارك) وكانت له علاقات مع فرقة متهمه في عقيدتها تسمى «اللواة» *Remonstrant sect* لكنها كانت متسامحا معها ، وكان اسبينوزا ذا علاقة ببعض افرادها واستمر على هذه العلاقة بعد صدور قرار إبعاده ، وسكن بين ظهرانيها وكان يعيش من صقل العدسات البصرية. وظل على هذه الحال مغمورا منسيا طوال أربع سنوات (سنة ١٦٥٦ - ١٦٦٠) ، بعدها انتقل الى صاحبة من ضواحي مدينة ليدن *Leiden* فتجمعت من حوله دائرة ضيقة من المتفلسفين وعاش من مهته تلك صقل العدسات ، خصوصا عدسات التليسكوب

وفي سنة ١٦٦١ شرع في تأليف رسالة «في اصلاح

نالهبال عليها ، وحيث تأتي القضية مستتعة من القضية السابقة عليها استنباطا محكما دقيقا ، تماما كما في كتاب « عناصر الهندسة » لاقليدس وحتى التعبيرات المستخدمة في الهندسة مثل O. E. D (وهو المطلوب) واللوازم Corollaires والبدييات axiomes استخدمها اسينوزا في عرضه لهذه الفلسفة هذا ذلك أنه رأى أن هذه الطريقة في العرض هي الطريقة المثلى المعصومة عن الخطأ ذلك أنه كان يعتقد وأن نظام الأفكار وارتباطها هو نفس نظام الأشياء وارتباطها (« الأخلاق » ج ٢ قضية ٧) كما يرى أن « معرفة المعلول تتوقف على معرفة العلة » (الموضع نفسه) .

ومن هنا رأى اسينوزا أن الترتيب السليم للتفكير الفلسفي يتطلب أن تبدأ بما هو أسبق انطولوجيا ومنطقيا ، أي بالماهية الالهية أو الطبيعية ، ثم نستنتج استنباطا ما تؤدي اليه تلك الماهية الالهية أو الطبيعية . وهذا يختلف اسينوزا اختلافا كبيرا عن الاسكلايين وعن ديكارت . فديكارت ، مثلاً يبدأ من الكوجيتو (أنا أفكر ، فانا اذن موجود) ، ولا يبدأ من الله

يبدأ اسينوزا اذن من الله أو الطبيعة Deus sive Natura ، وهو يعدها شيئا واحدا ، مما سيؤدي الى سوء فهم فلسفته لدى البعض بمن أرواها في فلسفة اسينوزا الى ماديتهم الخاصة بهم (انظر كتاب : « اسينوزا في الاتحاد السوفيتي ») .

٢ - الجوهر

ويبدأ اسينوزا بحثه في الله ، في مستهل كتاب « الأخلاق » ، بالتعريفات الأساسية لفهم عرضه وأولها تعريف الجوهر Substance ، فيقول « الجوهر هو ما هو في ذاته ويدرك بذاته واعني بذلك أن تصوره لا يتوقف على تصور شيء آخر يتكون منه بالضرورة » (« الأخلاق » الجزء الأول ، التعريف ٣)

لكن ما لا يدرك إلا بذاته لا يمكن أن تكون علته من خارجه . ومن هنا يستنتج اسينوزا أن الجوهر « هو علة ذاته » انه مستقل تماما بذاته ، لا علة له من خارجه . وهذا يتضمن بدوره أن ماهيته تستلزم وجوده يقول اسينوزا « أنا أفهم من كونه علة ذاته أن ماهيته تستلزم وجوده ، وأن طبيعته لا يمكن أن تصور الا موجودة » (« الأخلاق » ج ١ تعريف ١) .

٤ - رسائل وردود عليها ، ولم ينشر من رسائله هذه الردود عليها إلا القليل ، حرصا على عدم الاصرار بمن لا يزالون أحياء من مراسليه

٥ - « مختصر نحو اللغة العبرية » (ناقص)

أ - فلسفته

روافد فلسفة اسينوزا عديدة : منها روافد يهودية نابغة من الثقافة اليهودية والفلاسفة اليهود في العصور الوسطى ، وخصوصا موسى بن ميمون وابن جبرول ، وهؤلاء بدورهم قد تأثروا بالفلاسفة الاسلاميين الذين جمعوا في تصوراتهم للخلق والكون والله بين الاسلام والافلاطونية المحدثة والفلسفة المشائية .

ومن هذه الروافد أيضا فلسفة ديكارت ، وقد اطلع عليها اسينوزا اطلاعا دقيقا عميقا وألف فيها كتابا بعنوان « مبادئ فلسفة ديكارت » نشر كما قلنا سنة ١٦٦٣ لكن اسينوزا لم يأخذ بأراء ديكارت الفلسفية

وفلسفة اسينوزا تبدأ من الله ثم تنزل منه الى سائر الموجودات ، بعكس المؤلف عند سائر الفلاسفة وهذا ما أخذه عليهم اسينوزا فقال : انهم « لم يتبعوا الترتيب المطلوب من اجل التفلسف . لقد اعتقدوا أن الطبيعة الالهية تعرف في آخر الأمر ، وأن الأمور المحسوسة تأتي في أول الأمر - مع أنه كان ينبغي عليهم أن يبدأوا بتأمل الطبيعة الالهية قبل غيرها لأنها هي الأولى سواء من وجهة نظر المعرفة ومن حيث الطبيعة - ثم انهم لما عنوا بهذه الطبيعة الالهية كان من المستحيل عليهم أن يفكروا في الاوهام الاولى التي أقاموا عليها معرفة الأمور الطبيعية لأنها كانت بغير فائدة لمعرفة الطبيعة الالهية » (« الأخلاق » ف ٢) ولهذا نجد اسينوزا يبدأ كتابه في « الأخلاق » - وهو جماع فلسفته كلها - بالله

وستتناول فيما يلي اجزاء فلسفة اسينوزا وفقاً لهذا الترتيب الذي دعا اليه :

١ - الله

لكن علينا أن نشير أولا الى طريقة اسينوزا في عرض أفكاره في كتاب « الأخلاق » ذلك أنه اتبع « الطريقة الهندسية » more geometrico ، أي المستخدمة في كتب الهندسة وهي أن يبدأ بالتعريف ، ثم يذكر النظرية ، ثم يتلوها

في الله بوصفه جوهرًا لا متناهياً ذا صفات هية الى النظر في أحوال الله فان العقل يتنقل من الطبيعة الطابعة Natura naturans الى الطبيعة المطبوعة natura naturata ، أي من الله في ذاته الى الخلق ، مع عدم التمييز بين الله والخلق

والطبيعة الطابعة هي الجوهر ، أعني صفاته اللاتناهية ، ومن بين هذه الصفات الفكر والامتداد . أما الطبيعة المطبوعة فتشمل كل الأحوال ابتداء من تلك التي تستنبط مباشرة من الصفات (الذهن اللاتناهي ، الحركة والسكون) حتى تلك الأكثر تحديداً مثل حبة الرمل

ومن هذا يتبين أن اسينوزا ينعت الله بأنه امتداد وفكر معا ، انه نظام ممتد مكاني من الموضوعات الفيزيائية بقدر ما هو نظام لا مادي ولا متمد من الفكر وبعبارة أوجز الله مادة وعقل معا . ولهذا فان كل تعبير عن طبيعته لا بد ان يكون له مظهران ، بحيث لا يحدث حادث في الكون دون أن يكون له مضايغ عقلي وهذا ان المتضايغان ليس أحدهما علة للآخر كما أن الجانب المقعر من قوس ليس هو علة الجانب المحذب منه لكن كما ان المقعر والمحذب يصحب كلاهما الآخر دائماً ، كذلك الفكر والامتداد يصحب كلاهما الآخر ويتضمنه

هكذا نجد عند اسينوزا توازياً عقلياً - فيزيائياً موجوداً في كل الكون

« والله ، أو الجوهر ، له صفات لا متناهية ، كل واحدة منها تعبر عن ماهية لا متناهية » .

ب- فعل الله :

« ومن ضرورة الطبيعة الالهية ينتج بالضرورة عدد لا متناه من الأشياء بطرق لا نهائية ، أعني كل الأشياء التي تدخل في نطاق العقل اللاتناهي . وجود الله لا يحده شيء سوى قانون عدم التناقض والإمكان المنطقي . فالله هو اذن علة كل الأشياء

لكن الأشياء لا تصدر عن الله كما لو كانت تصدر عن خالق موجود في الخارج سابق عليها . كما أنها لا توجد بأمر من ارادته ، او لتحقيق غرض خاص به . لأن اسناد غرض الى الله هو بمثابة اسناد أغراضنا نحن اليه ، كما ان هذا يتناقض مع كماله لأنه يمثل الله وكأنه يسعى الى تحقيق غرض وسد حاجة يحتاج إليها . فنحن نقول مثلاً ان الله خير ، ونقصد بذلك أنه

ولو كان الجوهر متناهياً ، لكان محدوداً بجوهر آخر من نفس الطبيعة أي له نفس الصفات ، لكن لا يمكن وجود جوهرين أو أكثر لهما (أولها) نفس الصفة ، لأنه لو وجد اثنان أو أكثر لكان من الضروري تمييز الواحد عن الآخر (أو تميزها بعضها من بعض) ، أي لا بد أن تكون لكل منها (منها) صفة متميزة

ويعرف اسينوزا الصفة attribut بما يلي

« أسى صفة، ما يدركه العقل على أنه يكون ماهية الجوهر » (« الأخلاق » ج ١ تعريف ٤)

وبمقتضى هذا التعريف فانه لو كان الجوهر من نفس الصفات ، لكانت لهما نفس الماهية ، وحينئذ لن يحق لنا أن نتحدث عن جوهرين اثنين . لأننا لن نستطيع التمييز بينهما . فإذا لم يكن من الممكن وجود جوهرين لهما نفس الصفات ، فان الجوهر لا يمكن أن يكون محدوداً أو متناهياً اذن الجوهر لا متناه

والجوهر اللاتناهي لا بد أن تكون له صفات لا متناهية ذلك لأنه « كلما كان الشيء أكبر نصيباً من الحقيقة والوجود ، كان أكبر نصيباً من الصفات » (« الأخلاق » ج ١ ، القضية ٩) ولهذا فان الموجود اللاتناهي لا بد أن يتصف بما لا نهاية له من الصفات . وهذا الجوهر اللاتناهي ذو الصفات اللاتناهية هو الله يقول اسينوزا « أنا أفهم من الله أنه موجود لا متناه مطلقاً أعني أنه جوهر ذو صفات لا متناهية ، كل واحدة منها تعبر عن ناحية لا متناهية أزلية أبدية » (« الأخلاق » ج ١ ، تعريف ٦)

وهذا الجوهر اللاتناهي الالهي ، لا يقبل القسمة ، وهو واحد أحد ، أزلي أبدي والوجود والماهية في الله أمر واحد

وفي عملية الاستنباط هذه لا يتنقل اسينوزا مباشرة من الجوهر اللاتناهي إلى الجواهر المتناهية ، بل يتوسط بينهما الأحوال اللاتناهية الأزلية الأبدية ، المباشرة وغير المباشرة ، وهي أسبق منطقياً من الأحوال المتناهية

وقبل ذلك ينبغي أن نورد أن اسينوزا يقرر أننا ندرك من بين الصفات الالهية صفتين هما الفكر والامتداد . أما سائر الصفات الالهية فلا نستطيع ان نقول عنها شيئاً لأننا لا نستطيع ان نعرفها . - كذلك ينبغي أن يلاحظ أننا نحن ننقل من النظر

للحرية وفي هذا يقول اسينوزا « ان الاشياء ما كان يمكن أن يوجدنا الله على نحو أو نظام مختلف عن ذلك الذي أوجدها عليه ». ودوافعنا تتولد بالضرورة عن شروط سابقة، وإرادتنا تنتج بالضرورة عن دوافعنا كما تنتج المعلولات الفيزيائية عن العلل الفيزيائية. ومعنى هذا أن اسينوزا ينكر حرية الأفعال الإنسانية، أي أن لا تكون نواتج لدوافع سابقة.

٣ - الطبيعة المطبوعة :

قلنا إذن ان الله والطبيعة شيء واحد أو وجهان لشيء واحد: فالله هو الطبيعة الطابعة، والكون هو الطبيعة المطبوعة.

والله يتجلى في الانسان على أساسين أو نظامين متضايين (أي مترابطين على التبادل) أحدهما نظام الأحداث الفيزيائية المترابطة فيما بينها، والثاني نظام الأفكار المترابطة فيما بينها. وهذان النظامان يجب أن يكونا متوافقين، لأنها طريقتان يعبران عن طبيعة واحدة. ولهذا فإن كل تغير لتلك الطبيعة يسجل كاملاً في الصفتين اللتين هما في متناول ادراكنا أعني الامتداد، والفكر. ولهذا يقول اسينوزا، « ان نظام الأفكار وترابطها هو بعينه نظام الأشياء وترابطها ».

ولم يحدد اسينوزا ماذا يعنيه هذه الأفكار، خصوصاً وهو يقرر أن ثم « أفكاراً » للأشياء الجسادية والحية على السواء

٤ - الانسان

لما كان الانسان أحد تغيرات الجوهر الالهي، فإنه لا بد يشارك ليس فقط في صفتي الامتداد والفكر، بل وأيضاً في ما لا نهاية له من صفات الجوهر. وما عقولنا وأحاساسنا الا شذرتين من وجودنا الهائل. وهما ليسا مظاهر سطحية، لأنها تلتصق بمركزه، فنحن نحيا ونتحرك ونوجد إذن في عوالم أخرى لا حصر لها بالإضافة. الى عالمنا نحن، وكل فعل من أفعالنا وكل فكرة من أفكارنا تسجل - امتداداً ووعياً - تغييراً يحدث في نفس الوقت خلال العدد اللانهائي من الأشكال الأخرى لوجودنا

وه الفكرة « المتضايعة مع الجسم الانساني هي العقل وليس بين العقل والجسم تفاعل متبادل، بل ثم توازن تام فيما بينهما: فلا يحدث شيء في العقل دون أن يسجل في الجسم، ولا يحدث شيء في الجسم دون أن يسجل في العقل. وما يحدث في الجسم من تغيرات هو نتيجة أسباب فيزيائية محضة، والتغيرات في العقل تتم بواسطة تغيرات عقلية محضة

و « الفكرة » المتضايعة مع البدن الانساني تتميز عن سائر

يجب ما نحسب. ونقول إن ثم نظاماً إلهياً، ونقصد بذلك أن الله خلق الأشياء على نحو يجعل من المسور على الانسان تذكرها وتصورها. فكأننا نحن نريد أن نفرض على الطبيعة أهواءنا وأذواقنا ولكن التجربة والشواهد تدلنا على أن أمور العالم تجري دون أن تحسب حساب أهوائنا وأذواقنا وأغراضنا. ولهذا فإن « كمال الأشياء يجب أن ينظر اليه فقط من حيث طبيعتها وقوتها »، لا من حيث توافقها أو عدم ملاءمتها لميولنا ومصالحنا

ج - استبعاد الغائية في التفسير العلمي.

ومن هنا نجد اسينوزا يحمل على التفسير الغائي للحوادث والموجودات حلة عنيفة، لأنه يرى فيه فراراً من النظر العلمي الصحيح ومن الأسباب الطبيعية الحقيقية، ولجوء الى « مشيئة الله، أي الى المجهول. فمثلاً يستخلص الناس من تركيب بنية الانسان وأعضائه أنها لم تشكل آلياً (ميكانيكياً)، بل بتدبير إلهي بحيث لا يضر أحد الأعضاء عضواً آخر، لكن هذا التفسير منهم سببه الجهل بأسباب هذا الجهاز الغني العظيم، الذي هو جسم الانسان. واسينوزا كان ينظر الى الجسم، كما فعل ديكارت، على أنه آلة محكمة الصنع

٢ - العلاقة بين الله والكون

لكن اذا لم يكن الله هو العلة الفاعلية ولا العلة الغائية للكون، فكيف وجد الكون إذن؟ يجب اسينوزا قائلًا ان وجود الكون ضرورة منطقية - فوجود الكون وطبيعته ناتجان عن طبيعة الله، كما ان وجود الدائرة وتساوي أنصاف أقطارها ناتجان عن طبيعة الدائرة

فإذا بحثنا في سبب أي حادث فيزيائي أو عقلي، فنجد أن السبب في حدوثه مزدوج فالسبب المباشر موجود في حادث سابق أو مصاحب مقترن به ولكن السبب في أن الأحداث الجزئية لها ما لها من أسباب ومعلولات، وليس غيرها، يقوم في طبيعة الكون، الذي تؤلف الأسباب والمسببات جزءاً منه ان بناء الواقع هو من شأنه أن تكون الأسباب والمسببات على هذا النحو، وليس على نحو آخر

ولهذا يجب لا محالة أن يكون السابق على هذا الحادث سبباً معيّنًا، وأن ينتج عنه نتائج معين، وليس غيره.

وفي مثل هذا النظام المتسلسل المحكم للكون لا مجال

المشوشة وليس علينا أن نقارن بموضوعها لنعرف ذلك وما دام نظام الأفكار وارتباطها هنا نفس نظام الأشياء وارتباطها، فاننا نستطيع أن نكون متأكدين ان الفكرة الواضحة تماماً والمتميزة في ذاتها هي متضافدة في عقولنا مع ما بناظرها بين الاحداث فقط في صفة الامتداد ، وبأنها تتضافد تماماً مع هذا الحادث. ومثل هذه الفكرة تشغل مكانها المناسب في سلسلة النظام الضروري للأفكار الذي يكون حقيقة نظام الكون

وعلينا أن نتوقع من العقل أن يميز أفكاره بوضوح بعضها من بعض وأن يربط كل فكرة بمناظرها في العالم الفيزيائي ، وأن يضمها في مكانها الذي يناسبها في صفة الفكر . ولهذا فان مصدر الخطأ ليس هو العقل وإنما مصدره تدخل من خارج في العملية الطبيعية العادية للعقل

ما هو إذن مصدر هذا التدخل ؟ لقد أجاب ديكارت بأنه الارادة ، لكن اسينوزا يرفض ذلك ، لأنه يرى أن الارادة والفهم ليسا ملكيتين مستقلتين الواحدة عن الأخرى ، ذلك لأن اعتماد فكرة في الذهن معناه قبولها

وإنما مصدر الخطأ هو أن تجربتنا الحسية - أو كما يسميها اسينوزا: حيالنا - تسجل طبيعة جسمنا كما تتغير بواسطة البيئة المحيطة ، وطبيعة سائر الأجسام بحسب ما تتغير طبيعتنا نحن ومن هنا فاننا لا نستطيع أن نأتي بصورة شاملة ومطابقة لجهازها العضوي كما هو بمنزلة عن التغيرات الناجمة عن الأجسام الخارجية ، أو صورة الأجسام الخارجية بمنزلة عن تأثيراتها فينا . ولهذا السبب فإن الصور الحسية ، أيًا كانت المهيكلت الباعثة لها ، تخفق ليس فقط في التصوير الواضح التميز للعوامل الفاعلة في الجهاز العضوي الانساني ، بل وأيضاً تخفق في التعبير عن الطابع الشاملة لهذه العوامل

واسينوزا في رسالته «في اصلاح العقل» يميز أربعة مستويات للادراك أدناها هو الادراك «بالسماح» ويشرح هذا بالمثل التالي «أنا اعرف بالسماح يوم ميلادي ، وأن شخصين معلومين كانا أبوي ، وما شابه ذلك من أمور لم ينظر بيالي أي شك فيها» ذلك أنني لا اعرف بالتجربة أنني ولدت في يوم كذا ، من أبوين هما فلان وفلانة ، وإنما عرفت هذا كله بالسماح

والمستوى الثاني الأعلى منه : هو المعرفة (أو الادراك ، على حد تسميته) الناجمة عن التجربة الغامضة ، يقول «بالتجربة الغامضة أعرف أنني ساموت ذات يوم ، وأنا لؤكد

الأفكار بانها ليس فقط تعكس التغيرات في سائر الأحداث ، بل وأيضاً تعكس نفسها ، أي تتأمل نفسها ، انها ليست فقط «فكرة جسم» ، بل هي أيضاً «فكرة فكرة جسم» ، أو «فكرة العقل» وبعبارة أخرى انها واعية بنفسها

ان الانسان ليس جوهرًا ، لأنه ليس علة ذاته ، والجوهر - كما قلنا - هو ما هو علة ذاته . ومن هنا يرفض اسينوزا نظرية ديكارت القائلة بأن النفس جوهر

وجانبنا الإنسان هما الفكر والجسم . يقول اسينوزا : «الانسان يفكر» ، ويقول أيضاً : «نحن نحس بان ثم جسماً يتغير تغيرات عديدة» .

وهو الوحي ، والشخصية هما المضافان العقليان للكائنات المحدودة النتهية ويعبران عن انفصال الجزء عن الكل الذي هو الموجودات .

«واذا قررن العقل الانساني بالعقل الالهي ، فان العقل الالهي غير «شخصي» لأنه غير مرتبط بجسم وغير محاط بأجسام أخرى يكون هو مضافاً لها وأي فكرة» . ولما كان عقل الله غير مرتبط بجسم ولا محيط ، فانه لا يحس بأي انفعالات أو منافع أو اضرار أو حب أو كراهية كما هو شأن العقل الانساني وهذا منطقي ، لأنه وهو الكل ، أن لا أن يؤثر جزءاً دون جزء ، أو يتأثر بجزء من أجزائه؟ ولهذا فان عقل الله حر من كل شهوة أو انفعال

٥ - المعرفة

أول سؤال يطرح بالنسبة الى المعرفة عند اسينوزا هو : كيف ينسب للعقل أن يعرف العالم الخارجي ، مع أنه مرتبط بجسم مضاف له ؟ كيف يعرف شيئاً آخر غير جسمه هو وما يرتبط به من «أفكار» ؟ والجواب عن ذلك هو ان حالته النفسية الفيزيائية في أية لحظة معلومة هي دائماً مؤلفة من طبيعة جسمه الخاص به وعقله الخاص به ، ومن حالة البيئة المحيطة التي بها يتأثر ويتغير . ومن هنا فانه حين يعرف نفسه فانه يسجل أيضاً «أفكار الموضوعات» التي بها يتأثر . ثم ان تجربته تترى من اتصالات جسمه بالبيئة المحيطة .

أما كيف نميز بين الأفكار الخاطئة والأفكار الصحيحة فرائي اسينوزا في هذا الأمر هو نفس رأي ديكارت وهو أن الأفكار بعضها أوضح وأكثر تميزاً من بعض والفكرة الأوضح والاكثر تميزاً هي تسجل لموضوعها أصدق من الفكرة الغامضة

ميسورة الأ للعلماء ذلك لأن الناس جميعا عندهم أفكار مكافئة وكل الأجسام الانسانية هي أحوال للامتداد ، وكل العقول هي أفكار لأجسام . ولهذا فإن كل العقول تعكس بعض خواص الأجسام ، أي بعض الخواص السائدة في الطبيعة الممتدة . والمعرفة التي من النوع الثاني صحيحة بالضرورة ، لأنها تقوم على أفكار مكافئة ، والفكرة المكافئة هي التي تملك كل خصائص الفكرة الصحيحة .

والنوع الثالث من المعرفة يسميه اسينوزا باسم « المعرفة العيانية » Scientia intuitiva لكن ينبغي أن يلاحظ أن هذه المعرفة لا تنشق عن وجدان صرفي أو وثبة عقلية ، بل هي مستمدة من المعرفة التي وصلنا إليها في النوع الثاني يقول اسينوزا « هذا النوع (الثالث) من المعرفة يصدر عن فكرة مكافئة للماهية الصورية لبعض صفات الله وينتقل الى المعرفة المكافئة لماهية الأشياء » (« الأخلاق » ج ٢ ، قضية ٤٠ تعليق ٢) .

٦ - الحب العقلي لله

وأعلى وظائف العقل هي معرفة الله . « وأعظم خيرات العقل هو معرفة الله ، وأكبر فضيلة للعقل هي معرفة الله » (« الأخلاق » ج ٢ قضية ٣) وذلك لأن الإنسان لا يستطيع أن يعقل شيئا أعظم من اللاتماهي وكلما عقل الله ، ازداد حبه له

ولما كان الله والطبيعة شيئا واحدا ، فإنا نقدر ما نتصور جميع الأشياء صادرة عن طبيعة الله فإنا نتصورها مندرجة تحت نوع الأبدية sub specie aeternitatis إنا نتصورها جزءا من النظام اللاتماهي المترابط منطقياً . ويقدر ما نتصور أنفسنا وسائر الأشياء على هذا النحو ، فإنا نعرف الله ومن هذه المعرفة تنبثق لذة العقل ورضاه واللذة المصحوبة بفكرة الله بوصفه علة سرمدية هي « الحب العقلي لله » (« الأخلاق » ج ٢ قضية ٣٢ ، لازمة) . وهذا الحب العقلي هو « نفس الحب الذي به يحب الله نفسه ، لا من حيث أنه لا متناه ، لكن من حيث أنه يمكن التعبير عنه بواسطة ماهية العقل الانساني منظورا اليه مندرجا تحت نوع الأبدية » (الموضع نفسه قضية ٣٦) وبالجمل « فإن حب الله للناس والحب العقلي لله هما شيء واحد » (الموضع نفسه ، اللازمة)

ويقرر اسينوزا أن هذا الحب العقلي لله هو نجاتنا وسعادتنا وحررتنا (الموضع نفسه) لكن ينبغي ألا نفهم هذا

هذا لأنني شاهدت أشباهي من الناس يعانون الموت وإن لم يعيشوا جميعا نفس المقدار من العمر ولا يموتون بسبب نفس الأمراض كذلك أعرف بالتجربة الغامضة أن الزيت يزيد النار إيقادا ، وأن الماء يطفئها . كذلك أعرف أن الكلب نايح ، وأن الإنسان حيوان ناطق ، وعن هذا الطريق أعرف تقريبا كل الأشياء « المفيدة في الحياة »

والمستوى الثالث هو الإدراك الناجم عن كون ماهية شيء ما مستنتجة من ماهية شيء آخر ، ولكن بطريقة غير مكافئة ، مثال ذلك : أنا أعرف أن حادثا ما له علة ؛ وإن كنت لا أملك فكرة واضحة عن هذه العلة ولا عن الارتباط بين العلة والمعلول

والمستوى الرابع والأعلى الذي فيه « يدرك الشيء من ماهيته وحدها ، أو من خلال معرفة علته القريبة » مثال ذلك أن أعرف أن العقل متحد مع جسم . كذلك نجد هذا المستوى الرابع للمعرفة متوافراً في الرياضيات . لكن- هكذا يقول اسينوزا - « الأمور التي استطعت معرفتها على هذا المستوى قليلة جدا » .

يبد أن اسينوزا في كتاب « الأخلاق » يذكر ثلاثة مستويات فقط ، مسقطاً المستوى الأول الذي يتم بالسمع ، وأصبح النزاع الثاني هو الأول ويسميه « المعرفة من الجنس الأول » Cognitio primi generis ، أو « الرأي » Opinio أو الخيال imaginatio والمؤرخون لفلسفة اسينوزا يقتصرون عادة على هذا التقسيم الثلاثي الوارد في « الأخلاق » .

ولشرح النوع الأول وهو « الرأي » أو « الخيال » نقول ان الجسم يتأثر بأجسام أخرى ، وكل تغير له حالة ناشئة عن هذا التأثير ينعكس في فكرة « والأفكار التي من هذا النوع متكافئة - بدرجات متفاوتة - مع أفكار مأخوذة من الاحساس ، واسينوزا يسميها أفكار الخيال إنا ليست مستنتجة منطقياً من أفكار أخرى ، والعقل من حيث هو مؤلف من مثل هذه الأفكار فإنه يكون منفصلاً ، لا فاعلاً ، لأن هذه الأفكار لا تنبثق من قوة العقل الفعالة ، بل تعكس تغيرات في الجسم وأحوالاً تحدثها أجسام أخرى

والمعرفة من النوع الثاني تتضمن أفكارا مكافئة adéquates وهي معرفة علمية واسينوزا يسمي هذا المستوى باسم مستوى « العقل » ratio لتمييزه من مستوى « الخيال » الذي هو النوع الأول ، لكن ليس معنى هذا أنها غير

مثلا أن « نأكل الاسماك الكبيرة الأسماك الصغيرة بحق طبيعي لا نزاع فيه » (الموضع نفسه) ذلك لأن للطبيعة الحق المطلق في أن تفعل ما تستطيع ، أي أن حقها على مقدار قدرتها

ولهذا فإن حقوق الفرد لا تحد الا بحدود قدرته و حدود قدرته تتحدد بواسطة طبيعته . « ولهذا فانه لما كان من حق الانسان الحكيم أن يعيش وفقا لقوانين العقل ، فكذلك الانسان الجاهل والاهق له مطلق الحق في أن يعيش وفقا لقوانين الشهوة » (الكتاب نفسه ، ١٦) فالجاهل أو الاهق ليس ملزما بأن يسير وفقا لما يأمر به العقل المستير ، « كما ان القط ليس ملزما بأن يعيش وفقا لقوانين طبيعة الأسد » (الموضع نفسه) ان للانسان ، سواء بمقتضى عقله أو بمقتضى أهوائه وشهوته ، أن يسعى لتحقيق مصلحته بحسب ما يعتقد أنه مصلحته ، « سواء كان ذلك بالقوة ، أو الدهاء والحيلة ، أو التملق والخدعة ، أو اية وسيلة أخرى » (الموضع نفسه) . والسبب في ذلك أن الطبيعة ليست ملزمة بقوانين العقل الانساني . وأغراض الطبيعة ، ان كان للطبيعة أغراض ، انما تتمثل بنظام الطبيعة وليس للانسان في هذا النظام الامكان ضئيل تافه . وإذا بدا لنا في الطبيعة شيء غير معقول أو شر ، فما ذلك إلا بسبب جهلنا بنظام الطبيعة وتوقف أعضاء هذا النظام بعضها على بعض ، ولأننا نريد أن يحدث كل شيء وفقا لما يقتضيه عقلنا ومصلحتنا . ولو أننا أفلحنا في التحرر من تصوراتنا الشبيهة بالانسان وطرائقنا الانسانية في النظر الى الطبيعة ، لأدركنا أن الحق الطبيعي لا نحمده إلا الرغبة والقوة ، وأن الرغبة والقوة تتوقفان على طبيعة الانسان الفرد .

واسينوزا يكرر هذه الآراء نفسها في « الرسالة السياسية » . وهنا يؤكد أننا لو بحثنا في القوة الكونية أو حق الطبيعة ، فعلينا أن نفر بأنه لا يوجد تمييز بين الرغبات المتولدة عن العقل والرغبات الناجمة عن أسباب أخرى

ولما كان لدى الانسان دافع طبيعي للمحافظة على نفسه ، فان من حقه أن يتخذ كل وسيلة تحقق له هذا الغرض ، وأن يعد عدواً له كل من يحول بينه وبين المحافظة على نفسه . ومن هنا يود كل انسان أن يعيش آمناً على حياته ، متحرراً من الخوف لكن من المستحيل تحقيق ذلك اذا فعل كل انسان ما يريد . ولهذا السبب كان لا مفر لكل فرد أن يتعاون مع غيره من أجل تحقيق هذا الغرض ، وهو الأمن على النفس . ومن هنا اتفق الناس على العيش معا في جماعة من أجل تحقيق الأمن للنفس والتهوؤ بالحياة وتنقيف الذهن فالاجتماع البشري يقوم اذن على المصلحة الشخصية المستترة ، والقيود

الحب بالمعنى الصوفي ، ولا بمعنى أنه محبة لشخص واستخدام اسينوزا لهذا التعبير الصوفي انما يرجع الى نشأته الدينية

٧ - الأخلاق

مذهب اسينوزا في الأخلاق ذو مشابه عديدة مع مذهب الرواقية في الأخلاق . فمثله الاعلى للحكيم وتوكيده ضرورة أن يعرف الانسان مكانته في الكون ، واعتقاده أن المعرفة تهيئ الانسان من اضطراب النفس تجاه مصائب الحياة وضربات القدر ، والمخاض على جعل الحياة تسير بمقتضى العقل ، وطلب الفضائل من أجل الفضائل نفسها - كل هذه الملامح نجدها في المذهب الاخلاقي الرواقي كذلك بشرتك في تقرير الجبرية وانكار الحرية الانسانية والمشكلة بالنسبة الى كليهما هي في معرفة كيف يمكن قيام اخلاق بدون افتراض حرية الانسان ؟ ان الاخلاق أمر بواجبات ، والمجبر لا يؤمر لأنه مجبور على فعله لا خيار له فيه . وقد شعر اسينوزا بهذه الصعوبة ، ومن هنا نجده أحياناً - ويحتفظ - يقر بأن الانسان يشعر أحياناً كأنه حر ومسؤول عن فعله . لكن جوابه هذا غير مقنع

وحين يريد التمييز بين الخير والشر يقتصر الأمر على المعرفة : فما يقوي المعرفة يعدّ خيراً ، وما يضعفها - مثل الانفعالات والشهوات - يعدّ شراً

٨ - الدولة

تأثر اسينوزا في آرائه في الدولة والسياسة بهوبز ، وهو قد قرأ كتابي هوبز : « في رجل المدينة » و« لوياتان » . فكلاهما يعتقد أن كل انسان مقدر عليه بطبيعته أن يسعى لتحقيق مصلحته وكلاهما حاول أن يبين أن تكوين المجتمع السياسي ، بما ينطوي عليه ذلك من قيود على الحرية الفردية للانسان ، يمكن تبريره لاسباب مصلحية عقلية . فلقد رأى الانسان ان ايجاد مجتمع سياسي هو أنجح وسيلة لحمايته من القوضى والأضرار الناجمة عن نزاحم بني الانسان على مصالحهم الذاتية ، على الرغم مما يجبره هذا الى وضع قيود على حرياتهم

واسينوزا ، مثل هوبز ، يتحدث عن « القانون الطبيعي » و « الحق الطبيعي » ويقصد بالقانون الطبيعي : المجرى الذي حددته الطبيعة كي يسير فيه الانسان . ويقصد بالحق الطبيعي « تلك القوانين الطبيعية التي بها تتصور كل فرد على أنه مقدر عليه بالطبيعة أن يعيش على نحو معين » (« الرسالة اللاهوتية السياسية » ، ١٦) فالطبيعة قدرت

اسينوزا الدعوى القائلة بأن « الكتاب المقدس » من وحي الله ، ويتحدى صحة ودقة أسفار « المهد القديم » من « الكتاب المقدس » وصحة نسبها إلى من تنسب إليه ويرفض دعوى اليهود أنهم « شعب الله المختار » .

ويطالب بعدم الخلط بين الدين وبين اللاهوت أو أي مؤسسة دينية . ويقرر أن المعجزات التي يستند إليها اللاهوتيون في صحة الديانات تتناقض مع النظام الإلهي - وبالتالي هي مناقضة لنفسها . والعقيدة المسيحية في الفداء لا يمكن العقل أن يقبلها ، لأن يسوع كان إنسانا كاسر الناس ، وكل ما هنالك أن عقله كان يساير نظام الكون ، وكانت ارادته متجهة نحو الخير الأزلي .

نشرات مؤلفاته

نشرة نقدية

Werke, Hrg. von C. Gebhardt, 4 vols, Heidelberg, 1925.

Opera quotquot reperta sunt. ed. J. van Vloten und J.P.N Land, 2 Vols, Den Haag, 1882, 1883. 2 Vols, 1895; 4 vols. 1914.

Spinoza: Oeuvres. Gallimard ed. Paris, 1954.

ترجمة فرنسية لمؤلفاته

مراجع

- L. Brunschvicg: Spinoza et ses contemporains. Paris, 1923.
- G. Ceriani: Spinoza. Brescia, 1943
- Delbos: Le Spinozisme. Paris, 1916.
- Kuno Fischer: Spinoza. Leben, Werke, Lehre. Heidelberg, 1909
- P. Lachize- Rey: Les origines cartesiennes du dieu de Spinoza. Paris 1932.
- L. Ruth: Spinoza, Descartes and Maimonides. Oxford, 1924.
- L. Roth: Spinoza, London, 1929.
- Runes, D.D.: Spinoza Dictionary. New York, 1915.
- P. Siwek: L'âme et le corps, d'après Spinoza. Paris, 1930.

على حياة الفرد في المجتمع يبررها هذا الاعتبار وهو أنها أقل ضررا من التهديد الجاثم على حياة الفرد بدون هذا الاجتماع

والناس اذا اتفقوا على الاجتماع لتحقيق هذا الغرض - وهو المحافظة على النفس - يضطرون إلى أن يكلوا أمر تحقيق هذا الأمن إلى سلطة ذات سيادة ، وهذه السلطة لها الحق المطلق لفرض أية قوانين تشاؤها صحيح أنه لا يمكن تفويض كل شيء إلى هذه السلطة ، مثل الأمر بالطعام واللباس ، والاستمتاع ببعض اللذات ، لكن فيما عدا هذه الأحوال فإن الفرد ملزم بالطاعة للأوامر الصادرة عن السلطة الحاكمة وبواسطة القوانين التي يفرضها الحاكم يقوم العدل أو الظلم . لكن ليس معنى هذا أن اسينوزا يبرر استبداد الحاكم ، لأنه يرى مع سنكا أن « الطاغية لا يمكن أن يحتفظ بالحكم طويلا » (« الرسالة اللاهوتية السياسية » ص ٧٦) . اذا تصرف الحاكم بحسب أهوائه وشهوته واستبد بالمحكومين ، فلا بد أن يثور عليه هؤلاء ويعترضوا طريقه فينتهي الأمر بعزله . ومن هنا فإن من مصلحة الحاكم ، لو كان عاقلا ان يحكم باعتدال والا يتجاوز حدود العقل والعدالة في ممارسة الحكم

واسينوزا في « الرسالة السياسية » يدرس ثلاثة أشكال من أشكال الحكم أو السيادة كما يسميها ، وهي الملكية ، والارستقراطية ، والديمقراطية وت خلاصة رأيه أن أحسن أنواع الحكم هو « ذلك الذي يتأسس على العقل ويسرشد بالعقل » (« الرسالة السياسية » ٥ ١)

٩ - الحرية الدينية

ومن الأمور التي ألح اسينوزا في توكيدها - وما عناه في حياته يبرر هذا الموقف خير تبرير - التسامح في الدولة . لقد كان يكره الحروب الدينية والخلافات المذهبية ، وبأي حال الدولة أن تتخذ أي موقف في الأمور الدينية لصالح دين أو طائفة أو مذهب معين . ولا يحق لأي فرد أن يتنازل للدولة أو السلطة عن حقه في اعتقاد ما يشاء . ان حق الاعتقاد حق لا يجوز مطلقا التنازل عنه لأية سلطة كائنه ما كانت أو لأي فرد مهما يكن

ولهذا دعا اسينوزا إلى توفير الحرية المطلقة للفرد في اعتقاداته وآرائه في جميع الأمور . وليس لأية سلطة دينية أو سياسية أي سلطان على الفرد في هذا المجال . ولتحقيق هذا الغرض ، يجب أن تتحرر الدولة من كل تأثير للسلطة الدينية . والا تسمح لها بأي تدخل في أمورها . وفي هذا السبيل يتقدم

W.E. Johnson (والمقطع جـ ٢، فصل ١٠، ١١) إلا نجعل الاستقراء في مقابل الاستنباط، بل التقابل هو بين الاستنتاج البرهاني Demonstrative inference وبين الاستنتاج الاحتمالي Problematic inference

والاستدلال يقوم على أساس مبدأ الهوية، لكن على أي أساس يقوم الاستقراء؟ تلك هي مشكلة أساس الاستقراء التي تناولها بالتفصيل جول لاشليه في رسالته المشهورة لتيل الدكتوراه بعنوان «أساس الاستقراء» وانتهى فيها إلى أنه أساس مزدوج هو قانون العلية، ومبدأ الغائية (راجع تفصيل ذلك في كتابنا «مناهج البحث العلمي» ص ١٧٣ - ١٨١).

ومشكلة الاستقراء هي مشكلة ضمان صحة التعميم فبأي حق انتقل من أحوال جزئية قليلة إلى قانون عام يشمل كل الأحوال المشابهة؟ إن ذلك لا يكون إلا على أساس التسليم بمصادرة تقول بتكافؤ الأفراد داخل التصور الواحد من كل الوجوه. وهي مصادرة يعجز عن اليقين، لكثرة الشواهد والفروق الفردية التي تزداد تفاضلا وعمقا كلما انتقلنا من مملكة الجماد إلى مملكة النبات إلى مملكة الحيوان، وخصوصا في النوع الانساني حيث تكون الفروق الفردية في أعلى درجة من التفاوت

ولهذا السبب رأى ارسطو منذ البداية، أن الاستقراء منهج غير يقيني، وظل الرأي على هذا طوال العصور الوسطى، إلى أن جاء ليكون في أوائل القرن السابع عشر فحاول أن يرفع من شأن الاستقراء (الناقص) بوصف ضوابط تضمن له المزيد من اليقين

وفي نفس المعنى يقول كنت أن الاستقراء يعطي عموما نسبية Komparative Allgemeinheit لا عموما دقيقا أو ضرورة أن الاستقراء ليس استنتاجا عقليا، بل شأنه شأن قياس المثل (أو قياس النظير analogie) بل هو احتمال منطقي Logische Prasumption أو هو استنتاج تجريبي؛ لئنا نحصل بواسطته على قضايا عامة، لا على قضايا كلية (راجع كتابه Log. ٢٦٤)

وقد بحث برترند رسل B. Russel في العلاقة بين الاستقراء والاحتمال وانتهى إلى النتائج التالية

١ - ليس في النظرية الرياضية للاحتمال ما يبرر أن نعتبر الاستقراء - سواء منه الجزئي والعام - احتمالا، مهما يكن من وفرة عدد الاحوال الموافقة

P. Siwek: Spinoza er le Panthéisme religieux. Paris, 1950.

Harry Wolfson: The philosophy of Spinoza, 2 Vols, Cambridge (U.S.A), 1934; one Volume, 1948.

استقراء

Induction

النظرة التقليدية إلى الاستقراء هي أنه الانتقال من الجزئيات إلى الكليات، أو بعبارة أدق الانتقال مما هو أقل كلية إلى ما هو أكثر كلية - وذلك في مقابل القياس أو الاستدلال القياسي Déduction الذي هو انتقال من الكلي إلى الجزئي المندرج تحته، أو بعبارة أدق من الأكثر كلية إلى الأقل كلية مثال الاستقراء

الحديد والنحاس والرماس والذهب	كل منها
يتمدد بالحرارة	
الحديد والنحاس والرماس والذهب	كل منها
معدن	

المعدن يتمدد بالحرارة

ومثال القياس

كل انسان فان

سقراط انسان

سقراط فان

فالاستقراء تعميم من حالات جزئية تتصف بصفة

مشتركة

لكن الاستدلال (أو الاستنباط) الرياضي تعميم هو الآخر، إذ فيه نتقل من حالة أو أحوال جزئية إلى القانون العام أو النظرية التي تشملها فمن مثلث نرسمه ونثبت أن مجموع زواياه يساوي قائمتين (٢ ق) نستنبط النظرية العامة وهي مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين

والخلاف بين كلا النوعين من التعميم هو في الالتجاء إلى التجربة فنحن في الاستقراء نستند إلى التجربة، بينما في الاستدلال الرياضي لا نلجأ أبدا إلى التجربة ولهذا يقترح

وله مؤلفات قليلة في الطب (ذكرها ابن أبي أصيبعة ص ٢٧٥ ، بيروت)

وأما ما ترجمه من كتب الفلسفة ، فنذكر منها ما ترجمه الى العربية

١ - في النفس ، لأرسطو - وقد نشرناه في القاهرة سنة ١٩٥٤

٢ - الكون والفساد ، لأرسطو .

٣ - عدة مقالات من كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو

٤ - السماع الطبيعي - وقد نشرناه في القاهرة سنة ١٩٦٥ - ١٩٦٦

٥ - العبارة ، لأرسطو - ونشرناه في القاهرة سنة ١٩٤٨

ونقل الى السريانية

(١) أنالوطيقا الثانية

(٢) « أنالوطيقا الأولى » ترجم أبوه قطعة منه ، وترجم هو الباقي . وتوفي في ربيع الآخر سنة ٢٩٨ هـ (نوفمبر سنة ٩١٠ م) .

مراجع

- الفهرست ، لابن النديم ، نشرة فلوجل ص ٢٨٥ ،

٢٩٨

- أخبار الحكماء ، للقفطي ، نشرة لبرت ، ص ٨٠

- عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، لابن أبي أصيبعة ، نشرة ملر ، ج ١ ص ٢٠٠ وما يتلوها

- وفيات الأعيان ، (لابن خلكان) نشرة فستفلد ،

تحت رقم ٨٧

اسكوت (دونس)

John Duns Scot

فيلسوف مسيحي ، يلقب به العالم المدقق Subtilise .

٢ - اذا لم نضع حدا لطابع التعريف بالمفهوم للمصنفين (١) و(ب) الداخلين في الاستقراء ، فانه يمكن أن نتبين أن مبدأ الاستقراء ليس فقط مشكوكا فيه ، بل ، وأيضا باطل ، أعني أنه إذا أعطينا أن أعضاء في الصف انتسب إلى صف آخر هو ب ، فإن قيم ب التي لا ينتسب فيها العضو التالي من أ إلى ب هي أكبر من القيم التي فيها العضو التالي من أ ينتسب إلى ب ، اللهم إلا إذا كان ع ليس أقل كثيرا من مجموع الأشياء في العالم .

٣ - ما يسمى بـ « الاستقراء الشرطي » Hypothetical induction - وفيه تصير النظرية العامة محتملة لأن كل نتائج الملاحظة قد حقت - يختلف جوهريا عن الاستقراء بالاحصاء (بالعد) البسيط لأنه اذا كانت ق هي النظرية ، وأ هي صف الظواهر ، وب صف النتائج ، فإن ق تكفي ، وكل أ هي ب ، والبيئة لـ ق تتحصل بالعد البسيط

٤ - اذا كان للبرهان الاستقرائي أن يكون له حظ من الصدق ، فإن المبدأ الاستقرائي يجب أن يصاغ مع بعض التحديد limitation الذي لم يكتشف بعد ، والإدراك العام يعتبر ، عمليا ، من أنواع مختلفة من الاستقراء .

(راجع) Bertrand Russel: Human Knowledge:

its scope and Limits, P. 417-418. New York, 1948

مراجع

G. Lachlier: Le Fondement de L'induction, Paris 1871.

-M. Boudot: Logique inductive et Probabilité, Paris, 1972.

عبد الرحمن بدوي : «مناهج البحث العلمي» ، ط ١ ، القاهرة سنة ١٩٦٠

اسحق بن حنين

مترجم جيد من اليونانية والسريانية الى العربية ، وكان أكثر من أبيه - حنين بن اسحق - عناية بترجمة كتب الفلسفة اليونانية ، وخدم الخلفاء العباسيين في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري ، وكان من أطباهم

وقد نشرت مؤلفاته بعنوان L. Wadding في ١٢ مجلدًا في مدينة ليون (فرنسا) سنة ١٦٣٩ (وقد أعيد طبعها بالأوفست في Elldesheim بألمانيا سنة ١٩٦٨ في أربع مجلدات) ونذكر من مؤلفاته الصحيحة ما يلي

- 1) Quaestiones super Universalibus super praedicamenta, super lib. I perihermeneias Aristotelis.
- 2) In II Librum perihermeneias, secundi operis perihermeneias, super Librum Elenchorum aristotelis, super analitici primi. et secundis (ed, TIWES, t. I. et II)
- 3) Quaestiones super de Anima.
- 4) De primo principio (vol. IV). quaestiones
- 5) Collationes (Vol V)
- 6) De rerum Principio

وقد اكتشف له في السنوات الأخيرة مؤلفات لم تنشر بعد، معظمها تسجل لمحاضراته التي ألقاها في جامعات أكسفورد وكمبرج وباريس، ويدور معظمها حول شرح المقالات الأربع من كتاب «الأقوال» لبطرس اللباردي ويسمى عادة باسم Opus Oxoniense

مذهبه

أ) مشكلة العقل والنقل.

يتصدى دونس اسكوت، في بداية شرحه على كتاب «الأقوال» لمشكلة العقل والنقل، ويصوغها على النحو التالي هل من الضروري للانسان، في الحالة التي هو عليها، أن يوحى اليه بطريقة خارقة للطبيعة بمذهب خاص لا يستطيع الوصول اليه بالنور الطبيعي للعقل؟

ويجيب اسكوت عن هذا السؤال بالإيجاب، نظراً إلى عدم كفاية الطبيعة الانسانية بعد فسادها بواسطة الخطيئة الأولى وهكذا يرد المشكلة الى جدال حول كمال أو نقص الطبيعة الانسانية. يقول: «الفلاسفة يقررون كمال الطبيعة (الانسانية) وينفون الكمال الخارق على الطبيعة، وعلى العكس من ذلك يقرر اللاهوتيون أن الطبيعة (الانسانية) ناقصة، ويؤكدون ضرورة اللطف الإلهي والكمال الخارق على الطبيعة» (Opus Oxon. Prot Iqu lart) ويرى اسكوت ان الفلسفة لا تكفي وحدها لمعرفة ما لا نعرفه إلا عن طريق الوحي.

ولد في اسكتلنده في الفترة ما بين ٢٣ ديسمبر سنة ١٢٦٥ و ١٧ مارس سنة ١٢٦٦ من أسرة من كبار ملاك الأراضي في ناحية Litlededan في كونتية Roxburgh أو بناوحي دونس Berwich، وتوفي في كولن Köln بألمانيا (على نهر الراين) في ٨ نوفمبر سنة ١٣٠٨

وتعلم أولاً في مدارس الفرنسكان في Haddington فظهر عليه الذكاء الحاد المبكر وشدة التقوى، ولما اختبر عمه ايليا دونس مرشداً عاماً للفرنسكان في اسكتلنده في سنة ١٢٧٨ أخذ معه الى دير Dumfries ليدخله في الحياة الرهبانية الفرنسكانية وفي سنة ١٢٨٠ دخل مرحلة البداية Noviciat، وبعد دراسة لثلاث سنوات دخل في سلك الرهبان ورسم كاهنا في ١٧ مارس سنة ١٢٩١ وهو في الخامسة والعشرين وفي تلك الأثناء درس في أكسفورد وفي باريس بين ١٢٨٧ و ١٢٩٠، ويدل على هذا معرفته الوثيقة بأراء أساتذة جامعة باريس آنذاك وهم Geoffroy de Fontaines, Gilles de Rome وخصوصاً Henri de Gand ومن المؤكد أنه أقام بعد ذلك في باريس من سنة ١٢٩٤ إلى سنة ١٢٩٧، حيث تعمق في دراسة العلوم اللاهوتية والفلسفية

وتولى التدريس، بعد حصوله على الاجازة، في جامعتي أكسفورد وكمبرج، ولكن لفترة قصيرة، لأننا نجده من جديد في باريس في العام الجامعي سنة ١٣٠١-١٣٠٢، حيث واصل شرح كتاب «الأقوال» لبطرس اللباردي وقام النزاع بين فيليب الجميل Philippe le Bel ملك فرنسا والبابا بونيفاتيوس الثامن، فانخذ دونس سكوت جانب البابا، مما اضطره الى ترك باريس لكنه عاد في السنة التالية بوصفه مرشحاً من قبل طريقة الفرنسكانية للحصول على كرسي الأستاذية في جامعة باريس، فلم يحصل عليه الا بعد وقت طويل في سنة ١٣٠٥، لكنه لم يشغل هذا الكرسي الا لمدة عامين وخلفه عليه فرنسكاني آخر هو الساندرو بونيفي السكندري وعين أستاذاً في المعهد العام في كولن Köln (ألمانيا) الذي أنشئ حديثاً لكن ما لبث أن عاجلته المنية في ٨ نوفمبر سنة ١٣٠٨ وهو في نحو الثانية والأربعين من عمره

مؤلفاته

نسبت الى دونس اسكوت مؤلفات بعضها صحيحة النسبة اليه، والبعض الآخر منحول عليه، والبعض الثالث لا يزال تحت التحقيق

ب (براهين وجود الله :

من التوقف عند علة أولى أولية مطلقاً، وهو المطلوب اثباته.

وبنفس الطريقة في البرهان نستطيع أن نثبت وجود علة غاية نهاية. ليست لها علة غاية. كذلك لا بد من وضع حد نهائي لترتيب الكمال. وبهذا نصل الى ثلاثة أوائل، هي أول واحد، لأن العلة الفاعلية الأولى هي عينها العلة الغائية الأخيرة وهي أيضاً تمام الكمال.

وهذا الأول موجود بالضرورة لأنه إذا لم يكن موجوداً فلا بد أن تكون هناك علة لعدم وجوده. لكننا قلنا بأنه العلة الأولى، أي لا يسبقه علة. واذن فلا تسبقه علة تقتضي عدم وجوده. وإذا انتعت علة عدم وجوده، كان موجوداً.

ثبت إذن وجود الأول، وبقي أن نثبت أنه لا متناهٍ وهذا سهل: لأن ما هو أول لم يسبقه شيء، فهو إذن لا متناهٍ، ثم إن هذا الأول عاقل، يعقل ما لا نهاية له من الأشياء، أي أنه يحتوي على ما لا نهاية له من المقولات، وما يحتوي على ما لا نهاية يجب أن يكون لانهاية. فالأول لانهاية.

ج (الایجاد :

ويرى اسكوت ان الله يعلم كل الأشياء بواسطة الماهيات السرمدية التي في ذاته، وهذه الماهيات لا توجد ولا تبقى إلا في العقل الإلهي لكن وجودها وسمديتها تنسب إلى الله

والله في إيجاد حَرّ، وليس عليه التزام قَبْلَ أي موجود. انه يوجد ما يشاء. ولهذا لا معنى للسؤال عن سبب إيجاد هذا الموجود أو عدم إيجاد شيء، ما، ذلك أن حريته لا تخضع في الایجاد لأي معيار، وكيف تخضع وهو الأول الذي لا يعلم عليه شيء؟ ان السبب الوحيد في أنه شاء هذا ولم يشأ ذاك، هو أن هذه هي مشيئته. والسبب الوحيد في اختياره ما اختار إيجاد، هو مشيئته وحدها. والشرط الوحيد الذي تلتزم به هذه المشيئة هو عدم التناقض، أي إمكان الوجود معاً للموجودات ثم المحافظة على القوانين التي وضعها منذ أن وضعها. فباستثناء مبدأ عدم التناقض ومبدأ المحافظة على القوانين التي أوجدها، تكون إرادة الله مطلقة كل الاطلاق، حتى بالنسبة إلى قاعدة الخير،

يتتقد اسكوت البراهين التقليدية لإثبات وجود الله. فيقرر أولاً أن معرفتنا بوجوده ليست بيّنة بذاتها، لأنه ليس لدى العقل الانسان أي تصور مباشر لماهية الله ولهذا فإن الحجة الوجودية التي قال بها أنسلم ليست لها أية أهمية.

ولا يشير اسكوت الى البرهان القائم على الحركة والمحرك الأول، وهو البرهان الذي أولاه توما غناية بالغة والبرهان الذي يعتمد اسكوت لاثبات وجود الله هو التالي:

يوجد موجود أول. وهذا الموجود الأول لا متناه، إن في سلسلة العلل الفاعلية والعلل الغائية وكذلك في ترتيب الكمال يوجد حدّ أول لا يستطيع الفكر أن يتجاوزه. وهذا الموجود الأول لا متناه.

والدليل على أنه لا متناه هو أن من صفاته التعقل، والارادة، وتعقله هو لما لا نهاية له من الموضوعات المتميزة.

ويؤكد دونس اسكوت في برهانه على وجود الله أن البرهان يجب أن يكون بَعْدِيّاً *aposteriori* أي مبتدئاً من المعلومات إلى العلة الأولى، لكن ينبغي ألا تكون هذه المعلومات هي الكائنات الممكنة التي نشاهدها في التجربة، لأن مثل هذا الصنف من المعلومات لن يخرجنا عن الغيزياء. ولن نمكنا من الخروج من الممكنات، وذلك لأن ضرورة علّتها لن يتحقق لنا في نهاية التسلسل، إلا لتفسير معلومات هي نفسها ممكنة وعارية عن كل ضرورة بل ينبغي أن نبدا من خصائص الموجود بما هو موجود - لأننا في مجال الميتافيزيقا. ومن هذه الخصائص خاصتان: العلية، وإمكان الایجاد. أي يوجد وأن يكون موجداً. فلنبدا من خاصية إمكان إيجاد الموجود، فكيف يوجد؟ إما أن لا يوجد بشيء، أو يوجد بذاته، أو يوجد بغيره. والأول باطل، لأن اللاشيء لا يمكن أن يوجد شيئاً. والثاني باطل كذلك، لأنه لا شيء يوجد نفسه. بقي الثالث، وهو أن يوجد آخر. فلنفرض أن هذا الآخر هو، فإن كان أ هو الأول، فقد وصلنا الى المطلوب، وإن كان أ هو الثاني، فإنه سيكون موجوداً بآخر. ولا يمكن الاستمرار إلى غير نهاية لأنه لن يوجد حيث يتوقف شيء بسبب عدم وجود علة أولى، إذن لا بد

111, 1954; IV, 1956, V, 1959; VI; 1963; XVI, 1960; XVII, 1966.

ومن بين النشرات الجزئية لبعض مؤلفاته مجرد بنا أن نذكر:

Commentaria oxoniensia ed Fernandez Garcia Quaracchi, 1912 - 14

- De rerum principio, ed. M. Muller, Freiburg - in - Breis gau, 1941

مراجع

E. Longpré: La Philosophie de Duns Scot. Paris 1924.

- Et. Gilson: Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales. Paris, 1952

Martin Heidegger: Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scot. Tübingen 1916.

Et. Gilson: « Avicenne et le point de départ de Duns Scot », in Arch. d'hist. Lit. et doctr. du moyen âge, 1927. pp. 89 - 149; « Les seize premiers cleoremata et la pensée de Duns Scot », ibidem, 1937 - 38, pp 5 - 86;

أشهر نجر (أدورد)

Eduard Spranger

فيلسوف تربية ألماني ولد في سنة ١٨٨٢ في Groslichterfelde بنواحي برلين، ودرس في جامعة برلين حيث تلمذ على «فلهم دلتاي» وفريدريش باولزن Paulsen وحصل على دكتوراه التأهيل للتدريس في الجامعة برسالة عنوانها: «فلهم فون هبولت وفكرة الانسانية» (سنة ١٩٠٩). وعين أستاذاً للفلسفة في جامعة لينيك سنة ١٩١١، ثم انتقل الى جامعة برلين في سنة ١٩٢٠، أستاذاً للفلسفة والتربية، وفي العام الجامعي ١٩٣٧ / ١٩٣٨، قام بالقاء محاضرات في اليابان، وفي سنة ١٩٤٤ اعتقل، لكن أفرج عنه بعد قليل بفضل تدخل سفير اليابان في ألمانيا. ولما استولت قوات الحلفاء على ألمانيا في

لأن قاعدة الخير هي التي يقررها الله، وليست هي التي تحكم أفعال الله. إن الله إذا أراد شيئاً فهذا الشيء خير، ولو كان الله قد شاء قوانين أخلاقية أخرى، لكانت هذه هي الخير.

والملاحظ على آراء دونس اسكوت التي عرضناها حتى الآن أنها متأثرة تأثراً كبيراً جداً بآراء الفلاسفة الاسلاميين، وعلى رأسهم ابن سينا، وهذا ما لاحظته الباحثون في مذهب دونس اسكوت، وعلى رأسهم أنين جلزون (راجع خصوصاً بحثه بعنوان: «ابن سينا ونقطة انطلاق دونس اسكوت») فهو يتحدث دائماً عن الله مستعملاً التعبير: «الأول» Primum ens وهو نفس التعبير الذي يستعمله ابن سينا دائماً للدلالة على الله. وهو يؤكد حرية الإرادة الإلهية مطلقة، تماماً كما هي الحال في وصف الله عند المسلمين.

د) النزعة الإرادية Volontarisme

ويتميز مذهب اسكوت بنزعة ارادية بارزة، ومعنى ذلك أنه يجعل الإرادة مستقلة عن العقل وأكبر منه تأثيراً. وقد رأينا ذلك بالنسبة الى الله. والأمر كذلك بالنسبة الى الانسان فأرادته هي التي توجهه أكثر من عقله، والإرادة هي الشهوة أو الرغبة أو التزوع. ولما كان ذلك في الطبيعة المادية - كما هو مشاهد في انجذاب الحديد الى المغناطيس، فإن الإرادة أسبق من النفس. والإرادة هي والحرية شيء واحد، فهي نظر دونس اسكوت. كذلك يقرر أن القرار الارادي إنما يتوقف في نهاية الأمر على الإرادة، لا على العقل. ان الإرادة هي التي تشكل كل شيء، وتقود كل شيء، وتحدد كيفية كل شيء. وهو في هذا يتعارض تماماً مع القديس توما الذي كان يرى سيادة العقل على الإرادة:

Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur (Sum. Theolog P. I. 9. 82., a, 3. Resp)

نشرات مؤلفاته

النشرة النقدية لمؤلفاته هي تلك التي بدأت تنشر منذ سنة ١٩٥٠ في مدينة الفاتيكان بعنوان:

Opera omnia, studio et curo commissionis scotisticae ad fidem codicum edita.

J - II. Città del vaticano, 1950

التربية مثل هبلت، وروسو، وفريبل Fröbel، وبستالوتسي Pestalozzi - كما أسهم في فروع التربية المختلفة: التربية المهنية، تربية العمال، الارشاد الشخصي والمهني، الخ.

مؤلفاته

- Wilhelm Von Humboldt, und die Humamitätsidee Berlin, 1909.
- Wilhelm Von Humboldt und die Reform des Bildungswesen . Berlin, 1910.
- Die Lebensformen, Halle, 1914.
- Psychologie des Jugendalters. Leipzig, 1924.
- Die Magie der Seele. Tübingen, 1947
- Goethes Weltanschauung, Reden und Aufsätze. Leipzig und Wiesbaden, 1942.
- Gibt eine Kulturpathologie? Tübingen, 1947.
- Aus Friedrich Fröbels Gedankenwelt. Heidelberg, 1951.

مراجع

- Erziehung zur Menschlichkeit Festschrift für Eduard Spranger Zum 75. Geburtstag, Tübingen 1975 Herg. von, H.W. Bähr.
- Eduard Spranger, Bildnis eines geistigen Menschen unserer Zeit, hrg. von Hans Wenke, Heidelberg, 1957.

الشيخ

الشيخ

اشترنسر

Max Stirner

اسم مستعار كان يوقع به كتاباته: يوهان كسبار اشميت Johann Kaspar Schmidt فيلسوف ألماني ذو نزعة فردية مغالية.

سنة ١٩٤٥، عينته سلطات الاحتلال العسكرية مديراً لجامعة برلين. فلما رأى تدخل سلطات برلين الشرقية في حرية الجامعة، طلب إعفائه من هذا المنصب، وانتقل إلى جامعة توينجن أستاذاً للفلسفة وظل فيها حتى بلغ التقاعد، ثم توفي في سنة ١٩٦٣

آراؤه

سعى اشترنجر إلى إكمال مشروعين بدأهما أستاذه فلهملر دلتاي، وهما إيجاد علم نفس فاهم «verstehende Psychologie» يهدف إلى إقامة علم النفس على أساس القيم الحضارية، والثاني إدخال التقويم أو مبدأ القيم في العلوم الروحية.

ولكن مؤلفه الأساسي هو «أشكال الحياة Lebens Formen (هله Halle سنة ١٩١٤) وهو محاولة لبيان أنماط الشخصية الإنسانية، بواسطة منهج الفهم Verstehen الذي يقوم بدوره على تقويم الشخص من ناحية القيم الحضارية التي يمثلها. فانتهى إلى أن ست قيم تحدد سنة أنماط من الشخصية في المدينة الحديثة، هذه القيم الست هي الحقيقة، المنفعة، الجمال، الحب، القوة، شمول القيمة (في الدين). وناظرها على التوالي الأنماط الست التالية: الشخصية النظرية، الشخصية الاقتصادية، الشخصية الجمالية، الشخصية الاجتماعية، الشخصية السياسية، الشخصية الدينية.

وفي كتابه «نفسانية الشباب» (ليبتك، سنة ١٩٢٤) يطبق نفس المنهج على نفسانية الشباب، وينتهي إلى تقرير أن أربعة إنجازات تحدد نفسانية الشباب، وهي اكتشاف الذات، ومحو خطة للحياة، وترتيب الذات في مختلف محالات العلاقات الاجتماعية، وبقطة الحياة الجنسية.

وفي كتابه «العلوم الروحية» يناقش الأسس الأخلاقية للحضارة الحديثة والتربية. وفيه ينقد الفلسفات الاجتماعية القائمة على النزعة التاريخية. والهدف الرئيسي من تحليله هو إدخال القيم في العلوم الروحية.

وبعد الحرب العالمية الثانية عاد اشترنجر إلى الموضوعات الدينية، كما يتجلى في كتابه «سحر النفس» (توينجن، سنة ١٩٤٧).

وفي ميدان التربية أهتم اشترنجر بدراسة كبار علماء

مؤلفاته

- Der Einzige und Sein Eigentum

مراجع

M. Arvon: Aux sources de L'existentialisme: Max Stirner. Paris, P.U.F.1954.

أشلك

Moritz Schlick

مؤسس دائرة فيينا، وأحد مؤسسي الفلسفة التحليلية المعاصرة. ولد في ١٨٨٢/٤/١٤ في برلين وكان أبوه من رجال الصناعة. وكان جده لأمه هو أرنست موريس أرنلد Arndt الوطني الألماني الشهير الذي كان أحد زعماء حركة تحرير ألمانيا من سيطرة نابليون. ودخل جامعة برلين في سنة ١٩٠٠ لدراسة الفيزياء حيث تتلمذ على ماكس بلانك الفيزيائي العظيم، وحضر معه رسالة الدكتوراه الأولى التي حصل عليها في سنة ١٩٠٤ برسالة عن انعكاس الضوء في وسط غير متجانس.

وكانت تسود الجامعات الألمانية آنذاك فلسفة الكتيبة المحدث، كما ان ظاهريات هيرل بدأت تغزو الأوساط الفلسفية والعلمية. لكن أشلك تبرم بكليةها، وأثر عليها تحليلات المفهومات العلمية عند أرنست ماخ، وهرمن فون هلمهولتس وهنري بونكاريه. وتركز اهتمامه الأول على تحليل المعرفة العلمية.

ومن سنة ١٩١١ الى ١٩١٧ عمل أشلك مدرساً وأستاذاً مساعداً في جامعة روستوك (ألمانيا) وفي تلك الفترة نشر طائفة من المؤلفات، نذكر منها كتابه: «النظرية العامة للمعرفة» (ظهر سنة ١٩١٨، ط ٢ سنة ١٩٢٥) وكان الموضوع الغالب عليها هو المنطق ومناهج البحث العلمي وتحليل المفهومات العلمية.

وفي سنة ١٩٢١ عين أستاذاً في جامعة كيل Kiel

وفي سنة ١٩٢٢ عين أستاذاً للفلسفة في جامعة فيينا.

وكان فتحتشتين قد نشر في سنة ١٩٢١ كتابه الرئيسي

ولد في ٢٥ أكتوبر سنة ١٨٠٦ في مدينة بايروت في إقليم بافاريا بألمانيا) وتوفي في ٢٦ يونيو سنة ١٨٥٦ في برلين. ولد في أسرة فقيرة، وطالت فترة دراسته وكانت مشقة. ومن سنة ١٨٢٦ الى سنة ١٨٢٨ تعلم الفلسفة في جامعة برلين، حيث تتلمذ على هيجل وتأثر به كثيراً. وتردد بعد ذلك على جامعتي ارلنجن وكينجزبرج، ثم عاد الى برلين في سنة ١٨٣٢ حيث حصل منها على شهادة تؤهله للتدريس في المدارس الثانوية في بروسيا. وبعد عدة سنوات من التمثل والفقر، ظفر بوظيفة مدرس في إحدى مدارس البنات في برلين، وفي الوقت نفسه كان يعمل في الصحافة ويكتب خصوصاً في موضوعات فلسفية، وقد كتب مقالاً عن طرق التربية في «مجلة الراين».

وانضم اشترنر الى جماعة الهيجليين الأحرار التي كان يتزعمها الأخوان برونو وإدجار باور Bauer. وفي هذه الجمعية التقى بكارل ماركس، وفريدريش إنجلز، وأرنولد روج Rugc وجيورج هرفج Georg Herwegh.

وتحت تأثير هذه الجماعة ألف كتابه: «الوحيد وما يملكه» (سنة ١٨٤٥ في ليبستك). وفي هذا الكتاب دافع عن دعوته الى الانانية المفرطة، وهاجم الفلاسفة المعاصرين خصوصاً ذوي الميول الاجتماعية الاشتراكية منهم.

وفيه ينطلق من فكرة تأكيد الغرائز في مقابل العقل، وتأكيد الإرادة. كذلك هاجم الفلاسفة المثاليين، والتبريرات، والمعاني العامة. وجعل مركز المظنور في مذهبه هو الفرد الانساني. وهو يقرر أن كل فرد من بني الانسان هو وحيد، لا نظير له، فريد. وعلى كل فرد أن يستغل وحدانيته هذه، إن صح هذا التعبير، - ليحقق معنى حياته. واستخلص من ذلك هذه النتيجة وهي أنه لا التزام على أحد إلا تجاه ذاته وحدها. وعلى هذا الأساس اعتبر كل المذاهب الفلسفية القائمة على فكرة الانسانية المشتركة بين الناس مذاهب زائفة.

وأهمية اشترنر هي أنه أكد الفردية في مواجهة المذاهب التي كانت تلغي الفرد في مواجهة الكل، وخصوصاً الهيجلية. ومن هنا عدّه البعض ارباصاً بالوجودية، وإن كانا يختلفان بعد ذلك في كثير من النواحي.

الاشترك في المعاني، وأن للتعبير العلمي قواعد ينبغي مراعاتها حتى تكون القضايا معبرة تعبيراً علمياً سليماً. ثم وجد أن القضية السليمة التعبير هي تلك التي تعبر عن وقائع موجودة في التجربة، وما عدا هذا فيعَدّ في نظره لغواً من القول، أي خالياً من المعنى.

وطبق هذه الدعوى على قضايا الميتافيزيقا فزعم أنها خالية من المعنى، لأنها لا تعبر عن وقائع موجودة في التجربة. ويعزو اشك السبب في ذلك إلى كون الميتافيزيقا تسعى للبحث في مضمون الظواهر، لا في العلاقات بين موضوعات التجربة، واشك يرى أن العلاقات هي وحدها التي يمكن أن تكون موضوعاً للمعرفة. إن مضمون الظواهر لا يمكن أن يدرك بواسطة ترتيب العلاقات، وهو الأمر الوحيد اليسور للمعرفة. اتنا لا نصل إلى ادراك الواقع إلا عن طريق تجربة عينية انفعالية. إن الميتافيزيقا تريد أن تعرف «مضمون» الأشياء الواقعية، ولهذا فإنها تضطر إلى استخدام تعبيرات اللغة العلمية على نحو مضاد للقواعد. ولهذا السبب لا يمكن لقضايا الميتافيزيقا أن يكون لها طابع القضايا ذوات المعاني.

ب- مهمة الفلسفة

وأما الفلسفة بعامة، فإنها ليست في نظره علماً، بل نشاطاً أو انفعالية، وهذا النشاط يمارس في كل علم باستمرار، لأنه قبل أن تستطيع العلوم اكتشاف صحة أو بطلان قضية فلا بد من معرفة معناها. وكثيراً ما يحدث للعلماء أن يجمدوا أن الكلمات التي استعملوها لم تكن واضحة المعنى تماماً، ومن هنا فإن عليهم أن يلجأوا إلى النشاط الفلسفي في الإيضاح، ولا يستطيعون الاستمرار في الكشف عن الحقائق دون أن يبحثوا في المعاني. ولهذا السبب فإن الفلسفة عامل مهم جداً في داخل العلم، وتستحق أن تحمل اسم «ملكة العلوم». لكن ملكة العلوم هذه ليست هي نفسها علماً. إنها نشاط يحتاج إليه كل العلماء وينفذ في سائر ألوان النشاط. أما المشاكل الحقيقية فهي مسائل علمية، وليس ثم مسائل علمية غيرها.

فإن نساءلنا: ما هي إذن حقيقة هذه المشاكل التي أطلق عليها اسم «مشاكل فلسفية» طوال عدة قرون، فإن الجواب يتم بالتمييز بين حالتين: إذ يلاحظ أولاً أن ثم العديد من المسائل التي تبدو كمسائل لأنها تكوّنت على

Tractatus Logico Philosophicus، كما ظهرت باكورة إنتاج رودلف كرنب Carnap وقد تأثر بهما اشك، مما أحدث تغييراً عمورياً في تطوره الفكري. واستمر اشك أستاذاً للفلسفة في جامعة فيينا من سنة ١٩٢٢ حتى يوم ٢٢ يونيو سنة ١٩٣٦، يوم أن أطلق عليه الرصاص وهو يدخل الجامعة، أحد الطلبة المجانين فأرداه قتيلاً ولم يكشف حتى الآن السبب في تلك الجريمة. وفي تلك الفترة دعي في سنة ١٩٢٩ أستاذاً زائراً في جامعة استنفورد في كاليفورنيا (الولايات المتحدة الأمريكية).

وفي فترة فيينا هذه نشر كتابه «مسائل الأخلاق» (سنة ١٩٣٠) والعديد من المقالات، خصوصاً في المحلة الدولية Erkenntnis التي كانت لسان حال حركة الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية في العالم، وقد جمعت دراساته هذه في مجلدات فيا بعد.

كذلك أنشأ في الوقت نفسه جمعية أو ندوة دُعيت باسم «دائرة فيينا» Wienerkreis كانت تجري فيها المناقشات حول المسائل الفلسفية من وجهة نظر الوضعية المنطقية، وكان يشترك في هذه «الدائرة» ليس فقط فلاسفة بل وأيضاً رياضيون وفيزيائيون وعلماء نفس وكان أبرز أعضاء هذه «الدائرة» من الناحية الفلسفية رودلف كرنب Rudolf Carnap. ويتلوه كورت جيدل Kurt Gödel الذي كان قد نشر براهين على تمام منطق الدرجة الأولى، وعدم تمام الحساب الصوري.

آراؤه

١ - نقد الميتافيزيقا:

بدأ اشك تطوره الفكري بنقد كنت. ففي كتابه «المكان والزمان في الفلسفة المعاصرة» (سنة ١٩١٧) نقد رأي كنت في الزمان والمكان بوصفهما شكلين قبليين للحساسية، مدافعاً عن رأي نيوتن وميكانيكا القائمة على أساس أن للزمان وجوداً حقيقياً خارجياً كسائر موضوعات الحواس.

وفي كتابه «النظريات العامة للمعرفة» ينقد كل القضايا التي عزا إليها كُنت وأتباعه صفة التركيب القبلي.

ثم اخذ بعد ذلك في النقص عن المعرفة واللغة، فقرر أن اللغة في العلم ترمي إلى التعبير البين الخالي من

الأفروديسي

Alexandre D'Aphrodise

أكبر شراح أرسطو في العصر اليوناني الروماني.

عاش في الربع الأخير من القرن الثاني بعد الميلاد والربع الأول من القرن الثالث الميلادي. وقام بتدريس الفلسفة الأرسطية في أثينا في المدة ما بين سنة ١٩٧ وسنة ٢١١ بعد الميلاد.

والى جانب شروحه على كتب أرسطو - وبعضها مفقود - له رسائل مفردة كثير منها مفقود في أصله اليوناني، ولكننا عثرنا على عدد وافر منها في ترجمة عربية ونشرناها في كتابينا: «أرسطو عند العرب» (ط ، القاهرة سنة ١٩٤٧ ، ط ٢ ، الكويت - بيروت سنة ١٩٨٠) و «شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية» (بيروت سنة ١٩٧١).

وله آراء مستقلة في بعض مسائل الفلسفة، انحرف فيها بعض الانحراف عن أرسطو، نذكر منها ما يلي:

١ - في مسألة الكليات ، أكد الأفروديسي أن الوجود بالمعنى الحقيقي هو للأفراد (للجزئيات) لا للكليات، وأن الكليات معان في الأذهان، لا في الأعيان.

٢ - قال ان العقل الفعال *vous poietikos* هو العلة الأولى *πρῶτον αἰτίου*

٣ - ميز بين ثلاثة أنواع من العقل:

(أ) العقل الحيواني.

(ب) العقل المتفعل أو المستفاد

(ج) العقل الفعال.

وقال ان الانسان حين يولد لا يملك إلا العقل الحيواني، ولكن يكتسب بعد ذلك العقل المستفاد وذلك بفضل العقل الفعال.

٤ - أنكر خلود النفس إنكاراً صريحاً، بينما موقف أرسطو كان عامضاً متردداً.

٥ - قال بالنعابة الإخية، لكنه لم يقل بعناية إلهية مباشرة بالكون، بل بالتبعية *modo oblique* بمعنى أن الله لا يعنى مباشرة بالكون، بل ان مجرد وجود الله هو الذي

نظام نحوي معين، ولكنها مع ذلك ليست مسائل حقيقية، انه يمكن أن يكشف بسهولة أن الكلمات التي تتألف منها صيغ هذه الأسئلة لا تفيد معنى منطقياً.

ويلاحظ ثانياً أن هناك مسائل فلسفية يتبن أنها مسائل حقيقية لكن يمكن أن يُبين ، بواسطة التحليل المناسب، أن من الممكن حلها بواسطة مناهج العلم، وأن لم يكن من المتيسر الآن تطبيق هذه المناهج عليها، لأسباب فنية. بيد أننا نستطيع على الأقل ان نبين ماذا ينبغي ان نفعل من أجل الجواب عن هذه الأسئلة، وإن لم نستطع حلها الآن بواسطة ما في متناولنا من وسائل، وبعبارة أخرى: ان المشاكل التي من هذا النوع ليس لها طابع وفلسفي خاص، وإنما هي مسائل علمية ويمكن من حيث المبدأ الجواب عنها، والجواب لا يكون إلا بالبحث العلمي.

مؤلفاته

Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik, 1917, 2 Aufl. 1919.

- Allgemeine Erkenntnis Lehre, 1918, 2. Aufl. 1925.

- Fragen der Ethik, 1930.

- Grunzüge der Natur Philosophie, 1948.

- Natur und Kultur. 1952.

وجمعت أبحاثه المتفرقة في كتاب بعنوان:

Gesammelte Aufsätze 1926- 36. Wien, 1938.

مراجع

- H. Feigl: Moritz Schlick in Erkenntnis.. Vol. 7 (1937 - 9) pp. 393 - 419.

- Karl Popper: The Logic of Scientific Discovery. London 1959.

- Hans Reichenbach: « Moritz Schlick » in Erkenntnis, Vol. 6. (1936), p. 141

- David Rynin: «Remarks on Moritz Schilicks» - Essay:

« Positivism and Realism » in Synthèse vol I (1948 - 9)

حياته

ولد في أثينا - أو في اجنينا - على أرجح الأقوال في سنة ٤٢٨/٧ قبل الميلاد. وكان من أسرة أثينية عريقة في المجد وكان أبوه يدعى أريستون Ariston وأمه تدعى فريقتيونه Perictione وكانت أخت خرميدس Charmides وبنت أخي أقرطياس Critias اللذين كانا أعضاء في حكومة الأقلية (أوليغاركية) التي حكمت أثينا في سنة ٤٠٤/٣

ويقال إن الاسم الأصلي لأفلاطون كان أريستوقلس Aristocles ثم أطلق عليه اسم فلاطن Platon فيما بعد بسبب سعة جبهته وعظيم بسطته (ديوجانس اللايرتي ٤:٣) وكان له أخوان هما أغلوفس Glaucon وأدمنتس Adeimantus ، وقد ورد ذكرهما في محاورة «السياسة» (المعروفة خطأ باسم «الجمهورية» وهو خطأ فاحش ، ولن نذكرها هنا إلا باسم «السياسة») وكانت له أخت تدعى فوطون Potone وبعد وفاة والد أفلاطون ، تزوجت أمه من فورلامفس Pylampes وولد لها ولد يدعى انطيفون Antiphon يرد ذكره في محاورة «برمنيدس» وكان فورلامفس هذا صديقاً لبركلبس ، السياسي الأثيني العظيم وقد نشأ أفلاطون في بيت زوج أمه تنشئة عالية تناسب الثقافة الرفيعة التي حفلت بها أثينا في عهد بركلبس ، أزهى العصور الفكرية في تاريخ اليونان القدماء (وقد توفي بركلبس في عام ٤٢٩/٨ أي قبل مولد أفلاطون بعام واحد).

ومن المحتمل أن يكون أفلاطون قد اشترك في أخريات حرب البلوينيز (وهي الحرب التي وقعت بين أثينا وحلفائها من ناحية ، واسبرطة وحلفائها من ناحية أخرى واستمرت من سنة ٤٣١ إلى ٤٠٤ ق. م وانتهت بهزيمة أثينا) . وذلك في سنة ٤٠٦ ق. م عند جزر أرجينوساي Arginusae (وهي مجموعة من الجزر الضيقة قبالة ساحل إيوليا) في المعركة البحرية التي انتصر فيها أسطول أسبرطة على أسطول أثينا

ويذكر ديوجانس اللايرسي «أن أفلاطون بدأ أولاً بدراسة الرسم ، وراح ينظم قصائد من وزن الديرمبو (ديوجانس ٣)» أما عن دراسته للفلسفة فقد ذكر أرسطو أن أفلاطون اتصل في مطلع شبابه بأقراطيلوس وكان فيلسوفاً على مذهب هيرقليطس (أرسطو «ما بعد الطبيعة» م ألفا ، ف ٦ ص ٨٦٧ أس ٣٢ ، ٣٥)

لكن صاحب الفصل الحقيقي في تنشئة فلسفياً هو

يدتر أو يحكم الكون (المسائل الطبيعية) نشرة برونز ٢ ٢١ ص ٦٦ س ١٧ ، ص ٧٠ س ١٤).

٦ - وفي شرحه على «التحليلات الأولى» لأرسطو يدافع الأفروديسي عن دراسة المنطق وضرورته فيقول إنه لما كان الخير الاسمى للإنسان هو الشبه بالله ، وكان هذا الشبه إنما يتم بالنظر والمعرفة ، وكانت المعرفة تحصل بالبرهان فإن من الواجب علينا أن نعلي من شأن المنطق لأنه علم البرهان.

مراجع

١- مقدمة كتابنا.

أ) أرسطو عد العرب القاهرة ط ١ سنة

١٩٤٧

ب) «شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية»

بيروت سنة ١٩٧١

١ - ابن النديم : «الفهرست» ، نشرة فلوجل.

Pauly Wissowa: Realencyclopädie der Altertums-wissenschaften., S.v

- P. Moraux: Alexandre d'Aphrodise. Paris 1942.

نشرة مؤلفاته

- Commentaria in Aristotelem Graeca, vols 1- 111 et supplementum Aristotelicum, vol. 11 Berlin 1883 1901.

A. Badawi La transmission de la philosophie grecque au monde arabe. Paris. vrim, 1968.

أفلاطون

Platon

فيلسوف يوناني عظيم ، يعد هو وتلميذه أرسطو ، وامانويل كنت أعظم فلاسفة العالم على طول تاريخ الفكر الإنساني

عدم ذكره للرحلة إلى مصر لا يدل على أنه لم يبق بها ، فحجة الصمت باطلة ، ومرافقة يوريفيدس ربما تكون مجرد تزويق فني كما يحدث كثيراً في رواية الأخبار . لهذا فإن ترجيح كونه قام برحلة إلى مصر هو أقوى كثيراً من نفيها . ولا بد أن رحلته إلى مصر كانت حوالي سنة ٣٩٥ ق م ، وأنه عاد منها لدى اندلاع الحرب الكورنثية في سنة ٣٩٥ ، ويرى البعض أن أفلاطون اشترك في هذه الحرب طوال علمي ٣٩٥ ، ٣٩٤

أما رحلته إلى قورينا فلا دليل يرجحها

والشيء المؤكد عن رحلاته الأولى هذه إلى خارج بلاد اليونان هو أنه ارتحل ، وهو في سن الأربعين (حوالي سنة ٣٨٨ ق م) إلى صقلية وإلى جنوبي إيطاليا حيث كان يوجد إقليم « اليونان الكبرى » He megale Hellas (وهذا اسم أطلق في القرن السادس ق م على مجموع المدن - الدول اليونانية - الموجودة في نوتو حذا ، إيطاليا ، ثم اتسع ليشمل أيضاً مدن الجانب الشرقي من هذا القسم الجنوبي الأقصى من إيطاليا الحالية ، وأحياناً شمل صقلية ، وكان سكان هذه المدن والمناطق يطلق عليهم اسم جنس محلي هو Italiotes) وكان يهدف من هذه الرحلة إلى أمرين الأول الاتصال بالمدرسة الفيثاغورية المزدهرة في هذه المنطقة ، وكان على رأسها أرخوطاس الترنثي والثاني هو تلبية دعوة وصلته من طاغية صقلية ، ويدعى ديونوسوس الأول ، وفي صقلية صار صديقاً لصهر ديونوسوس ، وهو ديون . ونقول الرواية إن طاغية سرقوسة هذا ، ديونوسوس الأول ، لم يترح إلى صراحة أفلاطون ونفذه ، فكلف بوليس Pullis وكان رسولا أسيرياً ، بأن يأخذ أفلاطون ، ويبيعه عبداً . وفعلًا قام بوليس ببيع أفلاطون كأحد الأرقاء ، وذلك في ميناء إيجينا (وكانت إيجينا في ذلك الوقت في حرب مع أثينا) ، وكان أفلاطون على وشك أن يفقد حياته ، لولا أن تقدم رجل من قورينا ، يدعى أثيقيرس ، ففداه من العبودية ، وبعث به حراً إلى بلده أثينا (ذويجانس اللائسي ١٩٠: ٢٠) لكننا لنعلم مدى صحة هذا الخبر كله ، لأن أفلاطون لا يشير إليه في الرسالة السابعة التي هي كما قلنا أصدق وثيقة عن حياته ، إذ كتبها أفلاطون بنفسه

ولما عاد أفلاطون إلى أثينا - حوالي سنة ٣٨٨ ق م - أنشأ الأكاديمية حوالي سنة ٣٨٧/٣٨٨ ، بالقرب من ضريح البطل أكاديموس ، ومن هنا سميت بهذا الاسم « الأكاديمية » ، وهذه الأكاديمية يمكن أن تعد أول جامعة علمية أنشئت في أوروبا ، إذ فيها شملت الدراسة جميع فروع العلم من فلسفة ،

سقراط متى تتلمذ على سقراط ؟ يقول ذويجانس اللائسي انه تتلمذ على سقراط وهو في سن العشرين (أي حوالي سنة ٤٠٨ ق م) لكن لما كان خرميدس - خال أفلاطون - قد عرف سقراط وخالفه في سنة ٤٣١ على الأقل (كما يدل على ذلك ما ورد في محاورة « خرميدس » ١٥٣) ، فلا بد أن يكون أفلاطون قد تعرّف إلى سقراط قبل سنة ٤٠٨ بكثير . غير أن من المحتمل أيضاً أن تكون رواية ذويجانس صادقة على أساس أنه يقصد « التلمذ » الحقيقي لسقراط ، أي تكريس نفسه له ، وذلك لأن أفلاطون نفسه يذكر لنا في إحدى رسائله (الرسالة السابعة) وهي مهمة جداً لتاريخ حياة أفلاطون ص ٣٢٤ ب ٨ - ٣٢٦ ب ٤) أنه كان يريد في مطلع حياته - شأنه شأن سائر الشباب الاتيين المنحدرين من أسر عريقة - أن يكرّس نفسه للسياسة وأقرباؤه الأعضاء في حكومة الأقلية في سنة ٤٠٤ / سنة ٤٠٣ حتّوه على خوض غمار السياسة مكفولاً برعايتهم لكن لما انحدرت حكومة الأقلية إلى الفوغائية والجرائم السياسية ، وبدأت في مطاردة سقراط ، كره أفلاطون السياسة لكن جاء بعدهم الديمقراطيون فكانوا أسوأ من حكومة الأقلية بكثير جداً ، وهم الذي دبّروا محاكمة سقراط ، تلك المحاكمة التي انتهت بإدانته والحكم عليه بالقتل بتجنّج سم الشوكران ، وكان ذلك في سنة ٣٩٩ ق م

وقد حضر أفلاطون محاكمة سقراط ، وكان ضمن الذين اقترحوا عليه أن يزيد الغرامة التي أعلن استعداده لدفعها من مئة واحد إلى ثلاثين مئة . لكن أفلاطون لم يشهد موت سقراط ، لأنه كان قد اعتزل إلى مدينة ميغارا Megara ولاذ بالفيلسوف إقليدس الميغاري ، لكنه في أرجح الرأي عاد إلى أثينا

وأما عن حياته عقب مصرع سقراط ، فالروايات متضاربة ومن الصعب ترجيحها . فالترجون حياته يذكرون أنه بعد موت سقراط سافر أفلاطون إلى قورينا (في إقليم برقة بليليا) وإلى إيطاليا ، وإلى مصر وفيها اتصل بالرحلة إلى مصر تنكافاً للأدلة ، فمن الأدلة المؤيدة لقيامه بهذه الرحلة معرفته بالرياضيات المصرية ، بل ونبغ الأطفال المصريين . لكن في مقابل ذلك نجد شواهد غير مؤيدة من ذلك أن أفلاطون لم يذكر هذه الرحلة إلى مصر في محاوراته ولا في رسائله ، وأنهم يذكرون أن رفيقه في هذه الرحلة كان الشاعر يوريفيدس ، مع أن يوريفيدس توفي في سنة ٤٠٦ ق م ، أي قبل وفاة سقراط بسبع سنين وبالتالي قبل شروع أفلاطون في رحلاته بعد مصرع أستاذه لكن يمكن تغنيب هذين الشاهدين بأن نقول إن

وعاد أفلاطون في العام التالي، أي سنة ٣٦٠، إلى أثينا، واستأنف نشاطه في الأكاديمية، واستمر في عمله هذا حتى وفاته في سنة ٣٤٨/٣٤٧ ق.م. وكان ديون قد أفلح، في سنة ٣٥٧، في الاستيلاء على السلطة في سرقوسة، لكنه اغتيل بعد ذلك بأربع سنوات، في عام ٣٥٤، فحزن عليه أفلاطون حزناً بالغاً، لأنه كان يرجو فيه أن يشاهد فيلسوفاً أو ملكاً فيلسوفاً.

مؤلفاته

يمكن أن يقال بوجه عام إن كل المحاورات، التي كتبها أفلاطون قد وصلت إلينا، إذ لا توجد إشارة في كتب اليونانيين القدماء إلى محاورات لأفلاطون ليست موجودة بين أيدينا اليوم.

أما دروسه ومحاضراته فلا ندرى عنها شيئاً، إذ لا ندرى هل كان قد سجلها كتابة حيناً أو بعد أن ألقاها، لذلك لم تصلنا المذكرات التي سجلها تلاميذه، فيها عدا إشارات ضئيلة غامضة تجدها عند أرسطو.

لكن المشكلة هي في أن بعض ما نسب إلى أفلاطون من محاورات أو مراسلات، ربما كان غير صحيح النسبة إليه ومن هنا كانت مشكلة تحقيق الصحيح منها من المنحول مما ورد إلينا على أنه له.

وقد نسب إليه في العربية كتب ورسائل عديدة، غير المحاورات، اليونانية ومن المقطوع به بأنها منحولة إلى أفلاطون، وقد نشرنا شطراً منها في القسم الثاني من كتابنا «أفلاطون في الإسلام» (طهران، سنة ١٩٧٤، ط ٢ بيروت سنة ١٩٨٠).

وأقدم مجموعة من مخطوطات «محاورات أفلاطون» وصلت إلى ترتيب يرجع إلى ثراسيولس Thrasylus الذي عاش في بداية القرن الأول للميلاد. وهذا الترتيب يقسم المحاورات إلى رباعات (أي مجموعات كل مجموعة منها أربع محاورات) ويبدو أن هذا التقسيم إلى رباعات tétralogies يرجع إلى أرسطوفانس البيزنطي الذي عاش في القرن الثالث قبل الميلاد. وهذا الترتيب يشمل خساً وثلاثين محاوراً ومجموعة من المراسلات.

والسؤال هو هل هذه المحاورات الخمس والثلاثون ومجموعة المراسلات صحيحة كتبها أفلاطون حقاً، أو أن فيها

ورباضيات، وفلك، وفزياء، إلخ. وقد أمّ هذه الأكاديمية شباب من كل أنحاء بلاد اليونان، وحتى من خارج بلاد اليونان. وهذا هو ما صيّرنا عن سائر المدارس التي كانت موجودة في بلاد اليونان آنذاك وقبل ذلك، مثل مدرسة سوزيقوس في سوزيقوس التي كان يرئسها ايدوكس الفلكي العظيم، إذ كانت مقصورة على تدريس الفلك والرياضيات، أو مدرسة ايقراطيس في أثينا، إذ كانت مقصورة على تدريس فن الخطابة. لقد كانت أكاديمية أفلاطون تدرّس لطلابها الرياضيات، والموسيقى، والفلك، وتخرج التعليم بتدريس الفلسفة بمختلف فروعها (فزياء، نظرية المعرفة، الجدال، علم الوجود، إلخ) لتكوين السياسي الناحع والمتفهم الكامل.

وكان أفلاطون يلقى دروسه، ويسجل الطلاب مذكرات. وهذه الدروس لم تنشر، فقد كانت موجهة إلى التلاميذ. أما «المحاورات» فقد كانت موجهة لعامة الناس، ولهذا نشرها وأذاعها بين الناس. وقد وصلت إلينا كل «محاورات» أفلاطون، أما محاضراته ودروسه فلم يصل إلينا منها شيء. وكان أعظم تلاميذه هو أرسطوطاليس الذي التحق بالأكاديمية في سنة ٣٦٧ ق.م.

ولقد قام أفلاطون برحلة ثانية إلى صقلية في سنة ٣٦٧، بدعوة من صديقه ديون، وكان الطاغية ديونوسوس الأول قد توفي في تلك السنة، سنة ٣٦٧، وتولى مكانه ابنه ديونوسوس الثاني. فدعاه ديون من أجل تربية ديونوسوس الثاني هذا، وكان عمره آنذاك الثلاثين سنة. وقام أفلاطون بهذه المهمة، فدرّس لتلميذه الملك هذا علم الهندسة. لكن ما لبث الحسد أن دب في نفس الملك الشاب، الحسد من ديون، فاضطر ديون إلى ترك سرقوسة. وكان وضع أفلاطون حرجاً تماماً، فقرر أن يترك صقلية، وعاد إلى أثينا، ولكنه واصل تعليم ديونوسوس عن طريق المراسلات. ولم يفلح أفلاطون في إعادة العلاقات بين ديون وديونوسوس الثاني. وأقام ديون في أثينا، وكان على اتصال وثيق بأفلاطون.

ثم قام أفلاطون برحلة ثالثة إلى صقلية في سنة ٣٦١ تلبية لدعوة ملحة من ديونوسوس الثاني، الذي رغب في مواصلة دراسة الفلسفة. وإبان هذه الرحلة وضع أفلاطون مسودة دستور لاتحاد كونفدرالي بين المدن اليونانية لمواجهة الخطر القرطاجي. غير أنه لم يفلح أيضاً في راب الصدع بين ديون وديونوسوس الثاني.

ما هو منحول؟

والشك في صحة نسبة بعضها إلى أفلاطون قديم إذ نجد أثيناوس Athenaeus (زدهر حوالى سنة ٢٢٨ ق.م) ينسب محاورة « القيادس الثانية » إلى أكسينوفون ، تلميذ سقراط ونجد بركلس Proclus ينكر صحة نسبة محاورة Epinomis ومجموعة المراسلات ، بل «النواميس» وه السياسة إلى أفلاطون

وجاء العلماء في القرن الماضي ، التاسع عشر ، فأخضعوا « المحاورات » وه المراسلات « لنقد فيلولوجي وتاريخي دقيق وعميق ، وعلى رأسهم اوبرفك Ueberweg وشارشمت Schaarschmidt ونحيل القارىء إلى كتابنا « أفلاطون » لاستقصاء هذه المسألة . ونكتفي هنا بإيراد نتائج قرن من الفحص البعدي لمؤلفات أفلاطون

١- المحاورات التي لم يقر بصحتها بوجه عام هي :

« القيادس الثانية » - «هيرخس» - « المتنافسون » Rivaes - « ثياجس » Theages - « كليتوفون » Clitophon - « مينوس » Minos - وهذه المحاورات ضئيلة القيمة ، وربما كانت من تأليف مؤلفين صغار من القرن الرابع قبل الميلاد

ب- هناك خلاف بين الباحثين حول صحة المحاورات التالية

« القيادس الأولى » - أيون Inn - « منكساسانس » Menexenus - « هيباس الأكبر » Hippas Major - « اينيومس » Epinomis - « المراسلات »

ج- فإذا طرحنا هذه المحاورات والمراسلات بقي من بين الخمس وثلاثين محاورة والمراسلات - أربع وعشرون محاورة من المقطوع - بوجه عام - بصحة نسبتها إلى أفلاطون ، وهي

١- « هيباس الأصغر » أو الزائف

٢- « بروثاغوراس » أو السوفسطائية

٣- « الدفاع عن سقراط ».

٤- « أفرطون » أو في الواجب .

٥- « خرمدس » أو في الحكمة الاخلاقية

٦- « لآخس » أو في الشجاعة

٧- « لوميس » أو في الصداقة

٨- « ديوتفرون » أو في التقوى

٩- « جورجياس » أو في الخطابة.

١٠- « ميتون » أو في الفضيلة

١١- « يوتيدمس » أو في المجادل .

١٢- « افراطوس » أو في استقامة الملوك .

١٣- « المادية » أو في الحب .

١٤- « فيدون » أو في النفس

١٥- « السياسة » أو في العدل وتتألف من عشر مقالات .

١٦- « قريطياس ».

١٧- « برميندس ».

١٨- « فيلابوس ».

١٩- « فدرس ».

٢٠- « السياسي ».

٢١- « السوفسطائي ».

٢٢- « ثايتيتوس ».

٢٣- « النواميس ».

٢٤- « طيمائوس ».

كما قامت محاولات مضنية لترتيبها ، راجع تفاصيلها في كتابنا « أفلاطون » (ص ٨٨ - ٩٦) .

فلسفته

نظرية المعرفة

ولنبدا عرض فلسفته بالبحث في نظرية المعرفة لديه ، ثم نبحث في نظرية المثل أو الصور ، وإن كان هذان الفرعان مرتبطين أشد الارتباط . وعلى كل حال فنقطة البدء ستكون الأساس الذي عليه أقام أفلاطون فلسفته ، وكان هذا الأساس نتيجة هدم لما هو مألوف . فهذا الدور - دور التأسيس - سيكون إذن دوراً سلبياً من ناحية ، وإيجابياً من ناحية أخرى . سنجده سلبياً فيما يتصل بنقد الرأي الشائع وينقد السوفسطائيين ، وسنجده إيجابياً حينما يبين لنا أفلاطون منهجه الجديد الذي عل أساسه سيضع فلسفته

وأول ما يعترضنا في هذا الباب هو أنه من الواجب التفرقة بين العلم غير الصحيح والعلم الصحيح . بأن نفرق بين الأقوال الشعبية أو الأقوال المألوفة ، وبين الأقوال العلمية الصحيحة . فمصدر المعرفة بالنسبة للرأي الشائع هو أولاً الإدراك الحسي ، وثانياً التصور الصحيح . إلا أن الإدراك الحسي ليس هو العلم بالمعنى الحقيقي ؛ لأن الإدراك الحسي يصور لنا نفس الشيء . تصورات متناقضة متضاربة ؛ فيصور

نجدها أيضاً في الأخلاق فهناك فضيلة شعبية وهناك فضيلة علمية ، أو فلسفية إن صح هذا التعبير أما الفضيلة الشعبية فهي تلك التي تصدر دائماً عن العادة ، بينما الفضيلة الفلسفية هي تلك التي تقوم على أساس العلم والفضيلة الشعبية تعتمد ، تبعاً لهذا ، على الظروف والصدف ؛ ومثال هذا ما نجده من آراء أخلاقية صحيحة لدى من يسمونهم باسم الحكماء أو الشعراء ، فإن هؤلاء قد وصلوا إلى إدراك الفضيلة ، ولكنهم لم يصلوا إلى هذا عن طريق العلم بل عن طريق الصدف ، بشيء من الوحي أو المعونة الإلهية . وإنما الفضيلة الحققة هي تلك التي تصدر عن العلم ؛ بل إن الإنسان الذي يرتكب إثماً وهو عالم به خير منه حينما يرتكب إثماً وهو غير عالم به . وبهذا يثور أفلاطون على تلك الأعداء التي يتحللها الناس عادة حينما يبررون ارتكاب الآثام عن طريق الجهل بأنها آثام ، ومرجع هذا - كما سنرى فيما بعد في الأخلاق - إلى أن الناس جميعاً متساوون في طلب الغاية من الأخلاق ، لأن إنساناً ما من الناس لا يمكن أن يكون شريراً باختياره . وإنما يختلف الناس بعضهم عن بعض بالعلم فهذا يعلم علماً خاطئاً أن هذا الشيء خير بينما الآخر يعلم علماً صحيحاً أن هذا الشيء نفسه شر ، فالأول يفعله والثاني يتجنبه ؛ ومن هنا فالاختلاف ليس في الغاية ، وإنما الاختلاف دائماً في علم كل بمجابهة الغاية

وإذا أردنا أن تبين النتائج التي ترتبت على النظرة الشعبية للفضيلة وجدنا أنها نتائج تتعلق إما بمجابهة الفضيلة وصورتها وإما بالدوافع إليها والغاية منها فمن ناحية صورة الفضيلة وماهيتها ، يلاحظ أن النظرة الشعبية قد فرت بين الفضائل ولم تجعل الفضائل واحدة ، بينما النظرة الفلسفية تؤكد أن الفضائل كلها واحدة وذلك لأن ما يجعل الإنسان الواحد فاضلاً ، لا بد أن يجعل الإنسان الآخر فاضلاً كذلك ، ومن هنا اتحدت الفضيلة فيما بين الأفراد بعضهم وبعض ، وبصرف النظر عن الأفراد الذين يحققونها أو تحقق فيهم . وملاحظ أن الفضيلة هي العلم ، فالفضائل كلها لا بد أن تتوافر فيها صفة واحدة إذن هي صفة العلم وإذا كنا سنرى أن أفلاطون في «السياسة» (٣٢٧ د - ٤٣٤ د) يفرق بين الفضائل ، فلا يمنع ذلك من أنه حتى في هذا الدور نفسه كان يؤمن بأن الفضيلة واحدة ما دام مصدرها واحداً ، ألا وهو العلم . كذلك فيها يتصل بالدوافع أو البواعث ، والغايات نجد النظرة الشعبية تختلف كل الاختلاف عن النظرة الفلسفية ، فالنظرة الشعبية تجعل الباحث على الفضيلة للذة أو المنفعة ، وتجعل الغاية بتحقيق

الشيء الواحد بارداً وحاراً ، رطباً ويابساً وهكذا نجد أن الحواس تخدعنا خداعاً كبيراً . وإلا فإنه إذا كان التصور هو العلم بالمعنى الحقيقي ، فإننا لن نستطيع حينئذ أن نفر التصور الخاطئ ؛ لأن التصور الخاطئ ، أو التصور بوجه عام ، إما أن يتعلق بما هو معلوم ، وإما أن يتعلق بما هو مجهول . وما يتعلق بما هو معلوم لا يمكن إلا أن يكون علماً صحيحاً فلا يمكن إذن أن يكون تصوراً خاطئاً . وما يتعلق بما هو مجهول لا يمكن أن يتصور ، فلا يمكن إذن أن نتحدث عن تصور خاطئ ، وتصور غير خاطئ . كذلك لا يمكن أن يقال إن موضوع التصور الخاطئ ، هو المدم أو اللاوجود ، لأن اللاوجود يناظره الجهل ، ولا يمكن أن يناظره علم ، مهما كان من شأن المعنى الذي نعطيه لهذه الكلمة الأخيرة . فمعنى هذا كله أن العلم والتصور ليسا شيئاً واحداً ، وإنما العلم هو دائماً الإدراك اليقيني المطابق للواقع . ولا يمكن أن يكون ثمة علم خاطئ ، وإنما يقال فقط علم أو جهل ، بينما في حالة التصور يقال تصور صحيح وتصور خاطئ .

هذا ويلاحظ أيضاً أن العلم لا يأتي عن طريق التعليم ، أما التصور فيمكن أن يصل إليه الإنسان عن طريق الإقناع ، ولهذا يبرع السوفسطائيون في إقناع الناس بالكاذب أو التصورات غير المطابقة للواقع . والسبب في هذا راجع إلى الاختلاف الرئيسي بين حقيقة التصور الصحيح ، وبين حقيقة العلم بمعناه الحقيقي . فالعلم يتعلق بحقيقة الأشياء ، عل أساس أن هذه الحقيقة حقيقة ضرورية صادرة بالضرورة عن طبيعة الأشياء نفسها ، أما التصور الصحيح فلا يلاحظ فيه فكرة الضرورة ونحن نرى أفلاطون في «طيساوس» يلخص هذه الأشياء كلها فيقول إن العلم يأتي عن طريق التعليم ، بينما التصور الصحيح يأتي عن طريق الإقناع ، والعلم يتعلق بحقيقة الأشياء بوصفها حقيقة ضرورية ، بينما التصور الصحيح لا يتعلق بالأشياء من هذه الناحية وسنرى فيما بعد ، حينما نتحدث عن مذهب الوجود ، كيف أن أفلاطون ، خصوصاً في «الجمهورية» يقول إن التصور الصحيح يتعلق بالضرورة ، بينما العلم بمعناه الحقيقي يتعلق بالوجود . وعلى هذا فالصورة الصحيحة مرتبة وسطى بين الإدراك الحسي وبين العلم الحقيقي ، ما دامت تناظره هذه الدرجة الوسطى من درجات الوجود ، درجة الصيرورة التي هي خليط من التغير المطلق عديم الصورة وهو المادة الأفلاطونية ، ومن الوجود الثابت الساكن الذي هو وجود الصور . ومثل هذه التفرقة

بها شخص آخر إلى هذا الشيء عنه ، وهكذا نستطيع أن نضيف إلى الأشياء ، التناقضات وهذا يدعونا إلى أن نقول بما قال به هرقليطس من أن الشيء الواحد يتابع عليه الأضداد باستمرار ، وأن الوجود دائم السيلان ، وأن لا شيء ثابت ، وبالتالي لا يمكن أن نتحدث عن حقيقة ما من الحقائق . وإذا كانت الحال كذلك فلا علم ولا معرفة ، ما دام العلم لا يقوم إلا على الحقائق الثابتة ، ففي هذا المبدأ إذن نفي للعلم فإذا نظرنا الآن إلى المبدأ الثاني ، وجدنا أن هذا المبدأ باطل كذلك ، لأن السوفسطائيين يقولون بأن القوانين أو الأخلاق هي في البدء من وضع الأقوياء ، وأن قانون القوي هو القانون الأخلاقي ، وأن لكل إنسان أن يفعل ما يقوى عليه وهنا يجب أفلاطون بأنه ليس لكل إنسان أن يفعل ما يقدر عليه ، وإنما يجب على كل إنسان أن يفعل ما يريد ، وما يريد لا يمكن أن يكون أي شيء كان ، بل يجب عليه أن يطلب الخير ، فالعدالة إذن لا تقوم إلا على أساس الخير ، ولا تقوم على حق الأقوياء

ذلك أن العادل إذا فعل ، وإنما يفعل ضد الظالمين ، بينما الظالم إذا فعل فهو يفعل ضد الظالمين والعادلين في آن واحد كما أن الظلم مصدره الفردية وإذا كان لكل أن يفعل ما يراه ، فلن تقوم الجماعة الإنسانية ، وستصبح الحياة في المدينة مستحيلة ثم يبحث أفلاطون طويلاً في «فلايوس» - وسنرى ذلك مفصلاً فيما بعد - عن ماهية الخير محاولاً أن يربط هذا بنظريته في الوجود ، فيقول إن اللذة والألم متعلقان بالضرورة والتغير ، بينما الخير لا يتعلق بتغير الوجود الثابت ، ويقول مرة أخرى إن اللذة والألم متعلقان بالاحدود ، بينما الخير يتعلق بالملحدود والمهم في هذا كله أن الخير لا بد أن يتعلق بشيء خالد ثابت أزلي أبدي عاز عن المادة بينما الألم واللذة يتعلقان بالتغيرات فالفرق كبير إذن بين المادة والألم من ناحية ، وبين الخير والشر من ناحية أخرى ومعنى هذا كله أن المبدأ الذي تقوم عليه الأخلاق السوفسطائية هو نفس مبدأ التغير الذي قامت عليه نظريتهم في المعرفة ، ولا بد من أن طرح هذه النظرية في الأخلاق ، كما طرحنا من قبل نظريتهم في المعرفة

ثم يحمل أفلاطون على السوفسطائيين حجة عنيفة بوصفهم يدعون أنفسهم مربين ، ويقول إن الفن السوفسطائي قائم على الوهم ، لأنهم يعلمون الناس أشياء يعلمون هم أنفسهم أنها باطلة ، ومحاولون أن يتعلموا الجمهور . ولا يحاولون الوصول إلى العلم ، وإنما يحاولون الإقناع فحسب ، وتلك مهتهم والشيء الرئيسي الذي تقوم عليه الحملة الأفلاطونية ضد

السعادة الفردية بمعنى الخلو من الألم وتغصيل اللذات ، بينما تنظر النظرة الفلسفية على العكس من هذا ، ترى أولاً أن اللذة والألم شيان ظاهريان فحسب ولا صلة لهما مطلقاً بالقيمة الحقيقية للأفعال فأحياناً يكون الشر لاذاً والخير مؤلماً ، وأحياناً يفصل الواحد عن الآخر فلا يتبع أحدهما الآخر وعلى كل حال فليس ثمة رابطة ضرورية بين الخير واللذة من ناحية ، وبين الشر والألم من ناحية أخرى

وفي «فلايوس» (٢٣ ب - ٥٥ ج) يبحث أفلاطون في هذه المسألة طويلاً ويبين أن اللذة بوجه عام يخطيء أنصارها ، ويتناقضون أنفسهم أيضاً فإنهم لا يقولون بأن كل لذة خير ، وإنما يفاضلون بين اللذات ، ويتركون البعض من اللذات طلباً للذات أخرى ولو كانوا منطقيين مع أنفسهم ، إذن لما فاضلوا بين اللذات ، وإذا لم تركوا لذة مهما أنتجت من آلام ، ويلاحظ على وجه العموم أنه في بيان الغايات والدوافع التي تدفع إلى فعل الفضائل وطلب الخير ، كانت تلك النظرة الشعبية نظرة خاطئة يجب القضاء عليها وهذا ما فعله السوفسطائيون في واقع الأمر ، فإن السوفسطائيين حين وجدوا هذا الخطأ في التصور الشعبي ، سواء في المعرفة وفي الأخلاق ، اندفعوا إلى القضاء على كل تصور ، وحاولوا أن يقيموا مكانه تصوراً خاطئاً هو التصور الفردي ، وهذا التصور الفردي يؤذن بأن لكل إنسان أن يرى ما يراه هو وأن يفعل ما يراه هو ، فكان على أفلاطون مرة أخرى أن يهاجم هذه النزعة السوفسطائية لأنها تؤذي ، في نظره ، إلى القضاء على الأخلاق ، وإلى القضاء على المعرفة

والنزعة السوفسطائية تلخص في قول بروتاغوراس المشهور «إن الإنسان مقياس كل شيء» ، وهذا القول يتضمن مبدأين المبدأ الأول أن الحق هو ما يبدو لي حقاً ، وأن الباطل هو ما يبدو لي باطلاً ، والمبدأ الثاني هو أن الخير ما أريد ، وأن الشر ما لا أريد أن أفعله فلا بد لأفلاطون من أن ينقض هذين المبدأين واحداً فواحداً أما المبدأ الأول ، وهو الخاص بنظرية المعرفة ، فقد قال عنه إن هذا المبدأ لو سلمنا به ، إذن لقضينا على كل حقيقة ولما كان ثمة حقيقة ، لأن الحقيقة هي دائماً في الثبات ، وإذا انعدم الثبات انعدمت الحقيقة فإذا كان السوفسطائي يقول بأن الحقيقة بالسبب لكل فرد بحسب ما يبدو له ، ولما كان الأفراد مختلفين ، فمن الضروري إذن أن تكون الحقيقة مختلفة أو بعبارة أخرى ألا توجد ثمة حقيقة ، لأن الفرد الواحد قد ينظر إلى شيء بنظرة تناقض النظرية التي ينظر

لا بد أن تأتي خطوة تالية هي خطوة التفكير الفلسفي بمعناه الصحيح ، وهي خطوة الديالكتيك . وأفلاطون يكرر مراراً في « فدرس » (ص ٢٦٠ - ٢٧٠) أولاً أن الإروس في مرتبة أدنى من الديالكتيك ثم يقول في « فيلايوس » (١٦) ب وما يليها) إن المعرفة الديالكتيكية هي المعرفة الفلسفية بمعناها الكامل ، ولا يمكن أن يحصل الإنسان على العلم بمعناه الحقيقي إلا عن طريق الديالكتيك والديالكتيك ينقسم إلى قسمين إستقراء ، وقسمه أما الاستقراء فهو أن يلاحظ الإنسان كل الجزئيات ثم يرتفع من هذه الجزئيات إلى الصفة العامة التي تربط هذه الجزئيات بعضها ببعض وهنا يلاحظ أنه ، وإن كان أفلاطون قد تأثر باستاذ سقراط ، فإنه أصح منج استاذة إصلاحاً كبيراً فقد قال إن الصفات المشتركة التي يجب الوصول إليها ليست أية صفات كانت ، بل يجب أن تكون صفات جوهرية ، وبعبارة أخرى يجب أن تكون الماهية ، والماهيات هي الأجناس ويجب على الإنسان أن يرتفع شيئاً فشيئاً بهذه الماهيات حتى يصل إلى أعلى درجة في الماهية ، وهي مرتبة الصور وقد بدأ أفلاطون كما بدأ سقراط بما هو معلوم وشائع بين الناس ، كي يرتفع منه إلى حقائق الأشياء وماهيتها ، لأن العلم يتم عن طريق الانتقال من المعلوم إلى المطلوب

وحاول ، كما حاول أستاذه ، أن يعالج النقص الشديد الذي لا بد أن يكون موجوداً في هذا المنهج ، حيث إن الأشياء التي يبدأ منها أشياء جزئية ، ولا يمكن بحال من الأحوال أن تعطي صورة كاملة عن الشيء الذي يبحث عنه فكما أن سقراط قد عالج هذا بأن كان يذكر القضايا المعارضة للشيء الذي يبحث فيه ، وعن طريق هذه المعارضة يحدد شيئاً فشيئاً موضوع البحث ، كذلك الحال ، لجأ أفلاطون إلى هذه الطريقة وزاد عليها بأن كان يستخرج كل النتائج من التعريفات التي يصل إليها ، كما يستخرج كل النتائج التي تنتج عن القضايا المقابلة ، وعن طريق مقابلة هذه الأشياء بعضها ببعض وتحديد الواحد للآخر ، ينتج في النهاية حد الشيء الذي يبحث فيه وماهيته . وقد تأثر أفلاطون في هذا من غير شك ، إلى جانب تأثره بسقراط ، بالمدرسة الإيلية ، وخصوصاً بجدل زينون ولكن يلاحظ أن جدل زينون كان ينتهي دائماً إلى تفنيد حجج الخصوم ، دون أن يقيم شيئاً جديداً ، بينما أفلاطون في جدله ينتهي إلى تعريفات وماهيات . فجدل زينون إذن جدل سلبي في أغلب الأحيان ، إن لم يكن فيها كلها ، بينما جدل أفلاطون أو ديالكتيكيه ، إيجابي ينتهي إلى تعريفات وماهيات

السوفسطائيين هو فكرة التغير والثبات سواء في المعرفة أو في الاخلاق فهو يطلب العلم بالماهيات لأنها ثابتة ، وهؤلاء يطلبون العلم بالتغيرات لأنها تزيد النزعة الفردية ، لذا حل عليهم هذه الحملة . فإذا انتهى من نقده للسوفسطائيين ، كان عليه أن يقيم مذهبه الجديد

وهذا المذهب يقوم أولاً على أساس الدافع الذي يدفع إلى الفلسفة وهذا الدافع هو ما يسميه أفلاطون باسم الإروس أو الحب فهو يقول إن الإنسان حين يتذكر ما رآه من صور وماهيات في حياته السابقة ، ويقابل هذه الصور بالأشياء المقابلة لها في العالم الحسي ، يشعر أولاً بالجزع ، ثم يشعر ثانياً بحماسة شديدة نحو الشيء بهذه الصور ، فينتج عن ذلك دهشة ، والدهشة أساس التألف فهذه العاطفة ، أو هذا الوجدان ، مزيج من الحماسة والجزع والدهشة وحس الاستطلاع وهو يتعلق أول ما يتعلق بالأشياء الجميلة المحسوسة ، لأن الصور أظهر ما تكون ، بالنسبة إلى المحسوسات ، في المحسوسات الجميلة فيتعلق بهذه المحسوسات الجميلة ويشعر من ناحية أخرى بنزعة نحو الشيء بهذه الصور التي رآها في عالم سابق من حيث خلودها ، فينبغي حينئذ أن يستمر هو وأن يكون خالداً وهذه النزعة إلى الخلود تتحقق عن طريق الولادة ، أي تتحقق عن طريق غريزة الإنتاج ومن هنا ، ولهذا كله ، سميت تلك النزعة باسم الإروس أو الحب . إلا أن هذه النزعة نزعة فحسب ، أي إنها ليست غملاً ، فهي في حالة وسط بين الجهل أو المعرفة الفاسدة التي هي المعرفة الحسية الظنية ، وبين حالة المعرفة المثل وهي معرفة الصور وهذا ما يميز فكرة الإروس عند أفلاطون فلا يستطيع الإنسان أن يقتصر على الإروس ، بل لا بد له أن يتعدى هذا الدور إلى دور تال مستحدث عنه بعد حين وهذا الإروس أو الحب ليس من نوع واحد ، بل هناك أنواع مختلفة ، فأول وأحد مرتبة من مراتبه هي تتعلق بالأشياء الجميلة ، وتعلو عليها مرتبة ثانية فيها يتعلق الإنسان بالحقائق الغنية من حيث إنه يوصلها إلى الغير ، وفوق هذه المرتبة مرتبة ثالثة فيها يتعلق بالعلم بوصفه علماً ، وبالجمال من حيث هو جمال والمرتبة العليا والأخيرة هي المرتبة التي يتعلق فيها بالماهيات والصور وحدها ، بصرف النظر عن كل شيء آخر

وقد قلنا إنه ليس للإنسان مطلقاً أن يقتصر على هذه الخطوة لأنها مرتبة وسط ، ولأنها على حد تعبير أفلاطون ، مزيج من البيبياس *πειναι* والبورس *πορος* أي الفقر والثراء ، وإنما

أخرى ، ولكن يجب أن تكون قدر المستطاع قريبة من القسمة الثانية ما دامت أسلم الطرق

فيذا نظرنا في كل هذا المنهج الأفلاطوني وحاولنا أن نستخلص منه علم منطقي بالمعنى الصحيح ، فهل نصل إلى هذه النتيجة ؟ الواقع أن لا ، فعل الرغم من أن أفلاطون بحث في القواعد المنطقية الرئيسية وهي الاستقراء والتحليل ، فإنه لم يبحث فيها بحثاً كاملاً بين كل الشرائط المطلوبة لكي يكون الاستقراء صحيحاً والتحليل دقيقاً ؛ كما أن له الكثير من الملاحظات المفيدة في المنطق مثل قوله إن القضية مركبة من موضوع ومحمول ، وقوله إن القولين المتناقضين لا يمكن أن يجعلا على شيء واحد ، ومثل القول بأنه لا بد من وجود الأسباب الكافية لكي يمكن القول بشيء ما - إلا أنه يجب أن يلاحظ أنه في الحالة الأولى لم يصل إلى بحث في القضايا يمكن أن يعد بحثاً منطقياً كاملاً مرتباً ، وفي الحالتين الآخرين لا يمكن أن يقال إنه وصل إلى قانون التناقض وقانون العلة الكافية ، وكل ما يمكن أن يقال هو أن لديه بعض الإشارات إلى هذه المبادئ المنطقية العامة وتأكيد هذه النتيجة خصوصاً إذا لاحظنا أن أبحاث أفلاطون في المنهج ، فيما يتصل بالجدل الصاعد والجدل النازل ، كانت أبحاثاً متجهة ميتافيزيقياً لا منطقياً فتقسيمه للماهيات ليس بوصفها تصورات ذهنية ، وإنما بوصفها حقائق فعلية ومن أجل هذا لا يمكن أن نعد أفلاطون واضعاً للمنطق ، بمعناه العلمي الدقيق

نظرية الصور

إذا كان العلم هو العلم بالماهيات ، فيجب إذن أن يبدأ البحث بها ، ولهذا وجه أفلاطون عنايته الأولى إلى البحث في الماهيات ، ليستطيع من بعد أن يقيم على هذا الأساس مذهبه سواء مذهبه الطبيعي والأخلاقي ونظريته في الصور تنقسم إلى ثلاثة أقسام الأول أساس الصور ، والثاني ماهية الصور ، والثالث عالم الصور

أساس الصور يبدأ أفلاطون بحثه في الصور ببيان الأساس الذي تقوم عليه هذه النظرية ، والأساس ذو وجهين ، فهو خاص أولاً بنظرية المعرفة ، وهو خاص ثانياً بنظرية الوجود. فبقيا يتصل بالمعرفة نجد أن المعرفة تنقسم إلى قسمين رئيسيين: التصور الصحيح ، والعلم الحقيقي والتصور الصحيح هو خطوة وسط بين العلم الحقيقي وبين الوجود ، فكل ما يعلم فهو موجود ، وكل ما لا يعلم

لكن إذا قارنا الاستقراء الأفلاطوني بالاستقراء الأرستطالي ، وجدنا أن الاستقراء الأفلاطوني ناقص فيه الكثير من العيوب ، وهذا راجع أولاً إلى تأثير أفلاطون مباشرة بسقراط ، وثانياً بمذهبه هو الخاص ، فإن مذهب أفلاطون هو أن الوجود الحقيقي وجود الماهيات أو الصور ، والصور لا يمكن أن تمثلها الأشياء المشاركة فيها إلا تمثيلاً مشوهاً ناقصاً فمهما حاولنا من استقراء ، فلا نستطيع أن نصل إلى الماهيات والصور كاملة عن طريق هذا الاستقراء وحده . والحال ليس كذلك عند أرسطو ، لأن الماهيات أو الصور عند أرسطو لا تتحقق إلا مع الهولي أو الأشياء الحسية التي هي صورها وماهياتها ، فمن طريق الاستقراء إذن في المذهب الأرستطالي يمكن أن نصل إلى ماهيات الأشياء وصورها كاملة تامة . ونحن في الاستقراء - كما قلنا - نرتفع من الأفراد إلى مجزئاتها ، والمهم في هذه المميزات أن تكون العوامل المكونة أو مقومات الأشياء أو الأفراد نفسها ، ولذا فإن الأفراد تشترك في صفات تكون مقوماتها وتشترك فيها الأفراد جميعها على السواء ما دامت هي مقوماتها . وهذه الأشياء المشتركة هي الأنواع ثم نرتفع من الأنواع شيئاً فشيئاً حتى نصل إلى ما هو مشترك بين عدة أنواع ، وهو الأجناس . وفي داخل كل نوع من النوعين ، نجد أجناساً عالية وأجناساً سافلة ، كما نجد أنواعاً عالية وأنواعاً سافلة . والخلاصة على كل حال فيما يتصل بهذه الطريقة أنها ارتفاع من الأفراد ، إلى الأنواع ، إلى الأجناس ، عن طريق تبين الصفات المشتركة ، والارتفاع من هذه الصفات المشتركة شيئاً فشيئاً حتى نصل إلى صفة واحدة نعم الجميع فنحن نصعد إذن من الأشياء الدنيا ، وهي الأفراد ، إلى أجناس الأجناس أو الأجناس السامية ومن أجل هذا سمي هذا النوع من الديالكتيك أو الجدل باسم الجدل الصاعد

ولكن هذه العملية نفسها لا بد أن تكمل بعملية أخرى ، ينزل فيها الإنسان من الأجناس العالية أو أجناس الأجناس إلى الأفراد وهنا يجب أن يلاحظ أن القسمة في هذه الحالة لا بد أن تكون قسمة حقيقية عضوية بمعنى أنها ستكون قسمة من حيث الكيف لا الكم ، لأن المطلوب في هذه الحالة ليس هو بيان المقدار ، وإنما بيان الصفات المشتركة أو الماهيات . وأسلم طريق وأسهل هو القسمة الثانية ، أو القسمة الرابعة في الحالة التي يتقاطع فيها فرعان بالنسبة إلى فكرة واحدة . ولكن ليس معنى هذا أن القسمة الثانية هي وحدها الطريقة لهذا النوع من الجدل ، بل توجد طرق

المحسوسات ، ووجود الماهيات أما وجود المحسوسات فلها مكان وجود حركة وحياة ، فهو وجود كثرة وتعدد ، ولما كان وجود الماهيات وجود علم حقيقي فلا بد أن يكون وجوداً ثابتاً واحداً ثم يبحث أفلاطون في « برمنيدس » (١٣٧ حـ - ١٦٦ حـ) هذه المسائل بحثاً دقيقاً ، وخصوصاً المسألة الرئيسية في هذا الباب وهي الواحد موجود والواحد لا موجود ، ويستخلص من كل قضية من هاتين القضيتين نتائج متناقضة ، مما يؤذن بطلان هاتين القضيتين أو المقدمتين - وحينئذ يقول إن هذا التناقض لا يمكن أن يرتفع إلا عن طريق نظرية الصور غير أنه في « برمنيدس » لا يبين لنا كيف تستطيع نظرية الصور أن تمحو هذا التناقض ، بل نجده في عاورات أخرى يحاول ذلك

والخلاصة التي نستخلصها من هذا كله هي أن نظرية الصور تقوم على أساسين الأساس الأول هو العلم الحقيقي ، والأساس الثاني هو الوجود الحقيقي - وكلا الأساسين يمتزج بالآخر تمام الامتزاج لأن العلم الحقيقي لا يمكن أن يتم إلا إذا كان موضوعه الوجود الثابت وهو الوجود الحقيقي ، كما أن الوجود الحقيقي لا بد أن يكون معلوماً علمياً حقيقياً ومعنى هذا كله أن الوجود الحقيقي والعلم الحقيقي يقوم الواحد منهما على الآخر .

فإذا نظرنا الآن في العوامل التاريخية التي حدثت بأفلاطون إلى القول بنظرية الصور ، وجدنا أرسطو يبين هذه العوامل بياناً واضحاً في « ما بعد الطبيعة » ، فيقول أولاً إن أفلاطون تأثر في هذه النظرية بهرقليطس وبرمنيدس ، ثم بالفيثاغوريين ، ثم بسقراط . فقد تأثر أولاً بهرقليطس لأنه قد درس وهو في صغره على يد أقرائيلوس ، أحد أنصار المذهب الهرقليطي . وقد ظل مخلصاً طوال حياته في نواح كثيرة لهذا المذهب ، لأن هذا المذهب أولاً يقول بالتغير الدائم للأشياء فلا بد أن يكون من وراء التغير شيء ثابت لا يقبل التغير - وأخذ عن هرقليطس ثانياً القول بأن المعرفة الحسية معرفة باطلة وأن المعرفة الحقيقية هي المعرفة العقلية وكل معرفة عقلية تفترض الوجود الثابت موضوعاً لها . وهذا يكون أفلاطون قد تأثر بهرقليطس في إقامته لنظرية الصور ، كما تأثر ببرمنيدس حين رأى أن التغير المطلق لا يمكن إلا أن يكون وهماً ، وأنه لا بد من الوحدة إلى جانب هذه الكثرة ، لأن الكثرة المتحققة في الوجود تفترض لها غاية هي الوحدة . وهذا قال أفلاطون بما قال به برمنيدس من الوحدة ، ولو أنه حدد هذه الوحدة وبين أنها لا تقال على وجه الإطلاق

فهو غير موجود ، والوجود الخالص معلوم والأوجود غير معلوم ، وبين الاثنين وجود يجمع بين الحالتين ويكون مقابلاً للنصور ، وهذا النوع الوسط هو الوجود المتغير أو الصيرورة فالنقطة التي يتقاطع فيها الوجود مع اللاوجود هي النقطة التي تظهر فيها ضرورة وجود الصور . ذلك لأن العلم الحقيقي هو العلم بالماهيات ، فإذا كان التصور الصحيح لا يتناول الماهيات وإنما يتناول الوجود المتغير ، فلا بد من وجود موضوع للعلم الصحيح يكون ثابتاً غير متغير ، وهذا الوجود هو وجود الصور أو وجود الماهيات ونحن نرى في هذا كله أثر سقراط من حيث نظرية المعرفة إذ تقوم المعرفة عند سقراط على أساس الماهيات ، والماهيات ثابتة ، فلا بد من افتراض وجود ماهيات ثابتة ، وإلا لما أمكن العلم . فإذا نظرنا إلى المسألة من ناحية الوجود ، وجدنا أولاً أن في الوجود تغيراً مستمراً وأن في الوجود كثرة - إلا أن كل تغير غايته الثبات ، وكل تعدد غايته الوحدة - فلا يمكن إذن أن نتقن بالقول بوجود التغير أو التعدد ، بل لا بد من القول بالوجود الواحد الثابت ، وهذا الوجود الواحد الثابت هو وجود الماهيات ؛ ولو أننا سرى فيها بعد أن القول بالوجود الواحد لا يقال على إطلاقه ، بل لا بد بعد ذلك من القول بالكثرة في هذه الماهيات الثابتة نفسها فالنظرية في الطبيعة تؤدي بنا إلى اعتبار الغائية ، والغائية إذا قلنا بها في الطبيعة فقد فرضنا على التغير أن فيه غاية ، وهذه هي الثبات ، فإذا فرضنا على الكثرة أن تكون فيها غاية ، فذلك الغاية هي الوحدة ، وعن هذا الطريق نستطيع أن نشهد وجوداً ثابتاً واحداً هو وجود الماهيات أو الصور . ويتصل بهذا تلك الأبحاث التي قام بها أفلاطون في « السوفسطائي » وفي « برمنيدس » في « السوفسطائي » فيما يتعلق بالوجود ، وفي « برمنيدس » فيما يتعلق بالوحدة - فنحن نرى أفلاطون أولاً يتكرر ألا يكون الوجود صفة عامة تجمع الأشياء كلها ، لأن كل الأشياء مهما اختلفت فهي على الأقل تتحد في صفة واحدة ، هي الوجود ؛ وثانياً يجعل على القائيل بالوحدة المطلقة ، لأنه يرى أن هذه الوحدة المطلقة لا يمكن أن تفسر الوجود الحقيقي تفسيراً كاملاً - فإذا كانت الكثرة تقتضي الوحدة ، فالوحدة بدورها تقتضي الكثرة - لأننا إذا قلنا عن الماهيات إنها وحدة ثابتة ، ولم نصف إليها شيئاً من الكثرة أو التغير فإننا حينئذ نسلبها الحياة والحركة ؛ كما أننا إذا قلنا بالحياة والحركة ، أو التغير والكثرة ، فقد سلبنا الوجود أساسه وجوهره ، وسلبنا العلم الحقيقي موضوعه . ولهذا يجب ألا تطلق الكثرة إطلاقاً كلياً ، بل يجب أن يفرق بين نوعين من الوجود وجود

(١٨٥ ب) أن الكلي هو موضوع العلم ثم نجد في « برمنيدس » (١٣٢ ح) أن الكلي والموجود شيء واحد وهنا يجب أن نتساءل عن الصلة بين هذا الكلي وبين الأشياء التي هو كلي بالنسبة إليها فنجد أولاً أن هذا الكلي لما كان وجوده وجوداً ذاتياً ثابتاً ، فمعنى هذا أنه لا بد أن يوجد مستقلاً عن الأشياء ، ولهذا فإن للصور وجوداً في عالم معين مختلف عن عالم الجزئيات المشاركة للصور في ماهياتها

وقد اختلف المؤرخون في طبيعة هذه الصور نفسها أم هي صور لها وجود حسي ، أم إن هذه الصور لها وجود غير حسي ؟ قال البعض إن لها وجوداً حسياً ، ولكن هذا القول يتناقض مع المتأقفاً مع أقوال أفلاطون نفسه وأرسطو نفسه الذي نقد نظرية الصور نقداً عنيفاً (« ما بعد الطبيعة » م ١ ف ٩ ص ٩٩٠ وما يليها) ، إنما يقوم كل نقده على أن هذه الصور ليست محسوسات ، وإنما هي ماهيات منفصلة تمام الانفصال عن الأشياء المشاركة فيها

وقال آخرون إن للصور وجوداً غير محسوس وهذا الوجود غير المحسوس انقسم القائلون به إلى قسمين فبعضهم يقول إن الصور أفكار في عقل الإنسان أو هي أفكار في عقل الله وهذا القول هو الآخر ليس أقل ثباتاً من الرأي السابق ، وذلك لأن أول خاصية من خصائص الصور أنها أزلية أبدية ، وإذا كانت كذلك فلا يمكن أن تكون مخلوقة سواء بالنسبة لعقل الله أو بالنسبة لعقل الإنسان . وقد يقال إن أفلاطون يذكر في أحد المواضع أن زريوس يفكر عن طريق الصور ، ولكن هذا القول لا يختص بزريوس وحده ، بل يأتي إليه آخر من الألفه ولا يمكن أن يقال إن الصور هي الأفكار التي على أساسها يخلق الله الأشياء ، كما سنرى هذا الرأي من بعد في المسيحية خصوصاً عند القديس أوغسطين ؛ ولعل الأصل فيه أيضاً مذهب الأفلاطونية المحدثة

هذا ويلاحظ أنه إذا كانت الصور أفكاراً في عقل الإنسان أو حتى في عقل الله ، فسيكون لها حينئذ وجود كوجود المحسوسات ، بمعنى أنه لكي يدركها العقل أو لكي يدركها عقل الله لا بد أن تكون موجودة من قبل ، ثم يتأملها العقل الإنساني أو العقل الإلهي على النحو الذي يفعله الحس ، فإنه لا يدرك الأشياء إلا بوصفها موجودة من قبل ، ليتأملها فيما بعد . ومعنى هذا كله أن الصور لا يمكن أن تكون أفكاراً في عقل الله أو في عقل الإنسان وإذا قيل رداً على الاعتبار الأول إن الصور موجودة منذ الأزل بمثابة أفكار الله ، فإننا نجد

ولكن الأثر الأكبر في تكوين نظرية الصور هذه إنما يرجع إلى سقراط ، لأن سقراط هو الذي قال بأن المعرفة أو العلم الصحيح يجب أن يقوم على الماهيات ، فلا بد ، في البحث في الوجود ، من أن يرتفع الإنسان من الوجود المحسوس إلى وجود آخر غير محسوس ، ومن الوجود المتغير إلى وجود آخر ثابت ، وهذا ما فعله أفلاطون وقد رأى أن سقراط قد طبق هذا القول سواء في نظرية المعرفة وفي الأخلاق ، فتوسع أكثر وأكثر في هذا المبدأ ، وقال إن كل شيء في الوجود ، من أية ناحية ينظر إليه ، لا بد أن يفترض وجود صورة له ، وهذه الصورة هي الماهية الثابتة إلا أن الأهمية الكبرى لأفلاطون هي في أنه استطاع أن يوجه همه إلى الفلسفة الطبيعية وأن يطبق فيها هذا المذهب الذي طبقه سقراط في الفلسفة الأخلاقية وفي نظرية المعرفة فحسب كما أن تلك الأهمية تنحصر أيضاً في أنه استطاع أن يضيف كل الأبحاث التي قال بها الفلاسفة المتقدمون إلى نظرية سقراط وأن يجعل من هذه المبادئ كلها وحدة واحدة ، هي نظرية الصور. لكن يلاحظ إلى جانب هذا أن أفلاطون لم يفتح بالماهيات التجريدية بل أراد أن يصور هذه الماهيات تصويراً تجسيمياً ؛ لم يقل بالماهيات على أساس إمكان استخلاصها من المحسوسات ، وإنما قال بأن هذه الماهيات استقلالاً ووجوداً ذاتياً تستقل به عن وجود غيرها من الأشياء التي تشارك فيها وفي هذا تظهر الخاصية الرئيسية للروح اليونانية ، خاصة تصوير الأشياء تصويراً تجسيمياً لا يفتح بالتجريد بل يحاول دائماً أن يعطي للأشياء وجوداً ذاتياً مجسماً وقد دفع هذا التصوير التجسيمي أرسطوطاليس إلى نقد هذه النظرية نقداً يقوم في الواقع على أساس الشكل لا الجوهر ، فهو يقول بنفس هذه النظرية في صورة أخرى ، فبدلاً من أن يضيف إلى الماهيات وجوداً مستقلاً ذاتياً ، لا يفصل مطلقاً بين الماهيات وبين الأشياء التي تتحقق فيها هذه الماهيات وهذا هو الفارق الأساسي الوحيد بين أرسطو وأفلاطون ومصدر هذا كما قلنا ما لجأ إليه أفلاطون من تصوير تجسيمي لهذه الماهيات

ماهية الصور من هذا الذي وصلنا إليه حتى الآن نستطيع أن نستخلص أن الصور لا بد من القول بها بوصفها الأشياء الثابتة في مقابل المحسوسات المتغيرة على أساس أنها الماهيات الكلية في مقابل المحسوسات الكثيرة ، ولذلك فإن الصيغة الأولى التي يجب أن نعرف بها الصور أو الماهيات ، هي أن الماهيات أو الصور كليات والكلي هو ما يقال على كثيرين مختلفين في العدد ، متفقين في الماهية . وهذا التعريف نجده في « السياسة » (٥٩٦ أ) ، كما نجد في « نائيتانوس »

غير صحيح ، لأنه يقوم أولاً على فكرة أن العدم مستحيل ، فلا يمكن أن يضاف إلى الوجود غير الوجود

ولكن أفلاطون يرد على هذا بأن يقول إن العدم موجود بمعنى من المعاني أجل إن العدم المطلق مستحيل ، ولكن العدم بمعنى السلب والغي ممكن ؛ هو وجود منظورا إليه من ناحية أخرى فإذا قلنا لا أبيض مثلاً فإن هذا القول ليس معناه العدم والاستحالة ، وإنما معناه وجود آخر غير الأبيض فاللاوجود بهذا المعنى هو وجود الغير وعن هذا الطريق نستطيع أن نشين كيف أن الحمل يمكن بين الصفات المختلفة عن الموضوعات بعضها وبعض ، فالشيء الواحد يمكن أن تحمل عليه صفات عديدة ، وقد تكون هذه الصفات نفسها متناقضة فيما بينها وبين بعض فالوجود مثلاً يمكن أن تطلق عليه الحركة والسكون ، والسكون والحركة متضادان ، وكل ما يطلب في الحمل أن تكون الصفة المحملة غير متناقضة تناقضاً ذاتياً مع الشيء المحمول ولهذا كله نستطيع أن نقول عن الوجود إنه يقبل التناقض ، يعني أنه يقبل صفات غير صفاته هو ، أي بمعنى أنه يجري الكثرة

والخلاصة التي نستخلصها من هذا البحث في ماهية الحمل هي أن الحمل يمكن ذاتياً ، وذلك لأن الوجود وحدة تتضمن الكثرة أو هو كثرة تتضمن الوحدة وليس كثرة مطلقة ، وإلا لما أمكن العلم ؛ كما أنه ليس وحدة مطلقة ، وإلا لما أمكن الحمل كما رأينا . وليست مسألة الكثرة خاصة بالمحسوسات أو الوجود الحسي فحسب ، بل هي أيضاً تتعلق بالوجود غير المحسوس أو وجود الماهيات فإن الماهيات أو الصور عند أفلاطون ليست وحدة بأي معنى من المعاني ، وإنما كل صورة مستقلة عن الأخرى تمام الاستقلال ، لأنها ماهية أو صورة لشيء معين متمايز عن بقية الأشياء . وقد كان هذا أيضاً بما دعا أرسطو إلى نقد أفلاطون ومن الطبيعي أن يقول أفلاطون بالكثرة إذا ما نظرنا إلى المصدر الذي صدرت عنه نظرية الصور عنده ، فإن هذا المصدر هو سقراط ، وسقراط كان يجعل من الكلي ماهية ، وكان يجعل للأشياء المتفقة ماهية واحدة ، ويقسم الوجود على هذا الأساس إلى ماهيات مختلفة بحسب اتفاق كل مجموعة من مجموعات الوجود في ماهية بالذات . ولهذا يمكن أن يقال عن الماهيات إنها الأجناس والأنواع . وإذا كنا نسرى فيها بعد أن أفلاطون قد حاول أن يجعل بين الماهيات وحدة ، بترتيبها بعضها بالنسبة إلى بعض ترتيباً تصاعدياً في عالم المثل ، فالواقع أن هذه الوحدة هي وحدة

أفلاطون ينكر بصراحة أن تكون الصور مخلوقة ، على أي نحو كان هذا الخلق سواء أكان منذ الأزل ، أم كان خلقاً في الزمان وإنما الصور ماهيات منزلة مستقلة قائمة بذاتها في عالم علوي ، وليس للأشياء أو للكائنات بوجه عام من صلة بها غير صلة المشاركة ، ولا يستطيع الإنسان أن يصل إلى إدراك هذه الصور إلا عن طريق التفكير العقلي ؛ أما عن طريق الحس فلا يستطيع أن يصل إلى شيء . فهناك صورة للجمال في ذاته ، وهناك صورة للخير في ذاته ، وهاتان صورتان مختلفتان تمام الاختلاف ، سواء من حيث الماهية ومن حيث الوجود ، عن الأشياء المحملة أو الأشياء الخيرة ، وهذا واضح خصوصاً إذا لاحظنا النقد الذي وجهه أرسطو لنظرية الصور ، فإن هذا النقد ينتج في الأصل إلى فكرة وجود الماهيات في ذاتها منفصلة عن الموجودات

كما أننا لا نستطيع أيضاً أن نفهم ماهية الصور على النحو الذي فعله لوتسه ، فإن لوتسه في كتاب «المنطق» حاول أن يفسر وجود الصور بذاتها ، على أساس أن هذا الوجود وجود ثابت مهما كان من شأن الأشياء المشاركة للصور ، أو حتى لو افترضنا أن شيئاً ما من الأشياء لم يشارك الصور في ماهياتها فإن كان معنى هذا التفسير أن الماهيات ثابتة دائماً ولا تتغير ، فمن الممكن أن يعترف به ؛ أما إذا كان المقصود بهذا أن وجود الصور هو هذا الوجود المنطقي القائم على الذاتية ، بمعنى أن الصور تظل كما هي مهما كان من شأن الأشياء التي تكونها ، فإن هذا التفسير لا يمكن أن يقبل تفسيراً صحيحاً لرأي أفلاطون

قلنا عن الصور إنها كليات ، ولكن هل معنى هذا أن هذه الكليات وحدة ؟ هنا نجد أفلاطون يبحث بحثاً عميقاً عن فكرة الواحد والوجود ، أولاً في «السوفسطائي» ثم في «برميدس» فيحاول أولاً في «السوفسطائي» أن يبين خطأ القول بأن الموجود وحدة ، لأنها إذا قلنا بالوحدة المطلقة ، فلنا لا نستطيع الحكم لأن كل حل يقتضي وجود شيئين . بل وإذا قلنا مثلاً إن الوجود واحد ، فإن هذا القول نفسه غير ممكن إذا حسبنا الوجود وحدة لأننا قلنا هنا صفتين ، هما أولاً الوجود وثانياً الوحدة . وإذا قلنا بهذا لم يمكن العلم ، مع أن العلم يقوم كله على إضافة الصفات إلى الموضوعات ، وفي هذه الحالة الصفة غير الموضوع ؛ إذن لا بد من القول بالكثرة . وإذا كان الإيليون يقولون بأن الوحدة لا يمكن أن يضاف إليها غير الوحدة ، أو أن الوجود لا يمكن أن يجعل عليه غير الوجود ، فلنا حينئذ لن نستطيع العلم بحال من الأحوال . وهذا الرأي

الصور علل ولكن هذا الرأي أيضاً ليس رأياً شائعاً في مؤلفات أفلاطون وإنما هو رأي يمكن أن يستخلص من بعض الأقوال التي أدل بها في محاوراته فلنأخذ الآن في الكلام عن الصور بحسبانها أعداداً بوجه عام

رأينا عند الفيثاغوريين أن العدد، خصوصاً الوحدة والاشتان أو المحدود واللامحدود، هما أصل الوجود وبالطريقة عينها يحاول أفلاطون أن يوفق بين نظريته في المثل وبين نظرية الأعداد عند الفيثاغوريين، ويطبق بعد هذا الصفات التي أضافها الفيثاغوريون إلى الأعداد على الصور نفسها، فينسب للصور أنها أصل الأشياء كما أن الأعداد أصل الأشياء عند الفيثاغوريين

ذلك أنا نرى أفلاطون في مؤلفاته يفرق تفرقة كبيرة بين الأعداد الرياضية وبين الصور، ولكننا نجد مع ذلك في بعض المؤلفات الأخيرة بذوراً لنظرية الصور بوصفها أعداداً. فإن كان قد قال، في كل المحاورات تقريباً، إن للأعداد صوراً كما أن لبقية الأشياء صوراً، فإننا نجد في «فيلبوس» يقول إن من الممكن أن نطبق على الصور صفات العدد كما هي عند الفيثاغوريين، ويحاول أن يقرب قدر الإمكان بين الأعداد الرياضية وبين الصور بأن يقول إن وجود الأعداد هو وجود متوسط بين وجود الأشياء المشاركة في الصور وبين وجود الصور نفسها. ولكننا نجد أرسطو يعرض هذا الرأي وهو أن أفلاطون رأى أن الصور أعداد، عرضاً واضحاً ومن هذا العرض نستنتج أولاً أنه إما أن تكون الأعداد أعداداً مثالية، وإما أن تكون الصور نفسها أعداداً والأرجح في عرض أرسطو لرأي أفلاطون هو القول الثاني. أما القول الأول فإن لدى أفلاطون كثيراً من الأقوال التي تؤيده، إذ هو يفرق تفرقة واضحة بين الأعداد المثالية وبين الأعداد الرياضية، وتقوم هذه التفرقة على أساسين رئيسيين الأساس الأول أن الصور العددية أو الأعداد المثالية لا تختلف فيما بينها وبين بعض من حيث الكم بل من حيث الكيف والحال على العكس من هذا فيما يتعلق بالأعداد الرياضية، فإنها تختلف من ناحية الكم لا من ناحية الكيف وعن هذه الخاصية الأولى تنتج الخاصية الثانية وهي أنه بإضافة الأعداد المثالية بعضها إلى بعض لا ينتج شيء، بينما نحن إذا أضفنا الأعداد الرياضية بعضها إلى بعض نتجت لنا أعداد جديدة والاتجاه الذي أخذته الأكاديمية بعد ذلك لا يدلنا على أن أفلاطون قد كان يميل في آخر حياته ميلاً تاماً إلى القول بهذا الرأي. ولهذا فإننا نستطيع أن نفهم هذه الإشارة من

في الترتيب لا وحدة في ماهية الصور وقد يقصد بها في بعض الأحيان العلية بمعنى أن أعلى الصور تكون علة، بعض الشيء، وبمعنى سندهه فيها بعد، لبقية الصور التي تأتي تحتها في سلم التصاعد ويتضح هذا أكثر حينما نتناول الآن مسألة الصور بوصفها أعداداً

ومذهب أفلاطون في الصور بحسبانها أعداداً مذهب متأخر لا نجده في مؤلفاته الأولى، وإنما نجده خصوصاً فيما يورده أرسطو عن أفلاطون ولعل السبب في ميل أفلاطون هذا الميل في أواخر حياته، أنه قد شغل بالفلسفة الفيثاغورية في أواخر أيامه إلى حد كبير، فأراد أن يوفق بين مذهب الفيثاغوريين في الوجود بحسبانها أعداداً، وبين مذهبه في الوجود بوصف أنه مشاركة في الصور ولكن أفلاطون لم يكن في هذا منطقياً مع المبادئ والمقدمات التي ابتدأ منها، ولهذا نجد تصوير رأيه في الصور بوصفها أعداداً، يختلف ولعل مرجع هذا في بعض الأحيان إلى أن أرسطو نفسه - وهو الذي قدم لنا رأي أفلاطون في الصور بحسبانها أعداداً وشرحه شرحاً وافياً - نقول لعل مرجع ذلك أن أرسطو حينما نقد نظرية الصور بحسبانها أعداداً لم يكن يفرق بين ما هو لأفلاطون وحده وما هو من صنع تلاميذه خصوصاً ونحن نشاهد أن الأكاديمية بعد موت أفلاطون قد اتجهت اتجاهاً رياضياً فيثاغورياً واضحاً، خصوصاً عند اسوسيبوس واكسينوقراط ومن هنا يتقسم البحث في هذه المسألة إلى قسمين القسم الأول الصور بحسبانها هي نفسها أعداداً، والثاني: البحث في الصور على أساس أن لها وجوداً فوق الوجود الرياضي، وذلك بالتفرقة بين نوعين من الأعداد الأعداد الحسابية، والأعداد المثالية

يفرق أفلاطون بين نوعين من الأعداد الأعداد الرياضية والأعداد المثالية فهو يقول إن الأعداد بوصفها وحدات مقابلة للأشياء الحسية هي الأعداد الرياضية؛ أما الأعداد بحسبانها مبادئ الأشياء، وعن طريقها نستطيع أن نستخلص بقية الوجود فيمكن أن نسمي باسم الأعداد المثالية أو الأعداد كصور فالوحدة والاشتان إلى العشرة، هي أعداد مثالية لأننا نستطيع من هذه الأعداد وبحسب ترتيبها واستخلاص الواحد من الآخر ثم استخلاص بقية الموجودات من هذه العشرة أعداد الأولى، أن نفسر الوجود ونفسر الأشياء من حيث وهما الحسي

يضاف إلى نظرية الأعداد بوصفها صوراً، القول بأن

الموجودات الثابتة وهي الصور وكان عليه أن ينظر إلى الصور بهاتين النظرتين المتعارضتين النظرة الثابتة ، والنظرة الحركية أو الديناميكية . ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا قال بأن الصور علل كذلك ثم إن فكرة المشاركة ، وهي الصلة بين الموجودات المحسوسة وبين الموجودات المعقولة أو الصور ، تؤذن بضرورة وجود صلة العلية بين هذه وتلك لكن أفلاطون لا يقف عند هذا الحد ، بل يحاول أن يرجع العلل المختلفة ، التي هي الصور ، إلى علة واحدة تسودها جميعاً ، وتلك هي الصورة الأولى أو الصورة العليا ، ألا وهي صورة الخير . وهذا الرأي ، وهو أن الصور علل ، يؤيده ما هو مذكور في محاورة «فيلابوس» (٢٣ ج وما يليها) ، فإنه فيها يقسم الوجود كله قسمه حصر إلى أربعة أقسام اللاحدود ، والمحدود ، والمركب من الاثنين ، وعلة التركيب أما علة التركيب فيذكر عنها صراحة في هذا الموضع أنها هي العقل أو الحكمة ، ويذكر عن اللاحدود أنه المادة لأنها قابلة لكل شيء . - وسرى هذا فيما بعد عند كلامنا عن المادة عند أفلاطون . فهل نقول إذن - ما دام أفلاطون لم يذكر في أي قسم من الأقسام توجد الصور ، ولا بد أن توجد في واحد من هذه الأقسام ما دامت هذه القسمة للموجود قسمه حصر - نقول هل معنى هذا أن الصور تدخل تحت المحدود؟ هنا نرى أفلاطون يقول عن المحدود إنه الأعداد والمقادير ، ويقول أيضاً كما رأينا منذ حين قليل إن الصور لا يمكن أن تكون أعداداً (على الأقل كما ورد في مؤلفات أفلاطون من حيث إن للأعداد أيضاً صوراً) فعلياً إذن أن نبحث عن شيء آخر تدخل تحته الصور

يقول أفلاطون في أحد المواضع إن العقل والحكمة شبيهان بالصور تمام المشابهة فإذا كانت الحكمة والعقل داخلين إذن في باب علل التركيب ، فمعنى هذا أنه لا بد أن ينطبق عل ما يشابهها وهو الصور ، هذا القول أيضاً ، فتكون الصور داخلة تحت باب العلل هذا ويلاحظ من ناحية أخرى أن أفلاطون يذكر بصراحة في «فيدون» أن الصور علل والنتيجة الأخيرة التي يمكن أن نستخلص من هذا كله هي أن الصور علل كذلك

نحن إذن أمام تصورين لماهية الصور أحدهما الذي يجعل للصور وجوداً ثابتاً ، والآخر الذي يجعل الصور عللاً فاعلة فكيف نفسر هذا التناقض؟ هنا يمكن أن نفسر ذلك أولاً بأن نقول - كما قال تسلا - إن فكرة العلة الفاعلية والعلة الصورية لم تكن واضحة عند أفلاطون كما هي واضحة عند

جواب أفلاطون في مؤلفاته ومن عرض أرسطو لمذهب أفلاطون في الصور بوصفها أعداداً ، نقول نستطيع أن نفهم ذلك على أساس أن أفلاطون قد قال إن الصور أعداد أو شبيهة بالأعداد إذ إن الصور يمكن أن تخترى على أكثر من واحد ، أو بتعبير فيثاغوري ، أن تخترى على المحدود واللاحدود ؛ وهذا ما أنكره الإيليون في نظريتهم في الوجود فهو هنا في الواقع يحاول أن يرد على الإيليين في قولهم بوحدة الوجود المطلقة وهو يرد عليهم ثانية حينما يرى الإيليين - ويتبعهم الميغاريون - ينكرون الحركة والتغير ، فالإيليون والميغاريون قد أنكروا التغير والحركة على أساس أن الوجود الحقيقي يجب أن يكون وجوداً ثابتاً وأفلاطون نفسه لم يستطع أن يتخلص من هذه النتيجة ، ولكنه حاول من بعد أن يجعل للوجود علية ، وهذه العلية اقتضت منه أن يقول عن الصور إنها علل ، والنتيجة لهذا أن يقول بالتغير والحركة . فافلاطون قد اضطر من ناحية إلى القول بأن الوجود ثابت تبعاً لنظريته في العلم ، لأن العلم عنده لا يمكن أن يقوم إلا إذا كان موضوعه ماهيات ثابتة ؛ ولكنه من ناحية أخرى قال إننا إذا قلنا عن الصور إنها ماهيات ثابتة على وجه الإطلاق فقد سلطنا العقل وسلطنا الحياة والواقع أن أفلاطون يضيف إلى الصور أولاً الفعل والانفعال فيقول إن مجرد علمنا بالصور يؤذن بأن الصور نفسها تفعل بأن تصبح معلومة ، فالانفعال إذن موجود . كما أننا من ناحيتنا حين علمها نحن نفعل فالفعل إذن موجود . كما أن هذا الوجود لا بد أن تنسب إليه الحياة ، وإذا نسبت إليه الحياة فقد نسب إليه الفعل ، أي نسب إليه التغير والحركة . كما أن الحياة لا تقوم بغير العقل ، فإذا سلطنا عن الوجود الحياة فقد سلطنا عن الوجود أيضاً العقل ، والعكس بالعكس

وهنا نرى أفلاطون قد وقف موقفين متعارضين فهو مضطر ، من ناحية الأساس الذي أقام عليه نظريته في العلم ، ثم نظريته في الصور ، أن يقول بأن الصور ذات وجود ثابت ، ولكنه مضطر من ناحية أخرى أن يقول بأن الصور فاعلة وقابلة بالتالي للتغير . فما وجه الاضطراب في هذا؟ ولماذا اختلف أفلاطون في تفسيره عن الميغاريين والإيليين؟ العلة في هذا أن الميغاريين والإيليين قد نظروا إلى الوجود في ذاته وبصرف النظر عن الأشياء المتحركة بالوجود ؛ بينما أفلاطون ، على العكس من هذا ، قد استخلص نظريته في الصور على أساس تأمله في الموجودات والأشياء الحسية ، فكان لا بد له إذن ، وهو ينظر في الوجود ، أن ينظر في الصلة بين الموجودات المحسوسة وبين

القول فيذهب إلى حد القول أيضاً بأن الوجود له أيضاً صورته. ولكننا نراه مع ذلك قد حاول في أواخر أيامه، كما يشاهد في عرض أرسطو، أن يضيق من نطاق الأشياء التي لها صور شيئاً فشيئاً. فنجد عند أرسطو (ما بعد الطبيعة ١٢ م ٣ ف ٣، ص ١٠٧٠ ١٣١ وما يليه) أن أفلاطون ينكر أن تكون للأشياء المصنوعة صور، وإنما الأشياء الطبيعية هي وحدها ذات الصور. وبعد أن كان أفلاطون يقول إنه حتى الشعر أو القذارة نفسها لها صور، نجده يحاول شيئاً فشيئاً أن يقصر الصور على الأشياء الحسنة. ولكنه في هذه المحاولة نحو تضيق ميدان الصور إنما يسير في اتجاه مضاد للبداية الأصلي الذي أقام عليه نظريته. فإذا كان مذهب يقوم على أساس أن العلم لا يمكن أن يتحقق إلا عن طريق الماهيات أو الصور، فإن معنى هذا أن أي شيء يصلح أن يكون موضوعاً للعلم، لا بد أيضاً أن تكون له صورته. ولما كانت هذه الأشياء التي يحاول أفلاطون أن ينكر أن تكون لها صور، تصلح أن تكون موضوعاً للعلم، فلا بد أيضاً تبعاً لمنطق مذهب، أن تكون لها هي الأخرى صور كذلك.

وعلى كل حال فيلاحظ أن أفلاطون قد حاول من بعد أن يبحث في الصور الأساسية التي تحمل على الوجود فهو يبحث في الشبه واللاشبه، وفي الحركة، والمساوي واللامساوي، وفي الكبير والصغير، وفي المحدود واللامحدود، ويحاول أن يربط بين هذه الصور وأن يجد علاقاتها بعضها ببعض. ولكنه لم يتوسع في هذا البحث كثيراً، ولم يكن بحثه منظماً، وإنما كان بدءاً للبحث في هذا الاتجاه. فعمل الرغم من أنه ليس من العسير أن يكتشف الإنسان في مباحث أفلاطون المقولات الأرسطائية، فإن أفلاطون لم يستطع، أو لم يوضح بالفعل، المقولات التي تحمل على الوجود كله، وإليها يرجع كل حل على الوجود. وإنما كان بحثه بحثاً موزعاً غير منتظم، لا يكون مذهباً منطقياً وجوذاً واضحاً.

ثم يبحث أفلاطون بعد هذا في صلة المثل ببعضها بعض، ويقول إن الموجودات مرتبة ترتيباً تصاعدياً. ويرتفع بهذه الموجودات شيئاً فشيئاً حتى يصل في الصور إلى أعلى صورة، وهي صورة الخير، فيقول: كما أن الشمس هي مصدر الضوء والحياة في هذا الوجود، كذلك الحال في عالم المثل: صورة الخير هي مصدر النور ومصدر الحياة بالنسبة إلى بقية الصور، فجميع الصور معلولة لصورة الخير، بمعنى أنه لما كانت صورة الخير أعلى

أرسطو وعندنا نحن اليوم. فإذا قال أفلاطون عن الصور إنها علل، بمعنى أنها علل صورية، وقال عنها مرة أخرى إنها علل بمعنى أنها علل فاعلية - وفي الحالة الأولى يمكن أن يكون لها وجود ثابت، وفي الحالة الأخيرة لا يمكن أن يكون لها ذلك الوجود الثابت - فإن ذلك يفسر على أساس أن التفرقة بين العلة الفاعلية والعلة الصورية لم تكن واضحة في ذهن أفلاطون. كما نستطيع ثانياً أن نفسر هذا التناقض على أساس ما قلناه عن منهج أفلاطون في البحث فهو يحاول دائماً - خصوصاً في الأدوار الأخيرة من حياته - ألا يقول برأي قطعي وأن يعرض الأقوال المتناقضة، ولا يستطيع أن ينتهي إلى نتيجة إيجابية. ومن هنا نستطيع أن نفهم كيف قال بهذين القولين المتعارضين. ومن هنا أيضاً يمكن أن يقال إن هذه المحاولات التي قام بها كثير من المؤرخين من أجل التوفيق بين الرأيين محاولات لا طائل تحتها، خصوصاً إذا لاحظنا أن البعض من هذه المحاولات قد قام على أساس إنكار نسبة محاوره السوفسطائي إلى أفلاطون. وما تكشف هذه المحاوره عنه من تناقض فيما بينها وبين محاورات أخرى فيما يتعلق بماهية الصور، لا يمكن أن ينهض دليلاً على أن هذه المحاوره منتحلة وليست صحيحة النسبة إلى أفلاطون.

هالم الصور: إذا كان أفلاطون قد أقام نظريته في الصور على أساس أنها الكليات التي تجمع بين الأشياء المختلفة من حيث إن هذه الأشياء تنصف بصفات مشتركة، فقد حاول أيضاً من ناحية أخرى أن يجعل بين الماهيات أو الصور روابط تشابه، وأن يربتها فيما بينها وبين بعض ترتيباً تصاعدياً.

يقول أفلاطون بأن الصور مفارقة، فلتنظر في الأشياء التي يمكن أن تكون لها صور. فترى أولاً أن هذه الأشياء متعددة كل التعدد، لأن كل جنس أو نوع يمكن أن يكون صورة، والأنواع والأجناس عديدة، فالصور إذن عديدة وليس هذا فحسب، بل إن كل شيء في الوجود - أو هذا على الأقل ما يظهر في المحاورات الأفلاطونية، خصوصاً في الدورين الأول والثاني - نقول إن أفلاطون يرى أن كل شيء في الوجود له صورته، فليست الصورة مقصورة على الأشياء الجميلة أو الخيرة أو الحقيقية، بل لكل شيء مهما كان شراً أو قبيحاً أو باطلاً، صورته. بل ولا يقتصر هذا على الجوهر، وإنما يمتد أيضاً إلى النسب والإضافات. فالنسب بين الأشياء لها أيضاً صورتها. فالتشابه والكبر والصغر لها أيضاً صورها، بل وتسمية الأشياء لها صورتها كذلك. ويغلو أفلاطون في هذا

الطبيعات

الطبيعات عند أفلاطون تنقسم ثلاثة أقسام رئيسية، كلها تتصل بنظرية الصور بوصفها العمود الفقري لمذهب أفلاطون كله. ذلك أن البحث يجب أن يتجه أولاً إلى الشيء الذي هو في مناظرة الصور والذي يجتمع الصور وإياه ينتج المحسوس. وهذا الشيء هو المادة. وثانياً لا مناص من البحث في الصلة بين العالم المحسوس وبين الصور، وهذا يكون القسم الثاني من الطبيعات، وأخيراً لا بد من البحث في الصلة التي تجمع بين الصور والمحسوسات، أو بعبارة أدق علة الحدوث في الكون، وتلك هي النفس الكلية. فلنبحث في كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة.

أولاً المادة. لا بد أن نبدأ من الأساس الأول الذي أقيم عليه مذهب أفلاطون الكل وهو نظرية الصور. ونحن قلنا لا بد من القول بالصور بوصفها الموجود الثابت الذي لا يتغير، والذي يكون ماهية الأشياء، والذي هو في مقابل العلم. وحينئذ لا بد لنا أن نبحث في مقابل الصور، أي في هذا الشيء الذي لا يقوم بداته، والذي يجري عليه التغير دائماً، والذي هو مصدر الكثرة في الموجودات. وهذا الشيء الذي يتغير باستمرار ولا يبقى ثابتاً على حال، والذي عن طريق اجتماعه بالصورة يكون الحدوث، هو ما يمكن أن يسمى باسم لم يستخدمه أفلاطون إلا وهو الهيرقلي أو المادة. أما أفلاطون نفسه فلم يستخدم هذا اللفظ في المعنى الذي نراه شاملاً فيها بعد والمفهوم لدينا الآن، وإنما كان يستعمله عادة بالمعنى الاشتقاقي اللفظي: أي الغابة أو الخشب.

وقد اختلف الذين رووا مذهب أفلاطون اختلافاً كبيراً في ماهية هذه المادة. فنشاهد أرسطو يقول عن أفلاطون إن المادة لدى هذا الأخير هي الأصل في نشأة العالم، وإنما كانت موجودة منذ الأزل في حركة دائمة، وإن الصانع، عندما صنع العالم، نظم هذه المادة المشتتة التي كانت في حركة دائمة. ويقول آخرون إن المادة عند أفلاطون هي الشيء المتغير باستمرار؛ وإنما عنصر يجري فيه التغير الدائم جريانه في أي عنصر آخر مثل الماء والنار.

وهنا يثار في هذا الصدد مسألة خلق المادة، وهل كان أفلاطون يعتقد أن المادة مخلوقة أو غير مخلوقة. والواقع أننا لا نجد موضعاً واحداً في مؤلفات أفلاطون، يذكر فيه ما يحاول البعض أن يفسر به وجود المادة عند أفلاطون، فنقول لا

الصور فإن ما تحتها من الصور يستمد وجوده منها، أو كما يقول أرسطو فيها بعد (وما بعد الطبيعة ١٢م ف٧، ص ١٠٧٢)، إن الأعلى في مجموعة هو علة الوجود في بقية المجموعة. وهنا نعتزنا مسألة خطيرة كل الخطورة، وتلك مسألة الصلة بين صورة الخير وبين الله. فإن أفلاطون يتحدث عن فكرة الخير كما رأينا بوصفها علة الصور. فإذا كانت الصور علة الأشياء، فعلة الصور هي علة الوجود، ومعنى هذا أن علة العالم هي صورة الخير. فكيف إذن نتصور الصلة بينها وبين الله؟ هنا نجد أيضاً موقفين متعارضين لأفلاطون: فهو في محاوره مثل «فيلابوس» (٢٢ ح) أو «السياسة» (١٧ ب) يجعل صورة الخير والله شيئاً واحداً. ولكننا نجد مرة أخرى في «طيمائوس» (٣٧ ح) يقول إن هناك من ناحية: الصانع ومن ناحية أخرى الصور، والصانع يخلق العالم بأن يتأمل الصور فالصور إذن موجودة إلى جانب الصانع أو الله. وهنا لا يمكن أن يقال، توفيقاً بين هذه الأقوال المتعارضة، إن الصور أفكار الله فقد رأينا من قبل كيف أن هذا الرأي باطل ولا يمكن أن يقال بالنسبة لأفلاطون. كما لا يمكن أن يقال من ناحية أخرى إن ذلك التوفيق يأتي عن طريق الفصل فصلاً تاماً بين صورة الخير وبقية الصور، فإن كلام أفلاطون لا يسمح لنا بهذا الفصل التام وهل هذا لا يمكن أن يقال عن الصانع إنه صورة الخير، في مقابل الصور التي على أساسها يصنع الأشياء. فنحن إذا سرنا من «السياسة» مارين «فيلابوس» واصلين حتى «طيمائوس»، وجدنا رأي أفلاطون في هذه المسألة يتغير تغيراً كبيراً: فبعد أن كان يجعل الله وصورة الخير شيئاً واحداً، ينتهي بأن يفصل بين الاثنين فصلاً تاماً. والذي يميل إليه تسلسل هنا هو أن يقول إن فكرة الصانع في «طيمائوس» فكرة أسطورية غامضة، بينما نجد فكرة صورة الخير بوصفها علة الوجود فكرة واضحة في «السياسة» كل الوضوح، فالأفضل إذن أن نأخذ بهذا القول، وأن نطرح القول الأول. ولكننا نستطيع أن نرجع هذا الاختلاف في موقف أفلاطون فيما يتصل بالصلة بين صورة الخير وبين الله إلى نفس المنهج الأفلاطوني، وأن نقول إن أفلاطون كان متأثراً بعض الشيء بالدين الشعبي، ولهذا اضطُر أن يتحدث عن الله كما تصوره الدين، ولكنه لم يحاول أو لم يستطع أن يوفق بين أقواله الفلسفية وبين هذه النظرة الدينية. وعلى كل حال فإننا نجد في «طيمائوس» نزعة دينية واضحة، خلاصتها أن الله هو الخير، وأنه إنما يصدر عنه الوجود لأنه خير، والخير يقتضي الفيض والجلود، وعن هذا الجود ينشأ العالم.

نجد نتجها واحداً يقول فيه إن المادة قد خلقها الصانع، بل نجد عنده دائماً وباستمرار أن المادة أزلية. وأوضح الأدلة على هذا أنه من غير الممكن أن يكون أفلاطون قد قال بأن الصانع قد خلق المادة، لأن الصانع مصدر الخير، والخير لا ينتج عنه إلا الخير، فكيف يمكن إذن أن يخلق المادة وهي مصدر الشر في الوجود؟

ولنعد الآن إلى ما قاله أرسطو من أن المادة عند أفلاطون نوع من الخليط الأزلي. فنقول إن هذا الرأي لا نجده مطلقاً عند أفلاطون في أية محاولة من المحاورات، وإنما ينسب أرسطو هذا الرأي إليه اعتماداً على المحاضرات الشفوية التي ألقاها أفلاطون في آخر حياته والتي أورد لنا أرسطو شيئاً كثيراً عنها. لكن يلاحظ هنا أنه، إما أن يكون أرسطو قد أخطأ فهم مذهب أساتذته، وإما أن قوله يجب أن يفسر تفسيراً آخر غير المعنى الظاهر لهذا الكلام، لأن المادة عند أفلاطون ليس لها وجود حقيقي، وكل الوجود الحقيقي إنما ينسب إلى الصور أو الماهيات، فلا يمكن أن يكون لها وجود حقيقي إذن. ثم إن أفلاطون يمثل المادة بهذا الخلاء الذي تصوره الذريون وفسروا على أساسه الحركة، ولهذا يتحدث عن المادة كثيراً بوصفها أنها المكان. وهنا يجب أن نحدد معنى هذا اللفظ تحديداً دقيقاً لأن المكان - على الأقل في العرف العام أو في العقل - لا يمكن أن يتصور غير مشغول بمادة، فالمكان أيضاً هو مادة بالمعنى المفهوم لدينا، أي الأجسام. ولكن الواقع هو أن أفلاطون لم يفهم المكان هذا الفهم، وإنما فهمه بوصفه الخلاء المطلق، وإذا كان قد استعمل هذا اللفظ هنا، فمرجع هذا إلى سوء استعماله لهذا اللفظ اللغوي وعدم تحديده لمعناه الفلسفي.

وفي الطرف الآخر رأي حاول أن يحل المسألة حلاً مثالياً خالصاً وهو رأي رتر، الذي يقول إن المادة الأفلاطونية شيء مجرد صرف لا وجود له في الخارج، وقد افترضه أفلاطون افتراضاً من ناحية نظرية المعرفة فنحن في علمنا بالاشياء الخارجية نستعين بشيء فيه نتصور وجود الماهيات. وهذا الشيء هو ما يسمى باسم المادة. ولكن هذا الرأي أيضاً رأي غير صحيح، لأن أفلاطون لا يتحدث عن شيء من هذا في محاوراته ومن ناحية أخرى نلاحظ أن هذا النوع من المثالية لم يكن موجوداً عند اليونانيين بوجه عام. فهذه الذاتية التي نراها واضحة في العصر الحديث، وعلى الأخص عند بركلي، لا يتصور أن تكون موجودة عند أفلاطون، بمعنى أن المادة هي من خلق الفكر وليست ذات وجود خارجي في الواقع. - والذي

هنا يتحدث بعض المؤلفين عن وجود نوعين من المادة عند أفلاطون: إحداهما خاصة بالمثل، والأخرى خاصة ببقية الموحودات سواء أكانت موجودات حسية أم كانت موجودات رياضية، وعن طريق هذه التفرقة يحاولون أن يفسروا ما قاله أرسطو عن المادة الأفلاطونية بوصفها أن الصور تتكون منها أيضاً، غير أنه لا يبق لنا أن نقول بهذه التفرقة طالما لم توجد في المحاورات. ومن ناحية أخرى نقول: على أي أساس يمكن أن

ولنعد الآن إلى ما قاله أرسطو من أن المادة عند أفلاطون نوع من الخليط الأزلي. فنقول إن هذا الرأي لا نجده مطلقاً عند أفلاطون في أية محاولة من المحاورات، وإنما ينسب أرسطو هذا الرأي إليه اعتماداً على المحاضرات الشفوية التي ألقاها أفلاطون في آخر حياته والتي أورد لنا أرسطو شيئاً كثيراً عنها. لكن يلاحظ هنا أنه، إما أن يكون أرسطو قد أخطأ فهم مذهب أساتذته، وإما أن قوله يجب أن يفسر تفسيراً آخر غير المعنى الظاهر لهذا الكلام، لأن المادة عند أفلاطون ليس لها وجود حقيقي، وكل الوجود الحقيقي إنما ينسب إلى الصور أو الماهيات، فلا يمكن أن يكون لها وجود حقيقي إذن. ثم إن أفلاطون يمثل المادة بهذا الخلاء الذي تصوره الذريون وفسروا على أساسه الحركة، ولهذا يتحدث عن المادة كثيراً بوصفها أنها المكان. وهنا يجب أن نحدد معنى هذا اللفظ تحديداً دقيقاً لأن المكان - على الأقل في العرف العام أو في العقل - لا يمكن أن يتصور غير مشغول بمادة، فالمكان أيضاً هو مادة بالمعنى المفهوم لدينا، أي الأجسام. ولكن الواقع هو أن أفلاطون لم يفهم المكان هذا الفهم، وإنما فهمه بوصفه الخلاء المطلق، وإذا كان قد استعمل هذا اللفظ هنا، فمرجع هذا إلى سوء استعماله لهذا اللفظ اللغوي وعدم تحديده لمعناه الفلسفي.

وفي الطرف الآخر رأي حاول أن يحل المسألة حلاً مثالياً خالصاً وهو رأي رتر، الذي يقول إن المادة الأفلاطونية شيء مجرد صرف لا وجود له في الخارج، وقد افترضه أفلاطون افتراضاً من ناحية نظرية المعرفة فنحن في علمنا بالاشياء الخارجية نستعين بشيء فيه نتصور وجود الماهيات. وهذا الشيء هو ما يسمى باسم المادة. ولكن هذا الرأي أيضاً رأي غير صحيح، لأن أفلاطون لا يتحدث عن شيء من هذا في محاوراته ومن ناحية أخرى نلاحظ أن هذا النوع من المثالية لم يكن موجوداً عند اليونانيين بوجه عام. فهذه الذاتية التي نراها واضحة في العصر الحديث، وعلى الأخص عند بركلي، لا يتصور أن تكون موجودة عند أفلاطون، بمعنى أن المادة هي من خلق الفكر وليست ذات وجود خارجي في الواقع. - والذي

الاعتراض الأول، فكيف يمكن أفلاطون أن يترك هذه الاعتراضات كما هي، وألا يعدل مذهبه حاسماً حساباً لما تقتضيه هذه الاعتراضات؟

اغلب الظن أن أفلاطون لم يفعل هذا التعديل، لأنه رأى أن هذه الاعتراضات كلها يمكن أن تزول إذا نظرنا إلى الفكرة الرئيسية في المحسوسات بوصفها خليطاً من المادة لا من الصورة. فإذا نظرنا إلى هذا فإننا نجد حيث أن الاعتراض الأول يسقط تماماً، لأنه يقوم على أساس فكرة التفرقة تفرقة تامة بين عالم الصور وعالم المحسوسات، والواقع أن أفلاطون لا يقول هذا القول بهذه الحدة، وإنما هو يبلجاً فقط إلى بعض صور وتشبيهات وتوكيدات لا يريد بها أن تؤخذ بحروفها وظاهرها فيفهم منها أن هناك عالماً مثالياً مفارقاً كل المفارقة لهذا العالم الحسي، وإنما هو يرغب من وراء هذه التوكيدات أن يبين بكل وضوح أن هناك فارقاً في الشيء الواحد بين صورته وبين مادته، وأنه لا بد من وضع تفرقة حادة بين الاثنين، ولكن في داخل الشيء الواحد عينه وذلك كرد فعل ضد الفلاسفة الطبيعيين السابقين، الذين ضحوا بالوجود العقلي أو وجود الماهيات من أجل الوجود الحسي أو وجود المادة، فجعلوا الوجوديين متصلاً كلا منهما بالأخر تمام الاتصال فما يريد أفلاطون إثباته هنا هو أن ثمة ثنائية في المحسوسات، بين الماهيات من ناحية وبين المادة من ناحية أخرى والذي يستخلص من هذا كله هو أن الصور باطنة في الأشياء نفسها وليست عالية عليها علواً مطلقاً

ويسقط الاعتراض الثاني حينئذ نلاحظ أن هذه المشاركة بين المحسوسات وبين صورها يجب أن يحدد معناها على أساس أن هذه المشاركة ليست مشاركة شيئين منفصلين تشابه في شيء، وإنما هذا الشيء، علة الاثنين ويجب أن يوضع فوقها. وأخيراً يسقط الاعتراض الثالث، وهو الخاص بالعلة في الصور، إذا رجعنا إلى ما قلناه من قبل عن الصور بوصفها عللاً هذا إلى أن هذا الجزء يدخل فيه الشيء الكثير مما ينسب إلى ميدان الأسطورة، لأن أفلاطون لم يستطع أن يبدل فيه بكلام عقلي خالص، وهنا تظهر فكرة الصانع وهي فكرة أسطورية بحث فلا تفسر مطلقاً هذه المهمة، مهمة علية الصور.

فلنبحث الآن في الصلة بين العالم الحسي وبين عالم الصور. أول ما يقال في هذا الصدد هو أن الصور باطنة في الأشياء وليست عالية عليها مفارقة لها كل المفارقة، على نحو ما

يقال إن الماهيات أو الصور مادة؟ سيكون هناك تناقض حيث، لأننا قلنا إن وجود الماهيات هو الوجود الثابت غير القابل لأي نوع من أنواع الحركة أو التغير، بينما نجد على العكس من هذا أن الماهية الحقيقية للمادة هي أنها مصدر التغير وأنها في حركة دائمة. فكيف يمكن أن تجتمع هذه المادة مع الماهيات الثابتة؟ إما أن يكون هنا تناقض في فكر أفلاطون، وإما أن تكون هذه التفرقة غير صحيحة، وخاصة لأننا لا نجده يذكرها في محاوراته، ومصدرنا في هذا كله أرسطو وحده. والواقع أن أرسطو في روايته لكلام أفلاطون في صدد المادة - كما هي الحال أيضاً فيما يتعلق بالصور - قد غالى كثيراً في بعض النواحي ولم يكن صادقاً في عرضه لبعض الآراء، كما أنه حاول مراراً عدة أن يفهم أقوال أفلاطون على أساس مذهبه الخاص، فكانت نتيجة هذا أنه شوه كثيراً من الآراء الأفلاطونية، ولذا لا يجب لنا أن نعتمد عليه كثيراً، على الأقل في هذا الصدد.

الصلة بين المحسوس وبين الصور: في كتاب «ما بعد الطبيعة» (م ٩٨٦) يقدم لنا أرسطو نقداً عالياً لنظرية الصور. وهذا النقد يقوم أولاً على أساس الصلة بين المحسوسات وبين المقولات أو الصور، فيقول أولاً: كيف يمكن المقولات، وهي مفارقة، أن تكون حالة في المحسوسات باطنة فيها، إذا كان المعقول مناقضاً للمحسوس، وكان من غير الممكن إذن أن يجتمع الإنسان في شيء واحد؟ وثانياً يقول أفلاطون إن الصور هي نماذج أو أمثلة على غرارها تصاغ الأشياء المحسوسة. ولكن يلاحظ هنا أن ثمة تشابه وشيئاً مشتركاً بين المحسوسات وبين الصور التي تشارك هذه المحسوسات فيها، فلماذا لا يفترض حيث وجود صور أعلى من الاثنين بوصف أن نظرية الصور تقوم على أساس فكرة الكلّي المشترك أو الصفة الجامعة بين شيء وآخر؟

ويلاحظ ثالثاً أن فكرة العلية فيها يتصل بالصور فكرة غامضة كل الغموض، وذلك لأن أفلاطون لم يوضح لنا كيف أصبحت الأشياء موجودة عن طريق المشاركة في الصور، وما العلة التي ست هذه المشاركة وجمعت بين الصور وبين المادة، فكانت من الاثنين هذا المزيج الذي هو الوجود؟ ولكن هذه الاعتراضات يمكن أن تحل كلها إذا فسرنا أفلاطون تفسيراً حقيقياً يقوم على أساس فهم هذا المذهب فيها عقلياً فيه شيء من التأويل، حتى يتمكن الأسان من أن يوفق بين هذه الأقوال، خصوصاً إذا لاحظنا أن أفلاطون نفسه كان عالماً بالكثير من هذه الاعتراضات، بل إنه في محاوره «برمنيدس» يشير

بترقة وضعها أرسطو نفسه. ذلك أن الصور - بوصف أن لها وجوداً مستقلاً، ذاتياً - لا يمكن أن يفرق فيها بين جزء وجزء، أي أنه من المستحيل أن يقان عنها إنها تنقسم، وإنما يقال عن الشيء إنه ينقسم حينئذ يدخله المادة، فمبدأ الفردية هو المادة كما يصرح أرسطو نفسه. وإنما الذي يتم في الموجودات في الخارج هو أن المادة، عندما تضاف إلى الصور، تفرق بين الموجودات لكنها لا تفرق في الصور نفسها، بل الصور قائمة بذاتها بسيطة غير منقسمة. غير أن هذا التفسير أيضاً صعب الفهم، لأنه ما دامت المادة قد دخلت في الشيء وما دامت المادة مبدأ الجزئية أو الفردية، وما دام من الممكن أن تتصل الصور بالمادة، فإنها ستكون إذن عرضة للتجزئة، والتجربة معناها الانقسام في الصور نفسها. ولهذا فإن الاعتراض لا يمكن أن يحل بسهولة. ومن هنا جاءت فكرة أن المشاركة هي محاولة من جانب المادة للتشبه بالصور التي تريد التشبه بها، فهي نزوع وشوق من جانب المادة للتشبه بالصور، ومن هذا النزوع يحدث التشابه بين المادة وبين الصورة، وهذا ينتج المحسوس. وتكون المشاركة معها إذن محاولة التشبه من جانب المادة بالصورة إلا أن هذا القول أيضاً لا يحل المشكلة كثيراً، لأننا لا نفهم ما العلة في نزوع المادة إلى التشبه بالصورة ولا نستطيع أن نبين ما هي الصلة الضرورية الموجودة بين الشيء وصورته. ولهذا فإن اعتراضات أرسطو على فكرة المشاركة اعتراضات وجيهة في أكثر أجزائها.

بقي علينا أن نتحدث عن صورة الخير بوصفها مصدر العلية بين عالم الصور وعالم المحسوسات. فقد رأينا من قبل أن صورة الخير هي الصورة العليا وأنها القمة الثالثة لجميع الصور وأنها أخيراً العلة الأولى أو الإله. فإذا كانت الحال كذلك، فيمكن تصوير الصلة بين المحسوسات وبين الصور على أساس علية صورة الخير. فمع طريق صورة الخير تتحد صورة الأشياء بالمادة، وعن هذا تتكون المحسوسات. وهذا ما يسميه أفلاطون باسم العلية العاقلة في مقابل الضرورة أو العلية العمياء. ذلك لأن المادة لا تقبل دائماً الصورة، فتارة تشوه منها، وتارة تكون نافرة بالسبب إليها، ومن هذا ينشأ عدم قبولها لها، والموجودات التي تنشأ عن صورة الخير والتي فيها تقبل الصورة المادة أو المهيولي التي يراد إبداعها فيها، قبولاً تاماً، فالعلة فيها علة عاقلة. وقد تحدث أفلاطون كثيراً عن هذه العلة العاقلة وعن الخيرية في الطبيعة وعن كون الأشياء مرتبة كلها لغاية، كما سيقول أرسطو هذا فيما بعد بالتفصيل. والضرورة هنا تناظر في

بصوره أرسطو وتابعه عليه الغالبية من المؤرخين. وإنما يجب أن ننظر إلى الصور على أنها باطنة في الأشياء. وعلى كل حال فتضع هذه المسألة أكثر عند الكلام عن المشاركة

يأتي بعد هذا رأي يقول بأن المحسوس مستخرج من الصور. وأصحاب هذا الرأي، ومنهم أرسطو، يقولون بأن المحسوس من نوع مشابه غمام المشابهة للمعقول من حيث إن المعقولات أو الماهيات تمازج المحسوسات، وإذا كانت كذلك فالمحسوسات من جنسها، وتستخلص منها مباشرة، فهي وجود من نوع أحط من الوجود الأول وهو وجود الصور. ولكن هذا الرأي أيضاً غير صحيح، لأن الصلة بين المحسوسات وبين الصور لا يمكن أن تكون صلة اشتقاق للواحدة من الأخرى، وإنما نجد هنا في الواقع رأيين متعارضين لأفلاطون: فنجد من ناحية أن أفلاطون يقول بأن الوجود الحقيقي هو وجود الصور، وكل وجود مهما كان من أمره فهو داخل بالضرورة تحت هذا الوجود، أي أن المحسوسات داخلة أيضاً تحت وجود الصور، بمعنى أن وجود الصور يشمل وجود المحسوسات. ولكننا نجد رأياً آخر لأفلاطون يحاول أن يفرق فيه بين هذين العالمين: عالم الصور وعالم المحسوسات، ويجعل الصور مفارقة مفارقة كبيرة وعالية على المحسوسات. فكيف يمكن التوفيق بين هذين الرأيين، خصوصاً وأن الميل السائد عنده في أخريات حياته أن يصور المثل على أنها مشابهة للموجودات الحسية، وأن ليس هناك فارق كبير بين عالم الصور وعالم المحسوسات؟ لكأنه يقترب شيئاً فشيئاً من أرسطو، الذي أراد أن يملأ هذه الهوة التي تصور وجودها بين عالم الصور وعالم المحسوسات عند أفلاطون.

وإذا بحثنا الآن في كيفية التشابه بين الصور وبين المحسوسات أو اتحاد الصور والمحسوسات، وجدنا أن كلام أفلاطون هنا كلام أسطوري، إذ هو يستخدم لبيان هذه العلاقة فكرة مجازية هي فكرة المشاركة، ولا يجدد ماهية هذه المشاركة وكيف تكون الأشياء مشاركة لصورها في ماهيتها. أوليس معنى هذه المشاركة أن الصور قد انقسمت؟ إذ المفهوم حينئذ أن الشيء المشارك فيه سيكون موجوداً في عدة أشياء، ومعنى هذا أن الصور قد انقسمت. ولما كانت الصور في نظر أفلاطون جوهرًا معقولا، والمعقول بسيط لا يقبل القسمة، فسيكون من التناقض، إذن ومن غير المفهوم، أن تصور الصلة على أنها صلة المشاركة. وهذا أيضاً من الاعتراضات التي وجهها أرسطو إلى أفلاطون. ولكن هذا الاعتراض يمكن أن يفظ هو الآخر

الوجودية، للتغير، وذلك ضد الإيليين، ومن الناحية الأخلاقية، لوجود الشر. فهي في الواقع مبدأ للتفسير أكثر من أن تكون مبدأ وجودياً حقيقياً. ولهذا فإنه إذا سماها باسم اللا محدود، فليست هذه التسمية تقال من باب الحمل على الأشياء، وإنما تقال بوصفها موضوعاً، أي أن المادة موضوع غير معين، وليست شيئاً يطلق على الأشياء فيعطىها صفة اللاتعيين.

ويلاحظ ثالثاً أن أفلاطون كان ثنائياً في تصوره للمادة، وكان حربياً كل الحرص على هذه الثنائية، ومن أجل هذا غالى في تصوره لهذه الثنائية، فاضطر من أجل هذا أن يستعمل تعبيرات فيها كثير من الاغراط، وليس المقصود بها أن تؤخذ بحروفها: كما هي الحال في قوله بالمعارفة.

فالخلاصة التي نستخلصها من هذا كله هي أن العالم الأفلاطوني مركب من اثنين وأن هذين الاثنين متحدان معاً، وأن هذا الاتحاد يجب أن يفسر على أساس أنه الوجود بوصفه الواقع.

النفس الكلية: والعلة التي تجمع بين الصور وبين المادة هي النفس الكلية. وقد اختلف المؤرخون في تصويرهم لماهية هذه النفس الكلية، خصوصاً إذا لاحظنا أن فكرة النفس الكلية قد لعبت دوراً كبيراً في الفلسفة اليونانية فيما بعد وبخاصة عند الرواقين: فقد تحدثوا عن وجود النفس الكلية في العالم، وهذه النفس الكلية هي مصدر الحياة في الوجود، وتصوروا تبعاً لهذا أن العالم كائن حي. ولكن هذه النظرة نظرة وحيدة في الوجود بمعنى أنها تصور الوجود أو الكون شيئاً واحداً له جسم وله نفس، لكي يكون في النهاية موجوداً واحداً. وهذا التصوير - ولو أننا نجد شبيهاً له عند كثير من المؤرخين الذين تحدثوا عن النفس الكلية عند أفلاطون - يجب أن يستبعد نهائياً لأنه يتناقض مع المبدأ الرئيسي لفلسفة أفلاطون كلها وهو مبدأ الثنائية. فالفصل بين الروح وبين المادة، أو بين النفس وبين الجسم، كبير لدرجة أنه يتناقض مع أي مذهب من مذاهب وحدة الوجود، كما أن مذهب النفس الكلية عند أفلاطون قد مزج بكثير من العناصر الأسطورية، فيجب أيضاً أن نلجأ في البحث فيه إلى طريقة التأويل التي استخدمناها من قبل في فكرة الصانع. وبعد هاتين الملاحظتين نستطيع أن نتبين الآن ما هي النفس الكلية، وما هي وظيفتها، وما صلتها بنفس الإنسان.

يقول أفلاطون: إن الله يريد أن يخلق العالم خيراً وعلى مثال الخير، والخير أو الخير لا يمكن أن يوجد إلا إذا وجدت

الواقع فكرة الصدفة والبخت عند أرسطو. أما فكرة الصانع فليس لها معنى حقيقي في هذا الصدد، وإنما هي فكرة أسطورية تكاد تكون تماماً صورة الخير في تصوير أسطوري، فيجب أن تفسر تفسيراً مجازياً، كما أشرنا إلى هذا من قبل.

وهنا نود أن نلقي نظرة عامة على فكرة الهيولى، وفكرة الصلة بين عالم المحسوس وعالم العقول كما يبناه حتى الآن. فيشاهد أولاً أننا لم نأخذ بالتصير المتعاد للصلة بين العالم المحسوس والعالم العقول. فالنظرة العادية هي تلك التي تحاول أن تفرق تفرقة مطلقة بين هذين العالمين، ورائد هذه النظرة أرسطو دائماً والتقد الذي يوجهه إلى أفلاطون.

ولكننا قد رأينا من العرض الذي قمنا به حتى الآن أن ذلك النقد قد وجه في شيء من الاندفاع، مما يجعل أرسطو لا يفسر مذهب أفلاطون التفسير الحقيقي الذي يستدعيه، لا النص فقط، بل والروح العامة لمذهب أفلاطون والظروف التي أحاطت به من حيث التراث الذي نقل إليه، فيما يتصل بالصلة بين المادة وبين العقولات. لذا يجب ألا نقول مع القائلين إن الصور مفارقة مفارقة تامة للأشياء المشاركة فيها، بل يجب أن نفرق بين كون الصور مفارقة مفارقة تامة، وبين كونها ذات كيان خاص ومستقلة. فإن المقصود بهذه التفرقة الأخيرة هو أن نحدد على وجه الدقة ماهية الصورة بالنسبة إلى ماهية المادة، وأن يجعل الوجود المادي في مرتبة منخفضة جداً بالنسبة إلى مرتبة الوجود العقول، لدرجة أن يصبح هذا الوجود المادي لا وجوداً. فنقصد أفلاطون من وراء هذا كله إذن هو أن يؤكد أن الوجود الحقيقي هو الوجود العقول، وليس الوجود المحسوس، لأن العلم يقتضي هذا.

ويلاحظ ثانياً أنه في الكلام عن المادة يجب ألا ينظر إلى المادة هذه النظرة الأرسطوطالية بوصفها العنصر الذي يتكون منه الكون، فإن المادة بهذا المعنى قد تحدث عنها أفلاطون بوصفها العناصر. وما يسمى باسم المادة الأولية عنده يجب أن يفرق بينه وبين المادة الأولية عند الفلاسفة السابقين على سقراط. فليس لهذه المادة الأفلاطونية قوام خاص، وإنما هي عدم تعين مطلق خالص، فليس لها من ناحية الكم أو من ناحية الكيف أي شيء تتميز به وتتعين. ومن هنا كان من السهل أو المفهوم أن يكون أفلاطون غير دقيق في استعماله لهذا المصطلح الذي يعبر به عن هذه المادة. فقد رأينا عند كلامنا عن اللغة عند أفلاطون كيف أنه استعمل أسماء عدة للدلالة على هذه المادة، مما يدل على أنه لم يقصد من وراءها غير شيء واحد، هو أنها المقابل، من الناحية

تصدر معرفة في مقابل العلم، وعن تحريكها لتلك الكواكب المتحركة أو اللامتناهية يصدر الظن أو الانفعال الصحيح.

وإذا بحثنا الآن في صلة هذه النفس الكلية بالنفس الانسانية وجدنا النفس الانسانية لها شخصية ولها فردية، بينما الكلية ليست لها هذه الفردية. وكيف يمكن أن يكون لها هذه الفردية وهي تشمل كل الأشياء؟ لكن يلاحظ مع هذا أن النفس الانسانية شبيهة بالنفس الكلية من حيث إن النفس الانسانية صادرة أيضاً عن النفس الكلية. أما عن الصلة بين هذه النفس الكلية وبين الصور من ناحية والمادة من ناحية أخرى، فقد قلنا إن مهمتها الجمع بين الاثنين، ولهذا يذكر عنها أرسطو أنها علاقة رياضية. ونحن نجد أفلاطون يقول عن النفس الكلية إنها مجموعة نسب رياضية وإنها إنسان، وهو في هذا قد تأثر بالفيثاغوريين من ناحية، ومن ناحية أخرى بنظريته هو في المعرفة، بوصف أن العلم المتوسط هو المقابل للوجود المتوسط، والوجود المتوسط هو الموجود بين الصور وبين المحسوسات. وليس من شك في أن الكثير من هذه التصويرات الأفلاطونية للنفس الكلية تصورات أسطورية، ويجب أن تؤخذ على هذا الاعتبار. وكذلك الحال في كل ما يتعلق بأغلب آرائه في الطبيعيات.

القسم الثاني من الطبيعيات: بناء العالم

قلنا إن كلام أفلاطون في الطبيعيات كلام أسطوري، وسنجد هذا أكثر وضوحاً في هذا القسم الذي سنتحدث عنه الآن من الطبيعيات. ولعل مرجع هذا إلى أن البحث في الطبيعيات هو البحث في المتغير، وقد قلنا من قبل إن المتغير ليس موضوعاً للعلم الصحيح، وإنما موضوع للظن، ونستخدم في بيانه الأسطورة. لذلك ليس البحث في الطبيعيات بحثاً في موضوع العلم وإنما هو بحث في موضوع الظن، فليس بغريب إذن أن يداخله عنصر أسطوري. ثم إن الزعرة السائدة في فكر أفلاطون تجعلنا أيضاً نقول بأنه إذا تحدث حديثاً أسطورياً عن الطبيعيات فذلك مرجعه أن الطبيعيات لم يوجه إليها أفلاطون عنايته، لأن أبحاثه كانت متجهة إلى نظرية المعرفة وإلى المعقول وإلى الأخلاق، وكان منصرفاً إلى حد بعيد عن الطبيعيات، ولعله لم يشغل بالبحث فيها إلا من أجل أن يكمل مذهبه الفلسفي العام من ناحية، ومن ناحية أخرى من أجل أن يؤكد بعض المعتقدات الدينية، ولهذا لم يتحدث عن الطبيعيات إلا في محاوره واحدة هي محاوره «طيمائوس»، مما يدل على أن أفلاطون نفسه لم ينظر إلى هذه التصويرات الحسية

النفس. فالقول بالخيرية يفضي إلى القول بوجود نفس كلية. وهنا نجد رأياً لأفلاطون («طيمائوس»، ٣٥ ح) يورده أرسطو بوجه خاص («في النفس»: م ١٠ ف ٢، ص ٤٠٦ ب ٢ وما يليه) هو أن النفس الكلية قد خلقت من المشابه واللامتناهية، فمن الاثنين كون الله شيئاً ثالثاً هو «النفس الكلية»: فهي إذن خليط من المعقول واللامعقول، من الصورة ومن العالم الحسي. ومعنى هذا في الواقع أن هناك علة تدفعنا إلى القول بوجود النفس الكلية، وهي أن تكون وسيطاً بين الصور وبين العالم المحسوس.

يضاف إلى هذين السببين سبب ثالث، هو أننا نجد النظام في الكون في حركات الأفلاك. وهذا النظام يؤذن بوجود إضافات رياضية، وهذه الإضافات الرياضية هي حالة وسط كما رأينا بين الوجود الحسي ووجود الصورة، فإذا قلنا بوجود إضافات رياضية في الكون، فقد قلنا أيضاً بوجود شيء يقابلها هو وسط ووسيط بين الصورة والمحسوس. وهذا الشيء هو النفس الكلية.

وهذه النفس الكلية تتمازج بشيئين: الحركة والمعرفة. فمن طريق النفس الكلية تتحرك الأشياء التي في العالم. وذلك لأن النفس الكلية - كما تقول «فدرس» (٢٤٦ ب) هي التي تشيع الحركة في غير المتحرك، وتصور لنا «طيمائوس» (٢٤٤ ب ٣٦) المسألة تصويراً حياً فتقول: وجدت النفس الكلية من المشابه واللامتناهية، وحيثما تكونت عنها دائرتان: الأولى صادرة عن المشابه، والثانية عن اللامتناهية، الدائرة الأولى هي دائرة الكواكب السبعة المتحركة، والنفس موجودة في الوسط تبث حركتها إلى هذه الأجزاء، كما أنها تشمل بإطارها الكواكب الثابتة، أي أنها تشمل العالم كله. ومن هنا يجب أن يقال إن النفس الكلية هي التي تحرك الكون.

وإذا بحثنا الآن في ماهية هذه الحركة التي بها تتحرك النفس الكلية، وجدنا أن النفس الكلية تتحرك بذاتها، بينما الأجسام تتحرك بغيرها. لكنها في حركتها بذاتها تحرك بقية الأشياء. فحركتها إذن حركة عامة تشمل جميع الموحودات. وإذا تحركت تحرك الأشياء بحركتين: إما بالحركة التي تصدر عن تماسها مع المشابه، وإما بالحركة التي تصدر عن تماسها باللامتناهية. وهذه الحركة هي نوع من القول بين النفس وبين الأشياء التي تتحرك، والقول معناه المعرفة، فتتحريك النفس الكلية للأشياء الأخرى تعرف، ولما كانت الحركة على نوعين، فالمعرفة أيضاً على نوعين: فتتحريكها لتلك الكواكب الثابتة

الخيالية التي عرضها لنا في «طيمائوس» نظرة جدية، كما لم يرد منا أيضاً أن ننظر إليها هذه النظرة، بل إن أنصار أفلاطون أنفسهم لم ينظروا إلى «طيمائوس» على هذا الاعتبار، بل حاولوا أن يفسروها تفسيراً رمزياً. وإلا فإذا أخذناها بحرفها، أي بحسب نصها، فتكون صحيحة إذن كل الاعتراضات التي وجهها أرسطو إلى أفلاطون. كما أننا لا نعلم من ناحية أخرى أن أفلاطون في محاضراته الشفوية قد تحدث عن الطبيعيات، ولهذا نجد أرسطو في عرضه لمذهب الطبيعيات عند أفلاطون يعتمد فقط على «طيمائوس»، ولا يشير إلى شيء مما في المحاضرات الشفوية: فإنه إذا كان الكثير من هذه الأقوال الأسطورية قد يفيد في تاريخ العلم، فإنه لا يفيد الفيلسوف فائدة كبيرة. فإذا كان من الممكن إذن أن يتحدث الإنسان في شيء من التفصيل عن مذهب الطبيعيات عند أفلاطون في تاريخ العلم، فليس ذلك من الجائز في تاريخ الفلسفة. ولهذا فلن نكرس لهذا الجزء غير ملاحظات قليلة تتعلق بالمسائل الرئيسية في الطبيعيات ذات الصلة بالمسائل الفلسفية العامة. والكلام هنا يمكن أن يقسم إلى قسمين: فنتطبع أن نتحدث أولاً عن كيفية الخلق، وما بمسألة الخلق من مسائل ميتافيزيقية. كمسألة المادة، وهل هي قديمة أو حادثة، ومسألة الزمان، وهل هو قديم أو حادث، كما نستطيع أن نتحدث عن المعاصر، وكيفية نشأة الأشياء بعضها عن بعض. أما القسم الثاني فنسجعه قسماً رئيسياً، ألا وهو القسم الخاص بالإنسان.

هنا ويلاحظ من ناحية أخرى أن أفلاطون يتحدث باستمرار عن قبل وبعد، وحديثه عن «قبل» و«بعد» يتضمن الزمان. فهو يقول: «قبل» أن تخلق النفس الكلية، ولا يحق له أن يقول كلمة «قبل»، إلا إذا كان زمان سابق على النفس الكلية، ومن هنا تنشأ مشكلة الزمان وهل هو مخلوق في نظر أفلاطون أو هو أزلي أبدي. وهذه المسألة أكثر تعقيداً من الأولى. فالواقع أن الذي يكاد ينتهي إليه الرأي - كما أشرنا إلى ذلك من قبل - هو أن المادة عند أفلاطون أزلية، لأنه لا يتحدث في موضع من المواضع عن خلق المادة، وإنما طريقة العرض أو التعبير هي وحدها التي يمكن أن توحي بمثل هذا المعنى. كما ذكرنا إلى جانب هذا أن المادة إذا كانت مخلوقة، والمادة هي أصل الشر، فمعنى هذا أن الصانع، وهو خير، يفعل الشر. وهذا مستحيل.

أما المسألة بالنسبة إلى الزمان فهي أكثر تعقيداً، لأننا قلنا إنه يتحدث أولاً عن «قبل» و«بعد» بالنسبة إلى خلق النفس الكلية، و«قبل» هنا تشير إلى الزمان، أي قبل الزمان - إذا كان الزمان مخلوقاً - كان هناك زمان، وهذا تناقض. لكن الذين يقولون بأن الزمان عند أفلاطون مخلوق، يؤكدون هذا بقولهم إن هذا لا يتناقض مع فكرة الصور، فالصور لا توجد في زمان لأنها ثابتة، والزمان لا يوجد إلا مع الحركة، فإذا لم تكن في الصور حركة فليس بالنسبة إليها زمان، ومن هنا يمكن أن نقول إن الأزلية تنسب إليها الصور بينما الزمان قد خلق بعد ذلك. ونحن نجد أرسطو من أنصار هذا الرأي، إذ يذكر صراحة في المقالة الثامنة من «السماع الطبيعي» (٢٥١ ب ٢٥١ س - ٢٥١ س ٢٥٠) أن أفلاطون يجعل الزمان حادثاً مخلوقاً، ويأخذ عليه هذا القول ويبرهن على بطلانه ببراهينه المشهورة ضد حدوث

الخيالية التي عرضها لنا في «طيمائوس» نظرة جدية، كما لم يرد منا أيضاً أن ننظر إليها هذه النظرة، بل إن أنصار أفلاطون أنفسهم لم ينظروا إلى «طيمائوس» على هذا الاعتبار، بل حاولوا أن يفسروها تفسيراً رمزياً. وإلا فإذا أخذناها بحرفها، أي بحسب نصها، فتكون صحيحة إذن كل الاعتراضات التي وجهها أرسطو إلى أفلاطون. كما أننا لا نعلم من ناحية أخرى أن أفلاطون في محاضراته الشفوية قد تحدث عن الطبيعيات، ولهذا نجد أرسطو في عرضه لمذهب الطبيعيات عند أفلاطون يعتمد فقط على «طيمائوس»، ولا يشير إلى شيء مما في المحاضرات الشفوية: فإنه إذا كان الكثير من هذه الأقوال الأسطورية قد يفيد في تاريخ العلم، فإنه لا يفيد الفيلسوف فائدة كبيرة. فإذا كان من الممكن إذن أن يتحدث الإنسان في شيء من التفصيل عن مذهب الطبيعيات عند أفلاطون في تاريخ العلم، فليس ذلك من الجائز في تاريخ الفلسفة. ولهذا فلن نكرس لهذا الجزء غير ملاحظات قليلة تتعلق بالمسائل الرئيسية في الطبيعيات ذات الصلة بالمسائل الفلسفية العامة. والكلام هنا يمكن أن يقسم إلى قسمين: فنتطبع أن نتحدث أولاً عن كيفية الخلق، وما بمسألة الخلق من مسائل ميتافيزيقية. كمسألة المادة، وهل هي قديمة أو حادثة، ومسألة الزمان، وهل هو قديم أو حادث، كما نستطيع أن نتحدث عن المعاصر، وكيفية نشأة الأشياء بعضها عن بعض. أما القسم الثاني فنسجعه قسماً رئيسياً، ألا وهو القسم الخاص بالإنسان.

تكوين العالم: في محاور «طيمائوس» يذكر لنا أفلاطون كيف أنه في البدء جاء الصانع δημιουργος فصنع من المشابه واللامتشابه النفس الكلية، ومن النفس الكلية صنع العناصر الأربعة: الماء والهواء والنار والتراب، ومن هذه الأخيرة صنع الإنسان وبقيّة الأحياء والكائنات الموجودة تحت قلك القمر. ويضيف إلى هذا أنه خلق الكواكب عن طريق النفس الأولى، من أجل أن تكون حاسبة للزمان، كما يعني أيضاً بالبحث في الزمان بوصف أن الزمان هو الصورة المتحركة للسرمدية الثابتة. وكل هذه التصورات لا تدل على أن أفلاطون قد نظر إلى المسألة نظرة جدية، وإنما هو حديث أراد به أن يبين كيفية نشأة العالم، من أجل أن يقيم على هذا الأساس نظرياته الأخلاقية ونظرياته في الإنسان. لكن يعني ونحن نبحث في هذه المسألة أن نتحدث عن مسألتين رئيسيتين هما مسألة خلق المادة ومسألة خلق الزمان، فإننا نرى أفلاطون يصور الأمر وكأن الصانع قد خلق المادة ثم خلق منها من بعد بقية الأشياء. لكن هذا تصوير ظاهري فحسب، لأننا نجد أقوالاً

رئيسيين القسم الأول خاص بالبراهين على خلود النفس والقسم الثاني خاص بقوى النفس والتناسخ وحياة النفس الأزلية . فلنبداً الآن بالقسم الأول

تتلخص البراهين الرئيسية التي أدلى بها أفلاطون من أجل البرهنة على خلود النفس في أربعة

أولاً - كل تغير فهو انتقال من ضد إلى ضد أي انه يجري بين طرفين ، ولكن هذا التغير لا يجري في اتجاه واحد بل يجري في كلا الاتجاهين ، فإذا انتقل من الطرف (أ) إلى الطرف (ب) ، فلا بد أيضاً أن ينتقل من الطرف (ب) إلى الطرف (أ) . فلنحاول الآن أن نطبق هذا على الطرفين المتضادين اللذين هما الحياة والموت فنجد أن هناك تغيراً من الحياة إلى الموت فتبعاً للمبدأ الذي قلنا به ، لا بد أيضاً أن يتم التغير من الموت إلى الحياة ومعنى هذا أن تبقى النفوس في مكان ما تأتي منه فتشيع الحياة في الجسم مرة أخرى ، أي لا بد أن تبقى النفوس بعد الموت إذن فالنفوس أبدية

ثانياً - حينما نرى المحسوس تنتقل قطعاً إلى صورته ، ونلاحظ في الحال أن المحسوس غير الصورة ، فمن أين هذا الاختلاف ؟ وكيف حصلنا على العلم بالصور ، إذا كان المحسوس ، وهو الذي تحت نظرنا ، ليس مكاناً للصورة ؟ لا بد أن نكون قد عرفنا هذه الصورة في حياة سابقة ، ونحن نتذكرها الآن بمناسبة المحسوس الذي يشارك فيها ولكن لكي يكون هذا ممكناً ، لا بد أن تكون النفس قد وجدت من قبل في مكان ما ، تأملت فيه الصور ؛ وحين تهبط إلى الأرض تتذكرها بمناسبة المحسوسات إذن لا بد من أن تكون النفس موجودة وجوداً سابقاً ، وفي أثناء وجودها السابق كانت تحيا حياة عقلية ، لأن هذه الحياة كانت حياة تأمل للصور إذن النفس أزلية

ثالثاً - إذا تحدثنا عن الانحلال أو التحطم ، فذلك لا يمكن أن ينطبق إلا على ما هو مركب ، لأن المركب هو وحده الذي يتحول ، وهو وحده الذي يتحطم ، لأن المركب أجزاء أما البسيط فلا يمكن أن يفتل ذلك ، لأنه عديم الأجزاء ولا يقبل التجزئة ونحن نجد النفس تتعقل الصور وتذكرها ، ولما كان الشيء هو الذي يدرك الشيء ، فلا بد أن تكون طبيعة النفس من طبيعة الشيء

الحركة . ولكن يلاحظ بعد هذا أن أرسطو لم ينظر إلى «طيمائوس» في هذا الموضع بوصفها محاوراً أرسطورية ، بل أخذ النص كما هو . وليس هذا فحسب ، بل نحن نجد أيضاً أن محاور «طيمائوس» إن كانت قد تحدثت عن الزمان هذا الحديث ، فذلك في العرض وحده ، وليس الترتيب في العرض معناه الترتيب في واقع الوجود ، ولهذا فإن ما يوحى به ظاهر النص يجب ألا يؤخذ على أنه صحيح . وهذا التفسير لترتيب «طيمائوس» قد قال به تلاميذ أفلاطون أنفسهم من أجل أن يبينوا أن الزمان غير مخلوق وأن المادة عند أفلاطون غير مخلوقة كذلك . هذا ويلاحظ أنه في هذا العرض نفسه ، نجد أشياء كان من الواجب أن توجد في عرضها قبل الأخرى - إذا كان العرض سائراً على الترتيب الزمني - ، مما يؤذن قطعاً بأن أفلاطون لم يبتع الترتيب الزمني في سرده لما سرد فيها يتصل نشأة العالم . فلهذا كله يجب ألا نقول مع الفائلين بخلق الزمان ، ولا بخلق المادة وكل ما يريد أفلاطون أن يؤكد حينما يوحى نص كلامه بشيء من هذا ، هو أن المادة في مرتبة أدنى بالنسبة إلى الله ، فالتقدم هنا تقدم من حيث المرتبة لا من حيث الزمان . وكذلك الحال فيما يتصل بالزمان وبقيّة هذه الأشياء الأزلية التي يجيل إلينا لأول وهلة أن أفلاطون يتحدث عنها بوصفها مخلوقة .

وهو في تفسيره نشأة الأشياء تحدوه فكرتان : فكرة الغائية ، وفكرة الكمية . فمن الناحية الأولى لا بد أن يكون العالم مرئياً وملموساً ، ولكي يكون مرئياً لا بد من وجود النار ، ولكي يكون ملموساً لا بد من وجود التراب . وبين هذين لا بد أن يوجد ثالث يكون النسبة بينهما . ولما كان الأمر متصلاً بالجسم ، لا بالسطح ، أي بشيء ذي أبعاد ثلاثة ، كان هذا الثالث الوسط مزدوجاً أي عنصرين ، هما الهواء والماء ، اللذان نسبة أولهما إلى النار نسبة الثاني إلى التراب . أما من ناحية الكمية فيلاحظ أن هذه العناصر الأربعة ترجع في اختلافها إلى اختلاف في الكم ، فيقول مع فيلولاوس إن النار هرمية الشكل ، والهواء متع ، والماء ذو عشرين وجهاً ، والتراب مكعب . وفي هذا نرى تأثيره بالفثاغورية . والكم عند أفلاطون يتعلق بالسطح وحده . لأن الجسم يتركب عنده من سطوح لا من ذرات جسمية كما يقول الذريون . ولهذا يقول إن الأجزاء النهائية للجسم هي السطوح الفردة . أي غير القابلة للقسمة ، لا الجواهر الفردة .

النفس الإنسانية

منقسم البحث في النفس عند أفلاطون إلى قسمين

ظهرت بعنوان « براهين خلود النفس في فلدون » ، في مجموعة الدراسات التي نشرت بعد وفاته بعنوان « دراسات في الفلسفة اليونانية » ، سنة ١٩٢٦

يبحث روديه هذه البراهين الأربعة برهاناً برهاناً فبدأ بالبرهان الأول ، فيقول إن هذا البرهان يقوم على فكرة هرقليطس في السيلان الدائم . وهرقليطس نفسه قد عبر عن شيء قريب من هذا لكن ما عسى أفلاطون يقصد من قوله إن كل تغير يجري من ضد إلى ضد ؟ أيقصد أن الأضداد نفسها تتحول هي بعينها الواحد إلى الآخر ؟ هذا غير ممكن ، وإلا ناقض البرهان الأخير . إنما يقصد أفلاطون أن هناك شيئاً ثابتاً يجري عليه التغير من الضد إلى الضد ، وهذا الشيء الثابت سيكون النفس ولكن هل يحق لنا من البرهان نفسه أن نستنتج مباشرة أن هذا الشيء الثابت الذي يجري عليه التغير من الضد إلى الضد هو حقاً النفس ؟ أولاً يمكن أن ينطبق هذا الكلام عليه على الجسم ؟

الواقع ، كما يلاحظ سوزميل ، أن هذا البرهان لا يؤدي إلى إثبات المطلوب ، لأنه يمكن أن يؤدي أيضاً إلى إثبات أن الجسم أزلي أبدي أو خالد . وإنما يفترض هذا البرهان شيئاً آخر خارجاً عن مضمونه هو ، هو وجود مبدأ ثابت في ذاته لا يتأثر بالتغير ويحل في الأجسام ؛ وحلوله في الأجسام ليس صفة جوهرية بالنسبة إليه ، بل هو صفة عرضية فهو يحل في الجسم ، وبالعرض يبعث فيه الحياة ، أو يكون له مصدر حياة . فكان هذا البرهان إذاً أريد به إذن أن يؤدي إلى البرهنة على المطلوب لا بد أن يفترض حينئذ وجود مبدأ ثابت في ذاته ، إحياءه للأشياء بالعرض ، وهذا الشيء لن يكون شيئاً آخر غير الصورة . فهذا البرهان إذن يفترض البرهان الثالث ، وهو أن النفس صورة ثابتة لا تقبل الانقسام

فإذا انتقلنا من هذا البرهان الأول الذي بينا أنه غير مقنع تماماً إلى البرهان الثاني ، وجدنا أن حطه ليس بأحسن من حط الأول . إذ يلاحظ أولاً أنه يثبت الأزلية ولا يثبت الأبدية ، فلا يمكن إذن أن يكون مؤدياً إلى المطلوب وهو خلود النفس ؛ ولهذا قال سقراط نفسه لقائس وسمياس ، إنه لا بد من الجمع بين هذا البرهان الثاني وبين البرهان الأول حتى يتم إثبات خلود النفس . ويلاحظ كذلك في هذا البرهان أنه يفترض نظرية الصور بكل وضوح ، مما يؤذن بأنه يفترض في نهاية الأمر البرهان الثالث .

الذي تتمقله ، أي من طبيعة الصورة . ولما كانت الصورة بسيطة فالنفس إذن بسيطة ، وإذا كانت النفس بسيطة فهي لا تقبل الانحلال ، إذن فالنفس لا يجري عليها الفساد ، فهي إذن أزلية أبدية

رابعاً - الشيء لا يقبل ضده ، أي أن الشيء الواحد لا يتحول هو عينه إلى ضده ، أو بعبارة أوضح - ولو أنها ليست أفلاطونية صحيحة - الضد لا يتحول إلى ضده فإذا كان الشيء متصفاً بالحياة فلا يمكن أن يتصف بالموت ، والثلج لا يمكن أن يتحول إلى الحرارة . ونحن نجد أن النفس هي مبدأ الحياة ، لأنها تثبت الحياة في جميع الأجسام التي تحمل بها ، فهي إذن مشاركة في صورة الحياة أو مثال الحياة . إذن فالنفس لا تقبل ما يضاد الحياة ، أي أنها لا تقبل الموت . إذن النفس أزلية أبدية .

فلنحاول الآن أن ننظر في كل برهان من هذه البراهين على حدة ، وقبل هذا ، يجدر بنا أن نشير إلى الخلاف الكبير الذي قام بين كبار المؤرخين للفلسفة الأفلاطونية حول قيمة هذه البراهين في نظر أفلاطون ، وأياً أهم في نظره . أما أفلاطون نفسه فقد قال إن البراهين الأولى والثاني لا ينفصلان لأن الأول يثبت فقط أبدية النفس ، والثاني يثبت فقط أزلية النفس . فلكي نبرهن على خلود النفس - والخلود جامع بين الأبدية والأزلية - لا بد أن نضم الأول إلى الثاني

وهنا جاء المؤرخون في القرن التاسع عشر ، فاختلّفوا اختلافاً كبيراً حول هذه البراهين من حيث قيمتها في نظر أفلاطون . ولن نستطيع الدخول في تفاصيل هذه الاختلافات ، وإنما نستطيع أن نذكر أشهر هذه الآراء فحسب . وأول هذه الآراء رأي تسلر فإنه قال إن البرهان الرابع هو وحده البرهان المقنع في نظر أفلاطون لأن هذا البرهان يضم بقية البراهين ، كما أن البراهين الأخرى لا تثبت إثباتاً قاطعاً أن النفس هي في الواقع خالدة بل قد ينطبق ما تدل عليه من الأزلية أو الأبدية على الجسم سواء بسواء . أما البرهان الرابع فهو وحده الذي يثبت أن النفس - وهي الشيء المشارك في صورة الحياة - هي بعينها موضوع الخلود

ولكن أتى بعد هذا باحث فرنسي مشهور ، هو جورج روديه ، فخالف تسلر - وقد كان رأي تسلر في عهده الرأي السائد تقريباً - وقال إن البرهان الثالث هو وحده البرهان المقنع في نظر أفلاطون . والمقالة التي عبر فيها عن هذا الرأي قد

هذا البرهان هو أن الشيء أثناء ما يكون هو نفسه لا يمكن أن يقبل ضده، فالتلج بوصفه تلجاً لا يقبل الحرارة، أي أن الشيء الثابت الذي لا يمكن أن يقبل الضد ليس هو الشيء الفردي بل صورته؛ فالصغير مثلاً يمكن أن يكون كبيراً بالنسبة إلى آخر، ولكن الكبير في ذاته أو الصغير في ذاته لا يمكن أحدهما أن يكون ضده. ومعنى هذا بصريح العبارة أن الصورة هي وحدها التي لا تقبل الضد. والآن يلاحظ أنه إذا لم تكن النفس صورة، فلا يمكن أن يكون هذا البرهان مطبقاً عليها، لأنها إن لم تكن كذلك فستكون حينئذ قابلة لأن يجرى عليها الضد، كما هي الحال غمماً بالنسبة إلى الثلج؛ يمكن أن يصير ماء وحرارة. وكذلك الحال في النفس: إن لم تكن صورة، فيكون من الممكن إذن أن تكون فانية أو قابلة للفناء، ومعنى هذا أحياناً أن هذا البرهان الرابع يفترض سابقاً البرهان الثالث.

وخلاصة الرأي في هذا كله أن البرهان الثالث هو أهم هذه البراهين الأربعة، وهو وحده المقنع في نظر أفلاطون، خصوصاً ونحن نجد هذا البرهان متصلاً بنظرية أفلاطون الرئيسية، ألا وهي نظرية الصور ويقوم عليها. فإذا قلنا بهذه النظرية، قلنا قطعاً بفسحة هذا البرهان. ولذا نرى سقراط في النهاية يتحدث المتحاورين عن الفرض الأول الذي إذا سلم به فقد سلم بخلود النفس، وهو يقصد قطعاً بهذا الفرض الأول، نظرية الصور.

لكن يمكن مع ذلك أن تضم هذه البراهين بعضها إلى بعض، وأن تصاغ جميعاً برهاناً واحداً، ولو أن أفلاطون قد قصد - على الأقل بالنسبة إلى البرهانين الأولين معاً وإلى كل واحد من البرهانين الآخرين على حدة - أن يكون كل منها مستقلاً بذاته، كافياً وحده لاثبات خلود النفس. وتكون صيغة هذه البراهين الأربعة على النحو الآتي:

«الصورة معقول، والمعقول من جنس العاقل، والعاقل هو النفس، أي أن النفس من جنس الصورة، والصورة بسيطة. فالنفس إذن بسيطة؛ والنفس مشاركة في الحياة، فهي إذن نحية، والنفس تتذكر المثل، فهي إذن قد حيت حياة تأمل في حياة سابقة، ثم إنها بعد الموت مستحيا هذه الحياة نفسها، لأن الحياة بعد الموت من حس الحياة قبل الوجود»

التذكر إذا كانت النفس حبيبت حياة سابقة كما أثبتنا عن طريق البرهان الثاني، فلا يمكن هذه الحياة السابقة ألا تترك أثراً في النفس حينئذ تتصل بالجسم. ومن هنا كانت فكرة التذكر

ونصل الآن إلى البرهان الثالث فنلاحظ أن هذا البرهان، كما يقول روديه، هو وحده الذي يمكن أن يكون مقنعاً من وجهة نظر أفلاطون نفسه. فهذا البرهان يبدأ من مبدأ معروف قال به كثير من الفلاسفة السابقين؛ وحتى لو لم يقل به أحد من السابقين لكان على أفلاطون أن يقول به، وهذا المبدأ هو أن الشيء وحده هو الذي يدرك الشيء. والمقصود بهذا أن يكون اعتراضاً بين الاعتراضات القوية جداً التي توجه إلى المذهب التجريبي. فكيف يتيسر للإنسان أو للذات أن تدرك الموضوع، دون أن يكون هذا الموضوع من جنس الذات؟ وعلى كل حال فقد قال أفلاطون بهذا المبدأ وأقام على أساسه هنا هذا البرهان الثالث. فلنبحث الآن في كيف تكون النفس صورة. والبحث الذي أجراه روديه في هذا، بحث فيلولوجي طويل، نستطيع أن نخصره في القول بأن روديه قد قال إن أفلاطون يرى أن الصور تتصف بالحياة وبالفعل، وقد رأينا نحن ذلك في كلامنا عن الصور، حين قلنا إن الصور علل، فإذا كانت الصور تتصف بالحياة، فالنفوس إذن هي مبدأ الحياة، وإذن فالنفس صورة، أو على الأقل أقرب الأشياء إلى الصورة. هذا من جهة. ومن جهة أخرى يلاحظ أن أرسطو قد تحدث عن النفس عند أفلاطون بوصفها عدداً، وقد رأينا أن الصور عند أفلاطون - في أواخر حياته على الأقل - أعداد. فالنفس إذن من جنس الصور وتبعاً لهذا فالنفس صورة. وقد يعترض على هذا بالقول إن الصور أزلية بينما النفوس حادثة. وهنا يقول روديه - كما قلنا من قبل - إن تصوير حدوث النفس في «طيمائوس» تصوير أسطوري، شك فيه القدماء أنفسهم واجمعوا هم الآخرون تقريباً على أن النفس أزلية وأنها ليست حادثة، أو مخلوقة كما توهمنا محاورة «طيمائوس».

وقد يعترض أيضاً بأن الصورة كلية، بينما النفس جزئية وهنا يرد روديه أيضاً على هذا الاعتراض قائلاً إن الصورة ليست كلية، وكذلك الحال في النفس، وهما يتقاربان أشد التقارب في هذا الصدد. وهكذا يرد روديه على كل هذه الاعتراضات، مثنياً في النهاية أن الصورة يمكن أن تكون نفساً أي أن النفس من جنس الصورة أو هي صورة؛ ونحن نعلم أن الصورة بسيطة، فإذا كانت النفس من جنسها فالنفس إذن بسيطة؛ وبهذا يثبت أيضاً أن هذا البرهان برهان مقنع صحيح، وأن البرهانين السابقين يفترضان هذا البرهان الثالث.

فلنتقل الآن إلى هذا البرهان الواسع الشهرة وهو البرهان الرابع. فنقول أولاً من أجل توضيحه إن المقصود من

جوهرياً، وإلا فلا نستطيع حينئذ أن نفكر وجود العقل والروح في النفوس الانسانية وعدم وجودها في النفس الحيوانية. إلى آخر هذه الاعتراضات الكثيرة التي يمكن أن توجه إلى نظرية التناسخ.

لكن يجيب إلينا أن أفلاطون قد قال بهذا المبدأ تحت تأثير ديني أخلاقي، لأنه كان يقول بأن الإنسان لا يذهب عمله دون جزاء، بل لا بد أن يعذب عما اقترعه من إثم، وأن يجزى وثاب على ما فعله من خير، لأن هذا ما تقتضيه العدالة الإلهية. فكيف يتم هذا العقاب، أو ذلك الثواب، إن لم يكن هناك عذاب للنفس عن طريق التناسخ بعد أن تفرق الجسم؟ وقد خضع أفلاطون خضوعاً كبيراً لهذه المعتقدات الشعبية الدينية وقال بشيء يشبه التصورات الأخروية التي نجدها شائعة في كل الأديان، ولمؤناستجد فيها بعد، في الأخلاق، أن أفلاطون قد ارتفع بهذه التصورات الشعبية، فلم يرد أن يجعل جزاء الفضيلة إلا في الفضيلة نفسها، وجزاء الشر في غير الشر نفسه

وهذا يقودنا إلى الكلام عن الجزء الأخير من البحث في النفس عند أفلاطون، وهو القسم الخاص بأجزاء النفس. قسم أفلاطون النفس إلى قوى مختلفة، وقال عن هذه القوى إن النفس تنقسم إليها لا بوصفها قوى مختلفة لوحدة واحدة، بل بوصفها أجزاء حقيقية للنفس، ومن أجل هذا نراه قد وضع لكل جزء من الأجزاء مكاناً خاصاً به في النفس الانسانية.

قال أفلاطون إن قوى النفس ثلاث: الأولى شريرة منحلة، والثانية قوة عالية نبيلة، وتوسط بين القوتين - كما هي الحال في كل شيء - بالنسبة إلى أفلاطون - قوة ثالثة تجمع بين كلتا القوتين. أما القوة الأولى، وهي القوة الشريرة، فهي ما يسمى باسم القوة الشهوية، التي تصدر عن الاحساسات والتي يسودها عنصر اللذة والألم بالمعنى الحسي الخالص، وهذه القوة موضعها البطن. وفوق هذه القوة، قوة الكبرياء أو توكيد النفس أو السيطرة أو محاولة السيادة على الآخر، وهي ما يسمى باسم القوة الغضبية، وهذه القوة موضعها الصدر، أو القلب بعبارة أدق. وهذه القوة الثانية مرتبة في خدمة قوة عليا هي أعلى هذه القوى الثلاث وهي مصدر العلم، وهي القوة العاقلة، وموضعها الدماغ.

رأينا إذن كيف تنقسم القوى النفسية إلى ثلاث قوى، ورأينا مواضع كل هذه القوى، فلنحاول الآن أن نبين الصلة بين هذه القوى المختلفة. وهنا يجب أن نربط - كما فعلنا دائماً -

مرتبطة أشد الارتباط بفكرة الوجود السابق. هذا ونظرية المعرفة عند أفلاطون تضطر اضطراراً إلى القول بالتذكر. فكيف تتم المعرفة، بمعنى العلم، إن لم يكن هناك تذكر لمعارف سابقة أدركها الإنسان أو حصلها في حياته السابقة؟ ذلك أن العلم هو ارتفاع فوق المحسوس، وهذا الارتفاع فوق المحسوس لا يمكن أن يتم إلا إذا كانت لدينا، في نفوسنا، بقايا أفكار أو صور لتلك التي نراها في الخارج وتصل إلينا عن طريق الحس، لأن الإنسان لا يبحث عن شيء مجهله كل الجهل، وإنما يبحث عن شيء لديه عنه بعض المعرفة السابقة، وهذه المعرفة السابقة عبارة عن تذكر للصور التي رأيناها في عالم سابق، نذكرها بمناسبة هذه الأشياء الحسية التي تظهر أمامنا فمن ناحية نظرية المعرفة أيضاً لا بد من القول بالتذكر.

التناسخ: يلي هذا ويتبع عنه مباشرة القول بالتناسخ. فقد رأينا في البرهان الأول أن التغير يجري بين صدين ويجري في اتجاهين. فبالنسبة إلى النفس والموت والحياة قد رأينا أن الأحياء يولدون من الأموات، ومعنى هذا أن النفوس التي تدخل في أجسام جديدة فتأخذ الحياة، كانت موجودة بعد الموت في مكان ما، ومن هذا المكان أنت فأخذت أجساماً جديدة، أي لا بد من القول بفكرة تناسخ الأرواح بمعنى بقائها بعد الموت وسيرها لمدة تأتي بعدها فتحل في الجسم، ثم تخرج من هذا الجسم عن طريق الموت لكي تحل مرة أخرى في جسم جديد، وهكذا باستمرار. ونحن إذا بحثنا في قيمة هذه النظرية في نظير أفلاطون وجدناه يؤمن بها في الواقع، ولم يقل بها بوصفها شيئاً أسطورياً، على الأقل في مضمونها العام أما التفاصيل، وكلما توغل في دراسة مسألة التناسخ، توغل أيضاً في ميدان الأسطورة. ولعل الدافع لأفلاطون إلى القول بنظرية التناسخ هذه - إلى جانب ذلك البرهان على خلود النفس - تأثره بالفيتاغوريين إلى حد بعيد. وقد كان هؤلاء يقولون بتناسخ الأنفس أو الأرواح. فأمّن أفلاطون بهذا القول على الرغم مما يثيره من تناقض ومن صعوبات أشار إليها أرسطو - كان يقال مثلاً إن هذا المذهب يتناقض مع ما يؤكده أفلاطون من أن الإنسان يمتاز عن بقية الأشياء بالنطق أو بالعقل، فكيف يتأتى لهذه النفس العاقلة الانسانية أن تحل في جسم حيوان؟ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إذا قلنا بجيداً التناسخ، فسيكون من نتائج هذا القول أن تقول أيضاً بأن النفوس الانسانية صدرت عن نفوس حيوانية، وهذا مستحيل ما دامت النفس الإنسانية متميزة كل الامتياز على النفوس الحيوانية، وتختلف عنها اختلافاً

الناحية، أي الوجود الذي هو خليط من الصورة والمادة. فلكي يفسر إذن وجود النفس في الجسم من ناحية، ومن ناحية أخرى لاثبات خلود النفس، كان لا بد من الفصل بين هذه القوى فصلاً بيناً واضحاً، نستطيع منه أن نتبين طبيعة النفس من الناحية الميتافيزيقية الوجودية.

وعلياً الآن نتحدث عن حرية الإرادة. فهل النفس حرة مختارة؟ الواقع أن أفلاطون كان يقول بحرية الإرادة وهو يذكر هذه الحرية في كثير من المواضع بكل صراحة. والأقوال التي تبدو في الظاهر مناقضة للقول بالحرية، يمكن أن تفهم بسهولة بوصفها مژدية أيضاً إلى الحرية، فالقول المشهور: إن إنساناً ما من الناس لا يفعل الشر مختاراً، فيه أيضاً معنى حرية الإرادة لأن المقصود هنا بالاختيار العلم الصحيح. ومصدر فعل الشر هنا الجهل بالخير الحقيقي وليس مصدره عجز الإرادة أو عدم قدرتها على فعل الخير فهذا القول يتصل بنظرية المعرفة، ولا صلة له بحرية الإرادة. وكذلك الحال في بقية الأقوال التي قد تشعر بشيء من الجبر وتقييد الإرادة. ولهذا فليس صحيحاً ما ذهب إليه بعض المؤرخين من إنكار حرية الإرادة عند أفلاطون.

وأخيراً تأتي مسألة الصلة بين النفس والجسم. فإننا نجد من ناحية أن أفلاطون يقول بأن النفس صورة وأنها خالدة وأنها سيدة الجسم، وأن الجسم لا يؤثر في النفس، وأن النفس مفارقة. لكن، وعلى العكس من ذلك، نجد أفلاطون يقول بأن الرذيلة أو الخطأ مصدرهما تأثير الجسم المضار على النفس، فكان للجسم هنا إذن تأثيراً على النفس. ونراه يقول كذلك بنظرية الوراثة بمعنى أن الآباء يورثون أبناءهم ما لهم من صفات، وهذا لا يمكن أن يتم إلا إذا كان هناك تأثير متبادل بين النفس والجسم، فهذه الوراثة لا يمكن أن تفسر إلا على أساس القول بتأثير الجسم في النفس، ومن هنا نجد أن أقوال أفلاطون في صلة الجسم بالنفس ليست من جانب واحد، بمعنى أنه تارة يقول بالفصل التام وعدم التأثير من جانب النفس بالجسم، ومن ناحية أخرى يؤكد هذا التأثير من جانب الجسم في النفس.

وقد قسم أفلاطون الشعوب بحسب هذه النفوس أو الملكات فهو يقول إن الناس ليسوا متساوين في إحرازهم لهذه القوى فعند البعض تسيطر القوة العاقلة، وعند البعض الآخر تسيطر القوة الغضبية، وعند فريق ثالث تسيطر القوة الشهوية، فليس الاختلاف يقع بين الناس بعضهم وبعض، بل أيضاً

هذا التقسيم بنظرية المعرفة، وقد قسمنا المعرفة إلى ثلاثة أنواع: نوع خاص بالاحساس، وآخر خاص بالتصور الصادق، وثالث خاص بالعلم، وإلى هذه الأقسام، أو مقابلها، تنقسم أيضاً النفس. ومن هنا كانت مراتب الوجود بين القوى النفسية على هذا الأساس: فما يقابل الاحساس، وهو القوة الشهوية، في أحط المراتب؛ وما يقابل العلم، وهو القوة العاقلة، في أعلى المراتب؛ وما يقابل الشجاعة في المرتبة الوسطى. ويمثل أفلاطون هذه القوى بعبارة ذات جوادين: أحدهما عفيف جوع والثاني قوي لبن، وفي العرة سائق يكف الحصان الجموح، مستتباً بالحصان القوي، عن أن ينزع بالعبث. وكذلك الحال في القوة العاقلة، مثلها كمثل هذا السائق: فهي تمتع الشهوات من أن تتجاوز حدودها، مستعينة في ذلك بالشجاعة. ولهذا فالواجب أن تكون السيادة دائماً للقوة العاقلة، وأن تكون الشجاعة في خدمة القوة العاقلة، وأن تكون الشهوات عارفة لحدودها، خاضعة للأوامر التي تصدر إليها من العقل. أما إذا ترتبت هذه القوى ترتيباً عكسياً، فستنتج عن ذلك فساد في النفس، مظهره في الأخلاق الشر أو الرذيلة، فكان المثل الأعلى للنفس هو إذن في انسجام هذه القوى المختلفة، ومعنى هذا الانسجام أداء كل لوظيفته الخاصة.

فإذا بحثنا الآن في وحدة هذه القوى، فإننا نجد كلام أفلاطون هنا ليس كلاماً واضحاً وقد أشرنا إلى أنه يجعل هذه القوى منفصلة تمام الانفصال، وإذا كانت كذلك، فكيف يتم للقوى العاقلة أن تؤثر في بقية القوى، وكيف تستطيع العاقلة الاستعانة بالشجاعة من أجل تنفيذ أوامرها في القوة الشهوية؟ الملاحظ على كل حال أنه ولو أن أفلاطون قال بفكرة الدانية وبفكرة الشخصية، وأن هذه الشخصية توجد في القوة العاقلة، فإنه لم يستطع أن يوضح، توضيحاً تاماً، الصلة بين هذه القوى المختلفة. ومصدر ذلك في آخر الأمر أن بحث أفلاطون لم يكن بحثاً نفسانياً خالصاً، بل كان قبل هذا بحثاً ميتافيزيقياً أخلاقياً، وسعته الميتافيزيقي قد أدت به إلى الفصل بين هذه القوى على هذا النحو كي يستطيع أن يفسر الرذيلة وإمكانها، والفضيلة وكيف تتم، ولكي يستطيع أن يفسر أيضاً الوجود من حيث أنه وجود يقابل هذه القوى. فإنه لما كانت النفس صورة كما رأينا في البرهان الثالث، فإنها في الدرجة العليا منها تمثل الصورة، بمعنى أنها جزء خالد. لكنها، من ناحية أخرى، لما كانت قد اتصلت بجسم أي اتصلت بمادة يدخلها إذن ما يضاد الصورة، فقد أصبحت تشارك في الوجود الحسي من هذه

اليونانيين بوجه عام - كما أشرنا إلى هذا عند كلامنا عن خصائص الفلسفة اليونانية في كتابنا «ربيع الفكر اليوناني». وهذه الخاصية هي التي تميز الأخلاق عند اليونانيين منها عند المحدثين، وهذا ما أوضحه جيداً بروشار.

وهذا الخير الذي هو السعادة عند أفلاطون، ينقسم بحسب الملكات النفسية التي عرضناها، مما سيظهر أكثر عند كلامنا عن الفضائل. ولنتحدث الآن عن ماهية هذا الخير الأسمى، فنقول إن الوجود الحقيقي عند أفلاطون هو وجود الصور: فكل ما يتصل بهذا الوجود إذن هو وحده الوجود الحقيقي، أما ما يتعلق بالوجود المحسوس فلن يكون خيراً بالمعنى الصحيح، ولهذا يميز بين أنواع من الخير تبعاً لهذه التفرقة. فالخير الأول هو الخير المناظر للصورة، أي المشارك في الصورة إلى أعلى درجة، والخير الثاني هو تحقيق هذه الصورة في الموجودات الخارجية عن طريق الانسجام، والخير الثالث هو تحقيق هذه الصورة عن طريق العلم الصحيح، وذلك يتم في العلم والفن بوجه عام. وبلي هذا خير رابع هو الذي يتم عن طريق التصور الصحيح. وأخيراً يأتي الخير الذي في المرتبة الدنيا، وهو الخير بمعنى اللذة الحالية من الألم.

تلك ماهية الخير. فلنتظر في الأخلاق الأفلاطونية من حيث طابعها العام بالنسبة إلى فكرة الخير الأعلى. وهنا نجد أفلاطون يقدم لنا صورتين متعارضتين للخير. فإنه إذا كان الوجود الحقيقي هو وجود الصورة، فكل ما يتصل بوجود الصورة هو الحقيقة وهو الخير، وكل ما يتعارض وهذا الوجود هو الشر. ولما كانت النفس الإنسانية في اتصالها بالجسم تتعد شيئاً فشيئاً - وبحسب درجة الاتصال - عن الصورة، فإنه كلما كان الإنسان أكثر ابتعاداً عن الجسم، كان محققاً لدرجة أكبر من الخير. ومن هنا نشاهد أن الصورة العليا للأخلاق الأفلاطونية هي الصورة السلبية، إذ نرى أفلاطون أولاً في «تيتاتوس» (١٧٦) أم يقول لنا إن من الواجب على الإنسان أن يشبه قدر الامكان بالألهة أو بالصور، بأن يكون حراً من الجسم قدر الاستطاعة، ثم يأتي بعد في «فيدون» (ص ٦٤) فيقول لنا إن النفس سجنية في الجسم ولا بد لها أن تتحرر منه، ولهذا يقول إن حياة الفيلسوف - والفيلسوف عنده هو الحكيم، أي الذي أحرز كل الفضائل - يقول إن حياة الفيلسوف حياة موجهة نحو الموت، وإن حياة الإنسان - على حد تعبير سقراط - ممارسة للموت *μελέτη θανάτου*، أي أن الواجب على الإنسان في هذه الحياة أن يتخلص من البدن قدر

بين الأجناس والأمم. وفي رأي أفلاطون أن اليونانيين يمتازون بسيطرة القوة العاقلة على بقية القوى، وأن الشماليين يمتازون بسيادة القوة الغضبية، وأن الفينيقيين والمصريين يمتازون بسيادة القوة الشهوية.

الأخلاق

لن يكون أفلاطون تلميذاً مخلصاً لاستاذ سقراط، إن لم يعم بالبحث في الأخلاق وإن لم يوحه إليها أكبر عناية. فإن سقراط قد بدأ كل أبحاثه بالأخلاق، وكانت الغاية من هذه الأبحاث جميعاً إنما هي الأخلاق. وكذلك فعل أفلاطون، فإنه عني أشد العناية بالأبحاث الأخلاقية، حتى إننا نستطيع أن نقول إن مذهب أفلاطون العام يسوده مذهب الأخلاقي الخاص. وقد كانت أبحاث سقراط تنبئ من العقائد أو الأفكار الشعبية في الأخلاق، ولم يكن لديه إلى جانب مذهب الأخلاقي مذهب منظم في الميتافيزيقا أو في علم النفس أو في الطبيعيات. ولكن الحال على العكس من هذا عند أفلاطون: فلهذه مذهب في الوجود ولديه مذهب في الطبيعيات، ولديه مذهب في علم النفس. ومن هنا اختلفت طبيعة الأخلاق عند كل من سقراط وأفلاطون، على الرغم مما هنالك من شبه وقرابة بين كلا المذهبين. ونستطيع أن نقسم الأخلاق عند أفلاطون إلى ثلاثة أقسام رئيسية: فالبحث في الأخلاق يتجه أولاً إلى البحث في الخير الأسمى؛ ويتجه ثانياً إلى البحث في تحقيق هذا الخير الأسمى في جزئياته، وذلك عن طريق الفضائل، وهو ما يتحقق بالنسبة للأفراد، وثالثاً يتجه البحث الأخلاقي إلى تحقيق الخير في الدولة، أي البحث في السياسة. فلنأخذ الآن في دراسة كل قسم من هذه الأقسام.

الخير الأسمى: حينما بحث سقراط في الخير، قال عن الخير أنه السعادة، لأن الخير هو ما يحقق النفع للإنسان، والغاية من كل عمل أخلاقي تحقيق السعادة. ومن هنا فالغاية والباعث عند سقراط واحد. كذلك الحال بالنسبة إلى أفلاطون: السعادة والباعث شيء واحد، لم يفرق بينهما، وإنما جاءت هذه التفرقة في العصر الحديث فحسب، خصوصاً ابتداءً من كنت، الذي جعل السعادة منفصلة تمام الانفصال عن الدافع الأخلاقي: فإن الدافع الأخلاقي عنده هو الواجب، والواجب لا صلة له بالسعادة: فقد يتأتى عن تحقيق الواجب سعادة، وقد يتأتى عن تحقيقه شقاء. والنتيجة الأخلاقية في كلا الحالتين واحدة عند كنت، لأن الأخلاق هي تحقيق الواجب، وليست تحقيق السعادة. أما الحال فليس كذلك عند سقراط وأفلاطون، وعند

صلة اللذة بالوجود ثم صلتها بالخير، فيقول إنه ولو أن اللذة شيء يتصل بالوجود اللاحدود، فإنه يجب مع ذلك أن لا تعد شراً، ويأخذ على الكلبيين هذه النزعة إلى احتقار اللذات والانصراف عنها كل الانصراف، ويقول إن اللذة، إن لم تكن خيراً كلها، فإنها أيضاً ليست شراً كلها، وإنما هي عندما تخلو من الألم نوع من الخير، يجب على الإنسان أن يأخذ بحظه منه.

فكاننا الآن يلزاه صورتين: إحداها تدعو إلى العزوف عن الحياة، والتوجه إلى الموت؛ والأخرى تدعو إلى الأخذ بشيء من الحياة. والواجب أن نجتمع بين الصورتين، وألا نأخذ بإحداها فحسب، بوصفها المثلة الحقيقية لفكر أفلاطون، وإنما لا بد من الجمع بين سقراط والمأدبة، وسقراط «فيدون». ومن هنا نجد بعضاً من المؤرخين يتحدثون عن الفيلسوف الأفلاطوني في إقباله على الحياة وفي نظره إلى الموت - على حد تعبير الكتاب القيم الذي كتبه شولس. فأفلاطون يريد أن يجمع في تناسق وانسجام بين هاتين النظرتين إلى الخير، وهذا أعطانا صورة عليا من صور الأخلاق اليونانية، ولو أنه يلاحظ في بعض الأحيان أن أفلاطون كان يميل إلى الصورة الأولى ويؤثرها على الصورة الأخرى.

ونتقل من الكلام على الخير الأسمى إلى الكلام عن

الفضائل:

الفضائل: كان سقراط يضع الفضيلة في العلم، وإذا كانت الفضيلة هي العلم، وإذا كان العلم واحداً، فالفضيلة واحدة. ومن جهة أخرى أدل سقراط بأخلاق معارضة للأخلاق الشعبية، إذ كانت الأخلاق عنده رد فعل ضد هذه الأخلاق الشعبية ولو أن أفلاطون ظل غلصاً لسقراط، على الأقل في بادئ الأمر، فيما يتصل بهاتين المسألتين، فإننا نجده ينصرف شيئاً فشيئاً عن مذهب أستاذه

فيجعل ثمت تفرقة واضحة بين الفضائل، ومن ناحية أخرى لا ينكر الأخلاق الشعبية إنكاراً تاماً، بل يقول إن هذه الأخلاق الشعبية مقدمة للأخلاق الفلسفية.

أما فيما يتصل بالبدأ الأول، وهو وحدة الفضائل، فنقول إن أفلاطون قال إنه مهما اختلفت الفضائل فهي ليست إلا أسياء لفضيلة واحدة. وعلى هذا فإنه لو كان قال من بعد بتعدد الفضائل، فإن لديه في آخر الأمر فكرة وحدة الفضائل قائمة باستمرار.

الاستطاعة، وأن يكون هذا في أقرب وقت ممكن، ولا يتم هذا إلا عن طريق الموت. أما أثناء الحياة فعلى الإنسان أن يبت شهواته، وأن يعذب نفسه عن طريق المجاهدة والرياضة والزهد في الحياة. وبهذا يتم تحقيق الخير. ولهذا يقول سقراط العبارة المشهورة: «إن الموت ملهم الفلاسفة، ونقطة البدء وغاية الفلسفة» ثم يأتي بعد في «السياسة»، فيذكر تلك الأسطورة الخالدة وأسطورة الكهف في الكتاب السابع منها، ويصور لنا فيها أناساً قد وضعوا في كهف وجعلت ظهورهم لنور قوي باهر، تظهر منه خيالات على الجهة المقابلة لوجودهم، وهم لا يستطيعون أن يدركوا هذا النور مباشرة، وإنما هم يتأملون فقط الأشباح التي يلقىها على الوجهة المقابلة لهم. وهو يمثل بهذه الأسطورة النفس من حيث أن النفس في الجسم كهؤلاء الذين في الكهف ولا يستطيعون إدراك النور؛ وحينما يتخلصون من الكهف ويخرجون منه، يستطيعون أن يتأملوا هذا النور مباشرة؛ أما طالما هم في الكهف، فإنهم لا يستطيعون أن يدركوا غير الأشباح. فنعلم بهذه الأسطورة، النفس في الجسم سجن، والجسم يسيء إليها كل الإساءة، والخير إذن في التخلص منه، أي في إماتة الشهوات والانصراف انصرافاً تاماً عن كل ما يتصل بالجسم.

ومن هذا كله نجد أن الصورة الأولى التي يعرض لنا أفلاطون فيها الخير الأعلى هي صورة الزهد في الحياة، والاقبال على الموت، بمعنى إماتة كل العلاقات المتصلة بالوجود الحسي من أجل خلوص النفس إلى حياة الصورة. وحياتها على هذا الأساس حياة تأمل مستمر للصورة. لكن لن يكون أفلاطون ابناً حقيقياً للروح اليونانية إذا وقف عند هذه الصورة ولم يعرض لنا صورة مقابلة. فإذا كان الوجود الحقيقي هو وجود الصور، فإن للصور، بوصفها متحققة في الوجود، درجة من الوجود الحقيقي كذلك، أي أن الوجود الخارجي، وهو الذي تتحقق فيه الصور، ليس شراً كله كما يظهر من الصورة الأولى، وإنما يحتوي على شيء من الخير، فليس للإنسان أن ينصرف عنه انصرافاً كلياً، بل يجب عليه أن يتأمل هذا الوجود الحسي. ومن هنا نجد أفلاطون يدعو في «المأدبة» أولاً إلى الأخذ باللذات والاقبال على الحياة، خصوصاً وقد وجد أن معنى الحب رمزي، إذ معناه الدافع إلى الحياة. فليكن هذا النوع وسيلة للتأهب والاستعداد على الأقل للنوع الآخر من الأخلاق الذي عرض لنا مضمونه في الصورة الأولى.

ثم نراه من بعد في «فيلابوس» يبحث طويلاً في اللذة وفي

بمعنى أن هذا من الدينيات. ولهذا يقول إن فعل الخير وعدم ارتكاب الظلم، مهما جُر على الإنسان من ألم، هو الخير الدائم، ومن أجل هذا فخير للإنسان أن يتحمل الظلم من أن يفعل الظلم.

السياسة

إذا كانت الفضيلة غاية الفرد، فهي أيضاً غاية الدولة؛ وإذا كان النظام والانسجام بين أجزاء النفس غاية للنفس الإنسانية، فهو أيضاً غاية الدولة. وقد شرح أفلاطون نظريته في الدولة في عدة محاورات أشهرها «السياسة» و«السياسة»، ثم «النوميس». والمحاورتان الأوليان تشابهان تقريباً في النظرية العامة التي قدمها عن المدينة الفاضلة أما «النوميس» فتختلف أشد الاختلاف عن «السياسة» و«السياسة». ولهذا ستفرد لهاتين المحاورتين الأوليين قسماً خاصاً، والمحاور «النوميس» قسماً آخر. فليبدأ بشرح نظرية الدولة تبعاً «للسياسة» و«السياسة». هذه النظرية تنقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية: القسم الأول غاية الدولة ومهمتها، والثاني نظام الطبقات في الدولة. والثالث المدينة الفاضلة، أو المنشآت التي يجب أن توجد في الدولة المثلى.

غاية الدولة ومهمتها: قلنا إن أفلاطون يجعل غاية الدولة والأصل في تكوينها أن تهيئ أحسن الظروف لتحقيق الفضيلة، كغاية الفرد سواء بسواء؛ أي أن غايتها تحقيق الفضيلة. إلا أننا نجد في بادئ الأمر صعوبة من تلك الصعوبات التي نجدناها دائماً ونحن نبحث في مذهب أفلاطون، إذ نجده يحاول أن يناقض هذه الغاية التي وضعها للدولة، فيقول إن الدولة تنشأ حينما يشعر الناس بأن الواحد منهم لا يستطيع أن يكفي نفسه في إشباع حاجاته، فيجتمع الناس بعضهم مع بعض لكي يستطيع الواحد أن يكمل الآخر، ويحقق له من المنافع ما لا يستطيع هو وحده أن يحققه؛ أي أن الأصل أن الناس كانوا زراعاً وصناعاً، ثم اجتمعوا من أجل تحقيق غاياتهم، ثم لما ظهر الترف اقتضى ذلك إنشاء طبقتين أخريين إحداهما طبقة الحكام، والثانية طبقة رجال الجيش.

ونجد أفلاطون مرة أخرى في «السياسة» يذكر لنا نشأة الدولة، فيتحدث عن ذلك العصر الذهبي الذي لم يكن فيه الناس في حاجة إلى الاجتماع، وعن التفهقر الذي أصاب الإنسانية شيئاً فشيئاً، حتى وصلت إلى هذه الدرجة التي يسود فيها نظام الحكم القائم في عهده. لكن ليس معنى هذا، لو أننا

يقسم أفلاطون الفضائل على أساس تقسيمه للنفس. فإذا كانت النفس تنقسم إلى قوى ثلاث. القوة الشهوية والقوة الغضبية والقوة العاقلة، فكذلك الفضائل تنقسم هذه الأقسام، لأن معنى الفضيلة تحقيق الطبيعة، وتحقيق الطبيعة معناه تعيين الحدود لكل فضيلة من فضائل النفس مرتبة بحسب ما وضعت له وعلى الترتيب الذي وضعت عليه. وتبعاً لهذا فالفضيلة الأولى تقابل القوة الشهوية. لأن مهمة القوة الشهوية أن تكون في خدمة القوة العاقلة، وألا تندفع تبعاً لهذا، وأن تستعين بالقوة الغضبية من أجل أن تحكم نفسها. فكانت وظيفتها الأساسية - ما دامت جرحاً يخرج على الحدود - أن تضبط نفسها وألا تجاوز الحدود، وأن تخضع لما تقول به القوة العاقلة، أي أن فضيلتها هي العفة أو ضبط النفس.

وتليها القوة الثانية. ومهمتها أن تلي الأوامر التي تصدر من القوة العليا. وأن تنفذ كل ما تريد الأولى تحقيقه، وأن تكون مقبلة، من أجل هذا التحقيق، على كل الكارها التي يتطلب تحقيق الخير مواجهتها. إذن ستكون هذه الفضيلة الثانية فضيلة الشجاعة.

ثم تأتي القوة العليا، وقد قلنا إن مهمتها هي التمييز بين أنواع الخير وتحقيق الخير الأسمى، وتحديد النفع على أساس الطبيعة؛ أي أن مهمتها إذن أن تحكم وأن تميز. ولذا تسمى الحكمة.

ولكن هذه القوى المختلفة لا بد أن تجمعها وحدة تعلق عليها جميعاً لكي يتحقق هذا الانسجام التام بين ما تؤدبه من جمال. فلا بد إذن من فصيلة رابعة مهمتها تحقيق الانسجام بين جميع الفضائل: فهي فضيلة موازنة بين مقتضيات وواجبات كل قوة من هذه القوى. ومن أجل هذا سميت باسم العدالة.

تلك هي الفضائل الأربع التي قال بها أفلاطون. أما فعوى كل فصيلة من هذه الفضائل. والطرق التي بها تتحقق، والكيفية التي تتحقق على نحوها فهذا لم يبحث فيه أفلاطون بحثاً عميقاً يستحق أن يذكر، وكل ما هنالك عما يستحق أن يذكر في هذا الباب تلك الأقوال التي تميز بها أفلاطون عن الأقوال الشعبية مثل قوله بعدم فعل الشر مهما كان، سواء بالنسبة إلى عدو أو إلى صديق. ثم إنه مثل الروح اليونانية في الفضائل الجزئية. خصوصاً فيما يتصل بقيمة العمل، وكان يعد العمل من شيمة العبيد. ثم يبحث في مسألة تحقيق الفضيلة، وهل هذا التحقيق يمكن أن يتفانى مع الخير، فيقول إن وضع هذا السؤال كوضع السؤال عن الصحة وهل هي خير أم شر،

تسودها القوة الشهوية. وكذلك الحال حينما تناظر طبقات الدولة بطبقات الوجود. فقد قلنا عن الوجود إنه إما وجود الصورة، وإما وجود التصور الصحيح، وإما وجود المحسوسات. وهذه تناظر الطبقات الاجتماعية التي رأيناها. وإذا كانت الحال كذلك، فإنه لما كان الوجود الحقيقي هو وجود الصورة، ولما كانت القوة العاقلة هي المسيطرة، أو التي يجب أن تسيطر على بقية القوى، كان لا بد أن تكون القوة المسيطرة في الدولة هي تلك التي تمثل فيها معرفة الصورة، وتسودها القوة العاقلة، وهذه هي طبقة الفلاسفة فالتبقة العليا التي سيكون يدها زمام الأمر في الدولة الجديدة يجب أن تكون طبقة الفلاسفة.

كذلك الحال في الطبقة الثانية، فإنه لما كانت الدولة في حاجة إلى الدفاع عنها خارجياً وداخلياً، فهي في حاجة إذن إلى طبقة تمثل فيها القوة الثانية وهي القوة الغضبية، وهذه الطبقة هي طبقة رجال الجيش. ففيها تمثل الشجاعة والقوة الغضبية أحسن تمثل، كما أنها المعين للحكام من الفلاسفة على تحقيق أوامره التي يصدرونها في صالح الطبقة الثالثة. وهذه الطبقة الثالثة ستكون طبقة الشهوات، بمعنى المنافع المادية المختلفة من زراعة وتجارة وصناعة. وهؤلاء لا يحفل بهم أفلاطون إطلاقاً، ولا يعنى بأمر تربيتهم، بل يكتفى بأن يقول إن هؤلاء الزراع والصناع والتجار عليهم أن يتبعوا الأخلاق الشمية والأوضاع التقليدية. ولما كانت الصفة المميزة لهذه الطبقة هي الملكية، وكانت هذه الصفة هي التي تجعل هذه الطبقة في هذا المستوى فمن المحرم إطلاقاً على الطبقتين الآخرين هذا الحق: حق الملكية. وإنما يعيشون جميعاً على حساب الطبقة الثالثة، يعيشون عيشة شيوخ ليس فيها الملكية وليس فيها أي اتجاه نحو كسب أو نفع. وهنا نجد احتقار أفلاطون للعمل - كما سبق لنا التحدث عنه - واضحاً كل الوضوح. والدولة قد انقسمت على هذا الأساس، واختص كل قسم منها بجزء يجب عليه ألا يتعداه، فإذا حقق كل ما عليه ولم يُفْرِط أو لم يُفْرِط، فحينئذ يكون النظام. فهذا النظام يتحقق، كما هي الحال بالنسبة للعدل أو الانسجام في النفس الإنسانية، عن طريق أداء كل ما يجب عليه.

أما عن صلة الفرد بالدولة، فالفرد عند أفلاطون يجب أن يكون من أجل الدولة، وعلى هذا يجب ألا يفعل شيئاً خارج الدولة ولا ضد الدولة، بل عليه أن يفعل كل شيء من أجل الدولة. فإذا كانت الدولة إذن ستمتعي بإيجاد الطبقتين الأوليين،

أخذنا هذا الكلام مأخذ الجد، أن الأصل في نشأة الدولة إشباع الرغبات المادية، لا تحقيق الفضيلة؟ وليس معنى هذا أيضاً أن الطبقات العليا، التي سيجهلها أفلاطون في قمة الدولة، وليدة فضول الحاجات، لأنها وليدة الترف، فهي إذن فضول على الدولة وليست أساساً للدولة؟ ألن تكون الدولة حينئذ مصدراً من مصادر الشر، لا مصدراً من مصادر تحقيق الفضيلة؟ الواقع أنه ليس من الواجب أن نأخذ كلام أفلاطون في هاتين الحالتين مأخذ الجد، خصوصاً ونحن نرى أفلاطون نفسه، في السياسة، يقول إن هذه الحياة التي يجيها هؤلاء الزراع والصناع ليست حياة جدية باسم الحياة الفاضلة، وإنما أقرب ما تكون، أو هي بالفعل، حياة الخنازير.

لهذا يجب أن نرفض الفكرة التي يمكن أن توحى بهاتان الفكرتان ونرجع إلى فكرة الدولة من حيث الغاية والمهمة الملقاة على عاتقها. فالغاية هي العلم، والعلو لا يتحقق إلا عن طريق التعليم، والتعليم لا يتم إلا بالتربية، والتربية لا يمكن أن تترك للفرد وحده، بل لا بد من شيء يعلموه، هو الدولة؛ فالغاية من الدولة إذن تحقيق الفضيلة، التي هي العلم، عن طريق التربية؛ وإيجاد أحسن الظروف المهيأة لكي تتحقق الفضيلة على أيدي هؤلاء الذين تملكوها واستطاعوا أن تكون لديهم القدرة على تلقين الناس إياها: أي أن الغاية من الدولة أن تهيئ الظروف المساعدة على تحقيق الفضيلة عن طريق من يملكون العلم وهم الفلاسفة. فيجب أن تكون الفلسفة إذن الغاية الرئيسية للدولة في الواقع. ولهذا فمعها اختلفت الطرق، فلا بد أن تؤدي جميعاً إلى شيء واحد، هو تحقيق الغاية. فسواء أكان الحكم للفرد أم للمجموع أم للأقلية، وسواء أكان الحكم للأنبياء أم للفقراء، وسواء أكان الحكم حكم الديماغوجية (أي حكم الأغلبية العامة) أم حكم الطغيان، فالغاية النهائية للدولة واحدة، ألا وهي تحقيق الفضيلة.

نظام الطبقات في الدولة: إلا أن الدولة ليست مكونة من فرد واحد، وإنما هي مكونة من عدة أفراد. وهؤلاء الأفراد مختلفون من حيث الطبيعة، وهذا الاختلاف يرجع في النهاية إلى الاختلاف الذي نلاحظه في النفس الإنسانية، بل وفي الوجود بوجه عام. فكما أن النفس الإنسانية تنقسم إلى أقسام ثلاثة: القوة الغضبية. والقوة الشهوية، والقوة العاقلة، كذلك الحال في الدولة تنقسم إلى ثلاثة أقسام بحسب انقسام الأفراد بمقتضى سيادة إحدى هذه الملكات عندهم على الأخرى. فهناك طبقة تسودها القوة العاقلة، وثانية تسودها القوة الغضبية، وهناك ثالثة

وضعها في الأكاديمية. ولا يبدأ الإنسان تعلم الفلسفة إلا بعد سن متقدمة، حوالي الخامسة والثلاثين، ويسمر إلى حوالي الخمسين، فيحق له حينئذ أن يكون حاكماً. وعن هذا الطريق يرى هؤلاء تربية حسنة ويفهم كل ما عليه من واجب يؤديه نحو الدولة.

والآن، إذا نظرنا في هذه المدينة الأفلاطونية الفاضلة وجدنا أن أفلاطون كان ينظر إليها نظرة جديدة، ولم يكن يقول بها بحسبانها شيئاً غير ممكن التحقيق. فكما لاحظ هيجل وتابعه أكثر المؤرخين حتى الآن، كان أفلاطون ينظر إلى هذه المدينة الفاضلة بحسبانها شيئاً ممكن التحقيق.

ونحن لو نظرنا إلى مذهب أفلاطون لوجدنا أن هذا هو الواجب أن يقال، لأن الوجود الحقيقي عنده هو وجود الصور لا وجود المحتسوسات، ووجود الصورة هو المناظر لوجود المدينة الفاضلة. أما المدن غير الفاضلة التي عندها وذكرها في «السياسي» وفي «السياسة»، فليست مدناً حقيقية لأنها تناظر الوجود الحسي. وهذه المدن غير الفاضلة قد تحدث عنها أفلاطون وشرحها شرحاً يدل على أنه لم يبحث في السياسة بحثاً قليلاً لا يقوم على التجربة، بل الواقع أنه بحث بحثاً يقوم كله على دراسة الدساتير المختلفة لنظم الحكم المشهورة الرئيسية، وهي الأرستقراطية، والأوليغركية، والديماغوجية، ثم حكومة الثروة أو البلوتقراطية.

وإذا نظرنا الآن في المصادر التي صدرت عنها فكرة أفلاطون في الدولة، وجدنا أولاً أنه تأثر تأثراً شديداً بنظام الدولة الأسبرطية، كما صرحه لوكرجوس. فهو يقول كما يقول التشريع الأسبرطي بأن الفرد للدولة، ويقول بتربية الأفراد تربية عسكرية وبالقضاء على الملكية، والقضاء على الزواج، كما كانت الحال عند الأسبرطيين. إلا أن هناك اختلافاً كبيراً بين أفلاطون وبين النظام الأسبرطي من حيث الروح والغاية: فالغاية من النظام الأسبرطي تقوية البدن فحسب، أما الغاية عند أفلاطون فهي الفضيلة وتحقيق العلم والفلسفة. وهذه الدولة الأفلاطونية أقرب ما تكون إلى نظام الكنيسة الذي كان موجوداً في العصور الوسطى على الرغم من الاختلاف الكبير بين الروح التي أملت على الكنيسة نظامها وتلك التي أملت على أفلاطون نظام مدينته الفاضلة.

دولة التواميس: تلك دولة «السياسة» و«السياسي» وقد كان أفلاطون يؤمن بأن من الممكن تحقيق هذه الدولة. بل

فلنبحث الآن في النظم التي يجب أن تنشأ من أجل تحقيق المدينة الفاضلة.

المدينة الفاضلة: قلنا إن الفرد للدولة. ولا يوجد خارج الدولة، ولا يعمل ضد الدولة. ولتحقيق هذا يجب أن يفصل الفرد منذ ميلاده عن والديه، ويسلم إلى الدولة. وهنا نجد أن فكرة الزواج وفكرة الأسرة ينظر إليها نظرة جديدة مختلفة عن المألوف. فالغرض من الزواج عند أفلاطون إيجاد الأفراد، والمرأة مهمتها حينئذ إيجاد الأولاد. ذلك لأن الزواج والأسرة هما مصدر كل شر، من حيث أن الغاية من الدولة لا تتحقق إلا بثلاث النافع. وكلما اختلفت النافع والأغراض، حققت الدولة مهمتها على الوجه الأكمل. فإذا كان الزواج والأسرة هما مصدر اختلاف النافع، ومن ناحية أخرى إذا كانت الملكية هي مصدر اختلاف النافع أيضاً، فيجب إذن لكي تقوم الدولة المثل، أن يقضى على الزواج والملكية. وعلى هذا ستبدأ الدولة بأن تسلم الطفل حين يولد وتضعه في ملاجئ، لتربية الأطفال. ثم يؤخذ الأطفال حينما يبلغون سناً معينة، فيربون، وهذه التربية ستوزع أو ستقضى لهم بحسب مواهبهم: فالذين يصلحون للجيش يربون تربية عسكرية، والذين يصلحون لإدارة الدولة يربون تربية فلسفية. ويلاحظ أن أفلاطون قد قال أيضاً بوجوب اختيار الذرية، وغالب في هذا بعض المغالاة، فقال إن من الواجب ألا يخرج الأولاد إلا من أبوين صالحين، وإذا وجد أب فاسد، فيجب أن يمتح من النسل، وإذا وجد أطفال غير صالحين، فيجب التخلص منهم؛ وعلى الرغم مما في هذا من قسوة، فيجب أن يؤدي هذا الواجب من أجل أن تكون المدينة فاضلة.

يعلم هؤلاء الموسيقى والألعاب الرياضية. أما الألعاب فيجب ألا يغلب فيها كثير، ويجب أن تسير التربية الروحية جنباً إلى جنب مع التربية البدنية، وألا تكون الرياضة البدنية مؤثرة أقل تأثيراً في العناية بالروح. وهنا يحمل أفلاطون على التربية الأسبرطية حملة شديدة، لأنها احتفلت بالجسم على حساب الروح. أما الموسيقى فيجب أن تكون موسيقى تفيض بالقوة، وأن تخلو من كل هذه الميوعة التي نشاهدها عند بعض أصحاب الموسيقى. وكذلك الحال في بقية الفنون: يجب أن تظهر نهائياً من كل فكرة أو نزعة مخالفة للفضيلة. وهنا يحمل أفلاطون على كثير من الشعراء ويطردهم من مدينته الفاضلة، وعلى رأسهم هوميروس.

أما التربية الفلسفية فتسير على حسب القواعد التي

في الدولة الجديدة. فمن الناحية الاقتصادية نلاحظ أن الملكية لن تستبدل بها الشيوعية، بل سيحافظ على الملكية إلى حد ما: فليس ثمت ملكية مطلقة، وإنما يجب أن توزع الثروة العامة على جميع الأفراد على السواء ويجب تبعاً لهذا أن يحدد عدد السكان لكل دولة بالعدد خمسة آلاف وأربعين، لما لهذا العدد من خصائص عظمى فيما يتصل بالتقسيم، سواء أكان هذا التقسيم إلى قبائل أم لا أفراد. ولكي يحتفظ بهذا العدد دائماً، يجب أن ينظم الزواج على أساس أنه يجب ألا يزيد عدد من يولدون عن هذا العدد. وإذا كان هناك نقص في المواليد، فيجب أن يكمل بأفراد من الخارج. وإذا لم يوجد ورثة، فيجب تبني أفراد من أسر أخرى لكي يكونوا الحافظين لهذه الثروة. وهذه الثروة ثروة عقارية فحسب. فممنوع منعاً باتاً ملك المتقولات إلا ما يحتاج إليه الإنسان، وممنوع منعاً باتاً على وجه التخصيص ملك الذهب والفضة، لأنها وسيلة للتعامل فحسب، وليسا غاية تطلب لذاتها. ويجب من أجل هذا أن يكون الإقراض حراً، بمعنى أن تلغى الفائدة إلغاء تاماً.

فإذا انتقلنا من الناحية الاقتصادية إلى الناحية الاجتماعية، وجدنا أن الزواج لم يعد زواج الشيوخ، وإنما أصبح زواجاً حقيقياً، بمعنى الزواج المفرد، لكن يجب أن يقيد هذا الزواج تقييداً تاماً، بمعنى ألا تتم مراسم الزواج إلا باستشارة من الدولة. ولو أن أفلاطون لم ينكر العزوبة، فإنه في هذه المرة يفرض عقوبات قاسية على من يبلغ سن الخامسة والثلاثين دون أن يكون متزوجاً. وعلى كل حال فإنه يريد أن يصل إلى شيء من التوفيق بين الزواج العام وبين فكرته الأولى عن الزواج.

أما الأولاد فهم لا يزالون أولاداً للدولة؛ وهم ملك الدولة من البداية، فعليها أن تعنى بتربيتهم. وهنا تختلف التربية في «النوميس» عنها في «السياسة» بعض الاختلافات. فقد كانت التربية في «السياسة» مقسمة بحسب من يتلقون التربية من حيث الطبقة التي ينتمون إليها. فلهككام تعليم غير تعليم رجال الجيش؛ أما هنا فالتعليم عام. وهو إلى جانب التعليم العادي للالعاب والموسيقى تعليم أيضاً للرياضيات؛ وفي هذا نجد أثر النزعة الفيثاغورية، التي سادت فكر أفلاطون في آخر طور من أطوار حياته، واضحة كل الوضوح. فهو يقول إن الرياضيات ضرورية يجب تعلمها، لأنها مصدر الانسجام، والانسجام مصدر الخير، فيجب إذن من أجل هذا أن يعلم الناس شيئاً من الهندسة والفلك والحساب.

فإذا انتقلنا من الناحية الاجتماعية إلى الناحية السياسية،

إنه قصد فعلاً إلى هذا. وكان مقتنعاً كل الاقتناع بأنه من السهل - لو توافرت العزائم في النفوس - أن تتحقق هذه المبادئ التي أعلنها من أجل تكوين هذه الدولة الجديدة، وهو بالفعل قد ذهب إلى صقلية، عند ديون، لتنفيذ مبادئه التي أعلنها في «السياسة». لكنه في الرحلة الثانية قد عاد خائب الأمل تماماً ويشعر بعد رحلته الثالثة نهائياً من إمكان تحقيق هذا الأمل. فكان عليه إذن أن يعدل من هذه المبادئ لكي يمكن تحقيقها في الواقع. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يلاحظ أن محاور «النوميس» قد كتبت في أواخر حياة أفلاطون، فكان طبيعياً إذن أن تخلو من تلك الأفكار العالية التي هي دائماً من وحي الشباب والرجولة، وأن تكون أقرب إلى الواقع العملي، وإلى ما يسمى باسم الحكمة العملية. فمبادئ الدولة - كما تظهر في «النوميس» - هي المبادئ التي يقول بها شيخ عرك الحياة وعرف تجاربها، ثم يش من مثله العليا فحاول المسألة ولم يكن هداماً ثائراً يحاول أن ينقض بناء الحضاعة، بل كان مسالماً يحاول قدر الامكان أن يتفق مع مقتضيات الواقع وطبيعة النفوس الإنسانية، من حيث إنها طبيعة منحطة يمازجها الكثير من الشر كما يمازجها الكثير من العجز. هذا إلى أن طور الشيخوخة يمر وراءه دائماً النزعة إلى التصور الساذج، وبالتالي النزعة إلى الدين. ومن هنا نجد الروح الدينية، بمنها الشعبي الساذج، تسود هذه المحاور. فلهذه الأسباب كلها وجد أفلاطون ألا مناسب من أن يعدل من تلك المدينة الفاضلة التي صورها لنا من قبل في «السياسة» و«السياسة».

تختلف هذه الدولة الجديدة، دولة «النوميس»، عن دولة «السياسة» في كثير من الأوضاع وفي الروح العامة التي تسودها. فالروح العامة في «النوميس» روح دينية مسالة واقعية. ويظهر هذا واضحاً أولاً في اختيار المكان الذي ستشأ فيه الدولة: فهو يقول إن الواجب أن يختار المكان بعد استشارة الألهة؛ ويجب أن يكون هذا المكان مما يسكنه الجن كما تسكنه الألهة. وتظهر هذه الروح الدينية أيضاً في العقاب في الدولة الجديدة، فالجريمة الكبرى هي تلك التي تكون ضد الدين، والعقوبة الكبرى هي العقوبة على هذه الجريمة. ويجب أن يكون كل شيء مرتباً على هذا الأساس، فيلقن الدين للناس جميعاً، ويكون هو الروح السائدة في منشآت الدولة.

ولا نطيل في هذه المسألة لأنها ليست ذات أهمية في الفلسفة، وننتقل منها إلى الروح الواقعية. فنجدتها متمثلة في المنشآت السياسية والمنشآت الاجتماعية التي سيحقق بها النظام

التصوف والزهد؛ أما العدالة، وهي الفضيلة الجامعة بين كل هذه المعاني، فترجع في النهاية إلى شيء من الهدوء الذي يسود النفس بتقديرها للأمور ووزنها للأشياء وزناً صحيحاً يحسب للواقع كل حساب.

أما من ناحية روح المسألة، فإننا سنجد أنه لن توجد طبقة خاصة بالجند، بل سيكون التجنيد إجبارياً بالنسبة للجميع، وبقية الطبقات ستكون مختلطة بعضها ببعض حتى لا يكاد الإنسان أن يفرق بين بعضها وبعض. فلم تعد طبقة الصناع والتجار موجودة، لأن الصناعة والتجارة لم تعودا من شأن المواطن الحر، وإنما يوكل أمرهما إلى العبيد والأجانب. ومعنى هذا أيضاً أن كل إنسان له تجارة وصناعة، مهما كانت طبقته، لأن هؤلاء العبيد إنما يشتغلون في تجارة وصناعة من يتسبون إليهم من المواطنين الأحرار.

فإذا نظرنا بعد هذا العرض العام إلى محاوره «النواميس» من حيث المبادئ الفلسفية العامة، وجدنا أنها تفتقر بعض الافتراق، خصوصاً فيما يتصل بمسألة الرياضيات، عن بقية المحاورات. فالعناية بالوجود الرياضي هنا كبيرة إلى حد كبير، والفلسفة قد أصبحت ترجع في الجزء الأكبر منها إلى الرياضيات، وذلك راجع كما قلنا إلى النزعة التي رأيناها من قبل، نزعة الفيثاغورية، التي طغت على فكر أفلاطون في أواخر حياته.

أما إذا تساءلنا عن السبب الذي من أجله قد ودع أفلاطون أحلام «السياسة»، واستعاض عنها بمشآت «النواميس» العملية، فإن الإجابة عن هذا السؤال عند أفلاطون نفسه. فهو يقول إن الدولة المثل التي صورتها في «السياسة» دولة لا يمكن أن تحقق إلا على يد الآلهة أو أبناء الآلهة. «السياسة» هي في الواقع الصورة العليا لما سمه القديس أوغسطين فيما بعد «مدينة الله». أما البشر فليس في وسعهم أن يحققوا المبادئ التي بينها في «السياسة»، ولهذا رأى من الواجب أن ينزل من هذا المستوى العالي إلى مستوى الواقع، فيحاول قدر المستطاع أن يصور للناس فضائل الدولة الجديدة على أساس الواقع ووفق طبيعة النفس الإنسانية كما هي، بما طبعته عليه من شر وفساد. فليس معنى وجود دولة «النواميس» بعد دولة «السياسة» أن أفلاطون قد أنكر دولة «السياسة»، وإنما قد حاول فعسب أن يعرض صورة جديدة تتفق مع الواقع، مع جعله دولة «السياسة» مثلاً أعلى يجب أن يسعى الناس إلى تحقيقه قدر المستطاع.

وجدنا أنه بدلا من هذه الطبقة الأرستقراطية الأولى، طبقة الحكام من الفلاسفة، نجد أفلاطون يضع على رأس الدولة الجديدة مشرعين. والمرشح يختلف عن الفيلسوف في أن المشرع رجل قد اكتسب الحكمة العملية وبعد النظر في الواقع فحسب، وأما المعرفة الفلسفية فهو خلو منها، أي أن الفضيلة الرئيسية للمشرع هي البصر بالأمور. وهؤلاء الحكام يكونون مجالس تشرف على تنفيذ القوانين. ولو أن الرجال العظام أو الحكماء يجب ألا يخضعوا لأي قانون من القوانين، فإنه لا يوجد مطلقاً هذا النوع من الناس، وإنما يوجد فقط أناس في مستوى متوسط، وهذا المستوى المتوسط يجعل المهمة الرئيسية للحاكم أن يحافظ على القوانين التي سنت وأن يمنع كل تجديد أو عبث في القوانين، فالحكام محافظون فحسب، ولا تسودهم أية نزعة من نزعات التجديد أو الإصلاح. وهنا نجد أفلاطون يتأثر بالكثير من نظم اسبرطة، ويتأثر بملوكرجوس وصولون بوجه عام.

والحاكم والمنشآت السياسية والقضائية التي يقول بها، يحاول قدر الاستطاعة أن يوفق فيها بين الديمقراطية وبين الموناركية أو الأرستقراطية، وذلك لأن الصورة الجديدة التي يوردها للدولة من حيث نظام الحكم هي مزيج من الطغيان أو الموناركية ومن الديمقراطية. وإلا فإنه إذا سادت إحدى هاتين النزعتين، فسؤدي الحال إلى الظلم، كما هي الحال بالنسبة إلى سيادة النزعة الموناركية في بلاد الفرس، وسيادة النزعة الديمقراطية في أثينا. وهذا يظهر من فكرة أفلاطون عن المواطن: فالمواطن في نظره يجب أن يكون حراً، وهذه الحرية لا تتفق مع ما كان يقوله من قبل من أن تكون سلطة الفلاسفة سلطة نامة، ولهذا كان عليه أن يأخذ بشيء من الديمقراطية بمعناها الحقيقي. لكنه كان عليه، من ناحية أخرى، ألا يطلق نهائياً نزعته الأرستقراطية: فإذا قال بالمساواة، فإنه يقول إلى جانب هذا بالكفاية، فيجب ألا يتولى أمور الدولة غير الأكفاء، وبالتالي يجب أن نقضي على هذا النظام الفاسد الموجود في الديمقراطية، ألا وهو نظام الاقتراع، فينتخب الأفراد نعباً لمؤهلاتهم الخاصة.

أما في ميدان الأخلاق فالفضائل لا زالت هي الفضائل القديمة، لكنها قد فهمت هذه المرة وفسرت تفسيراً يختلف عن التفسير السابق اختلافاً كبيراً. فالحكمة ليست هي الفلسفة العالية أو التأمل الخالص بل هي البصر بالأمور، والاحساس بالواقع العملي، والشجاعة أصبحت مزيجاً من الحذر والجراءة، والعمق أصبحت أخذاً بشيء من ملاذ الحياة في كثير من

الدين

النزعة الدينية واضحة في كل مؤلفات أفلاطون. وهي واضحة على الخصوص في محاوره «النواميس» فإنه يقول في هذه المحاوره إن الخطأ الأكبر الذي يرتكبه الناس إنما مصدره واحد من اثنين: إما تصوير الآلهة بصورة لا تتفق مع الألوهية، ونسبة أمور إلى الآلهة لا يمكن أن تصدر عنهم، وإما أن يكون مصدر ذلك إنكار الآلهة والاحاد. ويأخذ أفلاطون على الناس قولهم إن الآلهة لا يعنون بالبشر، ويؤكد وجود العناية الإلهية في كل شيء: فليست توجد في حركات الكواكب وصورة العالم العامة فحسب، بل توجد أيضاً في الإنسان وفي كل شيء في الوجود، إذ لا يليق مطلقاً بالألوهية وما لها من مقام أن تترك الأشياء بغير نظام. ويجعل أفلاطون هنا على الطبيعيات الآلية التي تحاول أن تفسر الوجود تفسيراً آلياً مخرجة منه كل علة غائية. ويستمر في تأكيد هذه العناية الإلهية، حاملاً بشدة على هؤلاء الذين يسبون الأفعال السيئة إلى عدم وجود العناية الإلهية في الكون.

فإذا انتقلنا من العناية الإلهية وتأكيد أفلاطون لها، إلى بيان ماهية الألوهية، وجدنا الشكوك تحيط بأكثر الأفكار التي أدلى بها في هذا الباب: فنحن نراه تارة يتحدث عن إله في صيغة المفرد يوصف أنه الخير والعلم والحكمة. وتارة أخرى نراه يتحدث عن الآلهة في صيغة الجمع. فهل هناك إله فوق الآلهة؟ وهل هذا الإله من جنس الآلهة؟ وهل الصانع هو الإله الأعلى؟ هذه الأسئلة لا نستطيع أن نجد في محاورات أفلاطون بياناً واضحاً عنها لكن يلاحظ مع ذلك أنه بالنسبة إلى السؤال الخاص بوجود إله فوق الآلهة نجد أفلاطون يؤكد وجود هذا الإله. أما عن السؤال الثاني الخاص بطبيعة هذا الإله وهل هو من جنس الآلهة فإن أفلاطون ينكر كل الإنكار أن يكون هذا الإله الأعلى من نوع الآلهة: فسواء أكانت هذه الآلهة كونية مثل أورانوس إله السماء، أم كانت هذه الآلهة آلهة الأولب، فإن هذا الإله الذي يعلوها من طبيعة مختلفة كل الاختلاف. أما هذه الآلهة الشعبية فهي كواكب، أو بعبارة أدق، نفوس الكواكب: فإن أفلاطون ينسب إلى هذه الكواكب نفوساً، بل يضيف إلى هذه الكواكب عقولاً لكي يشير لها أن تدور هذه الدورات الكونية في انسجام مع بقية الكون وفي انسجام بعضها مع بعض. وهذا مذهب مشهور عن أفلاطون، ونعني به قوله إن للكواكب نفوساً.

إلا أن هذه الآلهة الموجودة في الكواكب تفتقر كل الافتراق عن الصانع، وذلك لأن الصانع هو الذي يخلق نفوس

الكواكب أي أنه هو الذي يخلق هذه الآلهة. ثم إن هذه الآلهة لا تسمى إلا على الأشياء التي توجد بها، ومهمتها إيجاد النفوس الفانية، فهي لا تتلو إذن إلا على الإنسان. وعلى العكس من هذا نرى الصانع يخلق نفوس الكواكب أو هذه الآلهة نفسها، فلا بد إذن أن يكون هذا الصانع من طبيعة أخرى مخالفة لطبيعة الآلهة.

لكن، هل هذا الصانع هو الإله الأعلى؟ هنا نجد أفلاطون يقول إن الصانع يصنع هذه الأشياء بتأمله للحلي بذاته، أي أن هناك شيئاً أعلى من الصانع يقلده الصانع حين يصنع الأشياء؛ وهذا الشيء هو الصور، فكاننا إذن إبراء ثلاث طبقات من طبقات الوجود الإلهي: أولاً الصور والحلي بذاته، وثانياً الصانع الذي يصنع الوجود على غرار الصور والحلي بذاته، وثالثاً الكون أو العالم؛ ثم أرواح الكواكب.

فلنبحث الآن في ماهية هذا الصانع وماذا يفعل. وهنا نرى أن الصانع في «طيمائوس» هو الذي يخلق الأشياء على غرار الصور، بأن يتأمل الصور وعلى نحوها يصنع الموجودات. ونجد أفلاطون يتحدث مرة أخرى - بدلاً من هذا الصانع المجسم - عن الفن الإلهي، أي الفن الذي يوجد الأشياء، فكان العلية التي للصور قد انتقلت إلى الصانع فجعله يصنع الأشياء، فها الفارق إذن بين هذه العلية التي لدى الصانع وبين العلية التي لدى الصور؟ يمكن أن يقال أولاً إنه لا فارق بين العليتين، وما دام أفلاطون قد فرق بين الاثنين - ولو أن هذا الصانع صورة حسية أسطورية لا يقصد بها أن تؤخذ كما هي - فإننا نستطيع التفرقة حينئذ على هذا الأساس، وهي أن الصورة هي التي تعطي المادة القدرة على التحرك وأخذ الصور أو التشكل بها، والتعين. أما الصانع فهو الذي يصنع بالفعل هذه الصور في المحسوسات، فمهمة الصانع إذن أن يكون وسيطاً بين الصور وبين المادة، فيكون العلة الفاعلية للموجودات الحسية.

قلنا إن هذا الصانع يصنع الأشياء بتأمله لصور عليا، فهل هذه الصور عديدة، أو هل توجد بينها وحدة، أو فوقها جميعاً علة أولى لها؟ مهما يكون من تعدد هذه الصور، فهي محتاجة في النهاية إلى صورة عليا، بوصف أن هذه الصورة هي العلة المشتركة بين جميع الصور، وهذه الصورة العليا هي صورة الخير. وقد تحدث أفلاطون طويلاً عن الخير بوصفه العلة الأولى للصور، فهو الذي يهب الصور، ليس فقط ماهيتها بل وأيضاً وجودها، أي أن الوجود والماهية، بالنسبة إلى الصور، مأخوذاً

الحسية التي تحدث في النفس لذة حسية جمالية، وإعنا الجمال الحقيقي هو جمال الحق أو جمال الخير. ومصدر هذا نظرية أفلاطون في الوجود. فقد رأينا أن الوجود الحقيقي عند أفلاطون هو وجود الصورة، أما الوجود الحسي فلا يخلق مطلقاً تسميته باسم وجود حقيقي. فإذا كان الفن يمثل الوجود الحسي، ويمثله في مرتبة أقل بكثير من الفلسفة ومن الرياضيات، لأن الفنان إنما يقلد الأشياء الحسية والأشياء الحسية بدورها تقليد للصورة، فالفن إذن تقليد التقليد. أما الفلسفة فأرتقي من الفن بكثير، لأنها تتأمل الصور مباشرة، لا تقليدات الصور. ولهذا يجب أن يقترب الفن قدر المستطاع من ماهية الفلسفة، بأن يكون منتجها إلى الحق وإلى الخير. ويؤكد أفلاطون هذه الناحية الثانية، ويقوم الفنون على هذا الأساس: فالفن الذي يقرب من العلم ويكون أبعد عن التسميه يكون أعلى من ذلك الفن الذي يحيل إلى التسميه ولا يؤكد جانب الأخلاق. وتبعاً لهذا فإن الأخلاق هي المقياس الأكبر للفن. فليس الفن إذن للفن - كما يقولون - وإنما الفن للأخلاق. وأفلاطون أبعد الناس عن أن يقول بنظرية الفن للفن.

فلنبحث في الفنون تبعاً لهذه القاعدة. فنجد أولاً أن التصوير هو أبعد الفنون عن أن يمثل الحقيقة. لأن الأثر الأكبر للتصوير يأتي دائماً عن طريق الإيهام بالألوان والأصوات، فينتج عن هذا أوهام تؤثر في النفس ذلك التأثير الذي يشده الفنان. فذلك الفن قائم كله إذن على التسميه.

ويليه فن النحت. وهذا الفن لو روعي فيه أن تكون الأوضاع والخطوط متلائمة مع الواقع ومثله له أكبر تمثيل، فإنه يكون حينئذ فناً ذا فائدة. أما إذا لم تراعى فيه هذه القواعد، فحظه من الضعة حظ التصوير.

أما الموسيقى فقد رأينا من قبل أنها من الأدوات الضرورية في التثقيف لأن الأثر الأول للموسيقى هو إحداث الانسجام في النفس الانسانية، وإحداث الانسجام إذا تكرر أصبح عادة، فيميل الإنسان تبعاً لهذا إلى أن يراعي دائماً تحقيق الانسجام. وقد رأينا من قبل أن الانسجام هو الفضيلة، فمن شأن الموسيقى إذن أن تكون مساعدة للنفس على تحقيق الفضيلة. والخاصة هي أن الموسيقى فن له قيمته في التثقيف. لكن هذا ليس متعلقاً

مباشرة عن صورة الخير. فكأنه من الممكن إذن، عن هذا الطريق، أن نرتفع إلى صورة عليا أو إله واحد هو الإله بصيغة التعريف (الـ). وهذا الإله الذي هو الخير يصفه أفلاطون بعد هذا بصفات الألوهية المعروفة فيصفه بالقدرة المطلقة، وبالعلم والإرادة، كما يصفه بالحياة، حتى ليكاد يجعل منه إلهاً مشخفاً. وينسب إليه، تبعاً لعلمه، العناية التامة بكل المخلوقات.

وهنا يحق لنا أن نسأل عن السبب الذي من أجله لم يتحدث أفلاطون حديثاً واضحاً عن الله. وإنما نرى أرسطو في كلامه عن مذهب أستاذه لا يبين لنا بوضوح شيئاً عن الألوهية وعن الله عند أفلاطون. وكل ما يمكن أن يستخلص من كلامه في هذا الباب هو أن أفلاطون قد قال بأن الألوهية هي الواحد. فجمع إذن بين الواحدية والألوهية عما يشعرنا بشيء من التوحيد. لكن يجب أن نفهم هذا الكلام كما هو في الواقع، فننكر أن يكون الله عند أفلاطون هو الله الواحد المعروف في الأديان، لأن فكرة التوحيد كما هي موجودة في الأديان المختلفة ذات الكتب المقدسة، كانت مجهولة تماماً من الروح اليونانية كلها. فللاجابة عن السؤال الذي وضعناه، نجد أولاً أن أفلاطون يقول إن المعرفة الخاصة بالإله معرفة لا تقال مطلقاً إلا الخاصة الخاصة، لما يحيط بها من أسرار، ولا يجب التحدث عنها حديثاً عاماً. وإذا صحت الرسالة الثانية من رسائل أفلاطون فإننا نجد من بين الأسباب التي أثارت أفلاطون على ديون، عدم احتفاظ الأخير بالسرفيسيا بمنحصر بالمعارف التي أفضى بها إليه أفلاطون، متعلقة بالله. هذا ويلاحظ أيضاً أن روح العصر لم تكن تسمح بالتحدث كثيراً عن الألوهية، لأن مجرد أية محاولة من أجل تظهير الدين الشعبي من التصورات الحسية والتهاويل الشعبية كان من شأنها أن تستغل من جانب العامة لانتهاج صاحب هذه الأقوال بالاحقاد.

الفن

على الرغم من أن أفلاطون كان فناناً، وفناناً كبيراً، فإنه حمل مع هذا على الفن ونظر إليه نظرة لا تكاد تتفق في شيء مع النظرة الحقيقية التي يجب أن ينظر بها الفنان إلى فنه. فنلاحظ أولاً أن فكرة أفلاطون عن ماهية الفن أو ماهية الجميل، تختلف عن النظرة العامة، وعن النظرة اليونانية بوجه خاص، فهو يؤكد أهمية الفن، ويضيف قيمة كبيرة إلى الجمال، لكنه يفهم هذا الجمال فيها أخلاقياً بمعنى أنه الخير: فليس الجمال هو الصورة

ويتصل بالفن بوجه عام، فن الخطابة. وقد حل أفلاطون على هذا الفن، لكنه لم يجعل عليه حلة تامة بمعنى أنه فن مرفوض ابتداء، ولكنه حل على إساءة استعماله عند السوفسطائيين، وقال بوجود تنقيته من ذلك التزوير السوفسطائي. ومع أن الخطابة في مستوى أقل كثيراً من الديالكتيك، فإنها لازمة لكي يمكن نقل الأفكار الفلسفية إلى ذهن العامة، ولكي يستطيع الإنسان أن يقتنع الجمهور بالحقائق التي لا يمكنه أن يقتنع بها عن طريق المنطق. لغير فهمه. ولهذا جعل أفلاطون الخطابة جزءاً من مواد التعليم في الأكاديمية، لكنه حذر دائماً من استعمال البراهين الخطابية ومن إساءة استعمال الخطابة، ومن استعمالها في التفكير الفلسفي بوجه خاص.

مراجع

في كتاب أيفرك ذكر كامل للمراجع التي ظهرت عن أفلاطون حتى سنة ١٩٢٥، ولهذا فلن نورد هنا إلا ما ظهر بعد سنة ١٩٢٥، وتبدأ أولاً بالمراجع العامة:

نظرية الصور:

J. STENZEL. *Zahl u. Gestalt bei Platon u. Aristoteles*, 1924. 2 Aufl. 1933.

— *Stud. z. Entwickl. d. Platon. Dialektik*, von Sokrates zu Aristoteles, *Arcte u. Diaireses*, 2 Aufl. 1931.

G. RODIER. «Les Mathématiques et la dialectique dans le système de Platon»؛ «L'évolution de la dialectique de Platon» in, *Etudes de philos. grecque*, 1926.

A. DIÈS. *Autour de Platon*, 1927, *Plusieurs études*.

K. GRONAN: *Platons Ideenlehre im Wandel der Zeit*, 1929.

W. FREYMAN: *Platons Suchen nach einer Grundlegung aller Philosophie*, 1930.

F. M. CORNFORD: «*Mathem. and Dialectic in the Republic*», in, *Mind*, 1-4, 1932.

نظرية الأخلاق:

BROCHARD: «*La morale de Platon*», in *Etud. de philos.*, pp. 169-220, 1926.

بكل نوع من أنواع الموسيقى، فإن من الموسيقى ما يحقق هذا الغرض. وإن منها لما يعمل على هدمه. فإذا كانت من نوع الموسيقى الحربية أو الموسيقى الهادئة، أدت إلى هذا الغرض المطلوب، وهو إحداث الانسجام في النفس؛ أما إذا كانت من تلك الأنواع التي إما أن تكون موسيقى مخنثة، أو موسيقى عواطف صاخبة، فإنها تكون مفسدة أشد الاضرار. فيجب إذن أن تكون الموسيقى متجهة إلى تحقيق واحد من اثنين: إما إحداث الانسجام بأن تكون موسيقى هادئة يراعى فيها دائماً أن تحدث في النفس الطمأنينة والتناسب بين أجزائها المختلفة؛ وإما أن تكون متجهة إلى إثارة الحماسة من أجل إثبات الفعال الجميلة. أما الشعر فيجب أيضاً أن يكون متجهاً هذا الاتجاه، فيحث الإنسان على فعل الخير، ويصور الناس تصويراً ملائماً شأنه أن يؤخذ على سبيل الاحتذاء. أما الشعر الذي لا يمثل هذه الناحية والذي يصور الآلهة تصويراً لا يتفق مع مقامهم، فيجب أن يستبعد استبعاداً تاماً.

كذلك الحال في الفن المسرحي: فيجب أن تكون الملهة (الكوميديا) متجهة إلى السخرية من الأخلاق الذميمة، ولا يجب أن تظهر فيها إلا الطبقة الدنيا، أما الطبقة الأرستقراطية فيجب ألا تمثل مطلقاً في الملهة. أما المأساة (التراجيديا) فيجب أن تمثل العواطف النبيلة، وأن يكون كل أشخاصها ممن ينتسبون إلى الطبقة الأرستقراطية لكي تمثل ما فيها من عواطف نبيلة.

فإذا انتقلنا من ماهية الجمال وماهية الفنون المختلفة إلى القوة الفنية الخالقة أو القوة الإبداعية، فإننا نشاهد أفلاطون يقول إن هذه القوة واحدة في كل من الفلسفة والفن، فهي الحماسة أو الحب باللعن الذي حددناه من قبل. ولكن بينما هذه الحماسة تؤدي في حالة الفن إلى تصوير أو تقليد للمحسوسات، نجدها تؤدي في الفلسفة إلى تصوير المعقولات، ومن هنا فإن الحماسة في الفلسفة أسمى بكثير منها في الفن. ولما كان أفلاطون قد جعل الغاية الأولى والأخيرة هي الفلسفة، فإنه قد حط من مقام الخيال الشعري وعده قوياً وشيئاً مفسداً. وعلى كل حال فكلام أفلاطون في هذه المسألة، أي في مسألة قوة الإبداع الفني، كلام لا يمكن أن تستخلص منه نظرية منظمة عن ماهية هذه القوة الإبداعية.

- E. WOLFF: Platons Apologie, 1929.
 M. WARBURG: 2 Fragen zum «Kratylos», 1929.
 RICK. Neue Untersuchungen zu platon. Dialogen, 1931.
 GADAMER, H.G. Platons dialekt. Ethik. Phänomenol. Interpret. «Philobos», 1931:
 R.C. LODGE: Plato's Theory of Ethics. Int. Libr. of psychology:
 B.M. LAING: «The problem of justice in Plato's Rep.» in Philosophy, VIII, 32, octobre 1933, pp. 412-421.
 A.J. FESTUGIERE: Contemplation et vie contemplative chez Platon. 1936.

نظرية الدين :

- A. DIES: op. cit. «Le Dieu de Platon» «la religion de Platon»,
 A. BREMOND: «La religion de Platon d'après le Xe livre de lois», in, Rech. de science religieuse. 1932, 1, pp 25- 53.
 B. JANSEN: «Das Wesen und die Stellung Gottes in der Philosophie Platons», in Gregorianum. Januar 1932. pp. 109- 123.

نظرية الفن :

- G. GOLIN: «Platon et les poètes» in REG. XLI, 1928.
 A. RIVAUD: «Platon et la musique» in Rev. d'hist. de la philos. 1929.
 P.M. SCHUHL: Platon et l'art de son temps, 1935.
 R. C. LODGE: Plato's Theory of Art. Int. Libr. of psych. and philos. 1953.

الأفلاطونية المحدثة

- G. RODIER. «Remarques sur le Philèbe» in Etudes de Philos. gr., 1926,
 H. Kelsen: «La justice platonicienne» in Revue philos. nov. 1932. pp. 346-396.
 A.E. TAYLOR: Plato, the man and his work, 1929
 H. LEISEGANG: Die Platon Deutung d. Gegenwart, 1929.
 C. RITTER: Die Kerngedanken der plat. Philosophie, 1931.
 L. STEFANINI: Platone, 2, vols., 1932, 1935. Padova, Cedam.
 E. GRASSI: Il problema della metafisica platonica. Bari. Laterza, 1932.
 PAUL SHOREY: What Plato said. Chicago, Cambridge, 1933.
 K. HILDERBRANT: Platon, der Kampf des Geistes um die Macht, 1933.
 L. ROBIN: Platon, 1935. Paris, Alcan.

المحاورات :

- COSTANTIN RITTER: Platonische Liebe Dargestellt nach Uebersetzung u. Erläuterung des Symposions. Tübingen 1931;
 A. HARDER: Platon's Kriton. 1934.
 MAX WUNDT: Platons Parmenides 1935.
 ERNST MOERIZ MANUSSE: Platons Sophistes und Politikos; Berlin 1927.
 P. GUIFFRIDA: «Valore e significato del Meneseno», in Giorn. Cri. d. filos. ital., 1937.
 W. JAEGER: Paideia: 2nd vol. 1943.
 J. WAHL: Etude sur le Parménide de Platon, 1926.
 PAUL FRIEDLAENDER: Die platonischen Schriften. Berlin 2: Bde, 1928, 1930.
 C. VERING: Platons Dialoge in freier Darstellung, 2 Bde, 1929- 1938.
 Platons Staat, 1925.

الأول أو وجود الله، وإن كان هذا الوجود المادي في الطرف الآخر من الوجود العقلي.

هذا إلى أن مذهب هؤلاء المتقدمين لم يكن مذهباً بمعنى الكلمة، أي نظرة في الوجود متناسقة الأجزاء مترابطة منطقياً فيها بينها وبين بعض، وإنما كان أقرب ما يكون إلى أفكار متناثرة ذات طابع عام هو الذي يعطيها هذا الاتجاه الجديد، كما أن العناية بالناحية الطبيعية من البحث الفلسفي كانت ضئيلة إلى أبعد حد لدى هؤلاء، ومن ثم لا يمكن القول بأنهم استطاعوا أن يكونوا مذهباً كاملاً في الوجود، من حيث أنهم لم يبحثوا في هذا الوجود الطبيعي، أو على الأقل لم يحلوا هذا الوجود الطبيعي في الوجود المعقول، من أجل أن يكون يحتهم في الوجود شاملاً لكل أجزائه. وإنما جاء أفلوطين ففعل هذا على الصورة الكاملة وقدم مذهباً في الوجود متناسب الأجزاء شاملاً لكل نواحيه.

ومن هذا كله نستطيع أن نستخلص أن أفلوطين يكون من هذه الناحية اتجاهها واضحاً متمائزاً إلى حد بعيد جداً عن الاتجاه الذي اتجهه هؤلاء المتقدمون. وأقرب من هؤلاء إلى أفلوطين فيلون، فقد حاول أن يكمل النقص الذي أشرنا إليه عند هؤلاء المتقدمين. فبما يتصل بفكرة الله نجد فيلون قد عني بأن يميز تمييزاً يكاد يكون تاماً بين الأول وبقية الوجود، وهو من أجل هذا ارتفع بفكرة الله عن كل تحديد إنساني لكي يبقی لهذه الفكرة كل صفاتها ولا يدع فيها مجالاً لنفوذ اللاوجود أو المادة أو ما هو جدير بالخلق وليس جديراً في الواقع بالأول المبدع. ومن هنا فقد رأينا عند فيلون أن الاتجاه في صفات الله كان أميل إلى الناحية السلبية منه إلى الناحية الإيجابية. وعني إلى جانب هذا بتحديد الوسائط بين المبدع الأول وبين بقية الأشياء: فحمل هناك قوى إلهية، ثم قال بفكرة اللوغوس على أساس أنه - على أرجح تفسير - القوة العليا الإلهية فيها - فإنه لم يزد على ذلك كثيراً. وهنا يلاحظ أن ثمة اختلافاً بيناً مع ذلك بين فكر فيلون وفكر أفلوطين، فنقطة البدء عند كلا المفكرين ليست واحدة، إذ نقطة البدء عند أفلوطين هي البحث في الفلسفة من أجل تحصيل الحقيقة بصرف النظر عن المعاني السابقة المتصلة بتيار ما؛ بينما الحال على العكس من هذا عند فيلون فقد بدأ بالحقيقة الدينية، ولم يأخذ في الواقع بسبيل الفلسفة إلا من أجل

والثاني بعد الميلاد، نشاهد تياراً جديداً يغزو الفكر اليوناني ويكاد يتميز تمييزاً شديداً جداً عما كان قبله من تيارات في الفلسفة اليونانية، ويتميز بنوع خاص لأننا لا نستطيع بدقة أن ندخله داخل هذا الإطار من الروح اليونانية وهذا التيار الجديد قد بلغ أوجه عند شخصية فلسفية تعد من الطراز الأول من بين الفلاسفة الذين عرفتهم الإنسانية جميعاً، ونعني بها شخصية أفلوطين. وقد مهد لهذا التيار فلاسفة سابقون منهم فيلون وهو أهم ممثل سابق على أفلوطين لهذا التيار الجديد، كما نجد إشارات غامضة إليه في النزعة الفيثاغورية المحدثة ولدى الأفلاطونيين الذين ظهروا في ذلك العصر وحاولوا أن يجدوا الفلسفة الأفلاطونية. لكن أفلوطين قد برز هؤلاء جميعاً، حتى إننا لنجد الفارق كبيراً جداً بين ما وصل إليه في أبحاثه، وبين ما انتهى إليه هؤلاء المتقدمون. فلئن كنا نجد أصحاب هذه التيارات المتقدمة السالفة على أفلوطين يحاولون أن يرتفعوا بالتعارض بين الروح والمادة أو بالثنائية بوجه عام إلى أعلى درجة ممكنة، فإنه يلاحظ مع ذلك أنهم لم يصلوا في هذا إلى القول بوجود علو مطلق من جانب الواحد أو المبدع الأول بالنسبة إلى بقية المخلوقات كائنة ما كانت هذه المخلوقات، عقلية أو مادية، فإنهم لم يزالوا يخلطون بين الله أو الأول وبين المفعولات الأولى. لكن أفلوطين هو الذي استطاع لأول مرة أن يفصل فصلاً تاماً بين الأول وبين بقية الأشياء. ثم إذا كان هؤلاء السابقون من الفيثاغوريين والأفلاطونيين المجددين قد عنيوا أيضاً بإيجاد وسائط بين الأول وبقية الوجود، وإذا كانوا قد حددوا الله، ولكن بتحديدات أقرب ما تكون إلى صفات السلب، فإنهم مع ذلك لم يستطيعوا أن يفصلوا القول في هذه الوسائط، وأن يبينوا كيف ينزل الإنسان بالتدرج من الواحد حتى المادة. وإنما أفلوطين هو الذي استطاع أن ينظم هذه الوسائط على صورة نظام محكم الأجزاء، يقوم على تصاعد عقلي مرتب، بينما قنع هؤلاء السالفون بما قدمه لهم الدين اليوناني الشعبي في فكرة «الجن». هذا إلى أنه وإن كان هؤلاء المتقدمون قد حاولوا بعض الشيء أن يفنوا المادة وأن لا يجعلوها لها وجوداً مستقلاً بجوار الله، على أساس أن هناك مبدئين أصليين هما الله والمادة أو الصورة والهيولي، فإنهم لم يستطيعوا أن يصلوا إلى الغاية المطلوبة والتي يقوم عليها في الواقع كل هذا البناء، ونعني بها اشتقاق المادة من «الأول» أو من الله، بإفناء الهيولي إفناء تاماً في الصورة. وإنما الذي فعل هذا أفلوطين: فهو الذي جعل الوجود المادي شيئاً صامداً ومشتقاً عن الوجود

هذا إلى أن فيلون، وإن كان قد قال بأخلاق متأثرة بأخلاق الرواقية، كما قال كذلك بفكرة «الكشف» والوجد وعُدَّ التجربة الصوفية هي الأساس في كل معرفة حقيقية والقول بأن طمأنينة النفس أو حالة النفس المطمئنة هي الدرجة العليا - فإنه لم يستطع مع ذلك أن يبين حدود هذه التجربة الصوفية الروحية، ولم يفضل القول في ماهية الكشف وحدوده، وعلى أي نحو يكون، ولم يبين بوضوح - لأنه لم يكن ذاتياً بدرجة كافية - حالة هذه النفس المطمئنة وقيام الإنسان بواجهه الأخلاقي بأن يفهم في الله، وما عدا هذا من مسائل متعددة ستعرض لها عند الكلام عن أفلوطين. أما أفلوطين فإنه وإن كان قد تأثر ببعض التأثير بالأخلاق الرواقية، فإنه انتهى إلى عد التجربة الصوفية، تجربة الوجد، هي الغاية النهائية التي يجب أن تتحدد تبعاً لها وترتب عليها كل المقدمات المؤدية: فمنذ البدء كان مزاج هذه التجربة الروحية المزاج المحدد لكل معرفة، وبالتالي الأساس لكل نظرية في المعرفة، كما أنه لأول مرة وإلى الدرجة العليا، استطاع أن يبين ماهية هذه التجربة، وأن يحددها كل التحديد، وأن يبين ما فيها من جانب ذاتي وما فيها من جانب علوي يأتي عن طريق الله.

وهكذا نستطيع أن نستخلص من هذا كله أن أفلوطين كان متميزاً غامزاً كبيراً جداً من كل المذاهب السابقة، وأنه يجب أن يوضع في تيار جديد يعد هو نقطة البدء فيه ونقطة النهاية في الواقع، هو تيار الأفلاطونية المحدثة؛ وهذا التيار يكون القسم الرابع أو الدور الرابع من أدوار تطور الفلسفة اليونانية. إلا أن ما هنا مشكلة خطيرة تتعلق بالصلة بين هذا التيار وبين الروح اليونانية. فالمؤرخون جميعاً - تقريباً - قد اعتادوا حتى اليوم أن ينظروا إلى هذا التيار بوصفه تطوراً مطلقاً للفلسفة اليونانية في العصور المتقدمة مباشرة، وبالتالي أن يضفوه إلى الحضارة اليونانية وإلى الروح اليونانية، بوجه عام. وعلى رأس أصحاب هذا الرأي تسلي، الذي حاول أن يبين في كثير من الجهد والتدقيق ما هنالك من تشابه كبير جداً بين الفلسفة اليونانية التالية لأرسطو وبين الأفلاطونية المحدثة، وقد بنى كلامه في هذا خصوصاً على بيان التطور الذي انتهت إليه الفلسفة اليونانية وعد هذا التطور مؤذناً كذلك - لما له من تشابه كبير مع الأفلاطونية المحدثة - بقيام هذه الفلسفة الجديدة. ولكننا نرى مع ذلك أنه وإن كان ثمة تشابه كبير بين الفلسفة التالية على أرسطو وبين الفلسفة

أن يكون معيناً على الحقيقة الدينية؛ فالأرجح أن يقال إن الدين هو الأصل، وما الفلسفة إلا خادم للدين. وقد كان لهذا أثره الكبير في تفكير فيلون حتى في هذه المسائل التي قلنا بأن ثمة تشابهاً كبيراً فيها بين فيلون وأفلوطين، فقد تذبذب فيلون بين فكرة الله المشخص التي قدمتها له الديانة اليهودية وبين فكرة الله المجرد الذي لا يمكن أن يسمى، لأن أي نعت أو صفة له من شأنها أن تقلل من كمال هذه الفكرة. وكان من شأن هذا التذبذب أن جاءت فكرة الله عند فيلون هجيناً، لأنها خلطت من التصور اليهودي، والتصور الأفلاطوني اليوناني الصرف. كما أن فيلون قد خضع في تأثره، إلى جانب هذا لتيارين فلسفيين متعارضين هما الأفلاطونية والرواقية، والمذهب الأول مذهب تصوري بينما الثاني مذهب ديناميكي فعلي، ومن هنا كان الاختلاط الذي شتير إليه أيضاً عند كلامنا عن فيلون، مما أدى إلى وقوعه في كثير من التناقض، خصوصاً وأنه كان مضطراً إلى هذا لأنه كان يريد أن يتصور هذا الإله على أساس يقرب من اليهودية ومن فكرة الشعب المختار عند الله. وكان يؤدي هذا الانحياز فكرة «النوس» الكلي أو العقل الكلي عند الرواقين، مما من شأنه أن يجعل الناحية العقلية في الله أكبر سيادة من الناحية الأخرى وهي الناحية التصورية العقلية. هذا إلى أن فكرة الوسائط عند فيلون لم تكن واضحة كل الوضوح، فهو لم يستطع أن يبين الطريقة التي بها تتكوّن الأشياء ابتداءً من الله أو البدع الأول، فلتن قال بالمفارقة المطلقة أو ما يشبه هذا فيما بين الله وبين بقية الموجود، فإنه لم يستطع أن يبين كيفية نسبة هذه الأشياء الأخرى من معقولة ومادية إلى الله، وهذا رأينا تارة يصف هذه المعقولات بأنها صفات الله، وبالتالي لا تنفصل عنه، وتارة أخرى يتحدث عن اللوغوس بحبائه أفتروماً؛ وهذا الاقتران بوصف حيناً بأنه جزء من الله؛ وحيناً آخر بأنه مستقل عنه. ثم لا يبين لنا موضح كيفية الخلق، ويخلط كثيراً بين اللوغوس وبين «الصوفياء» وما شاكل هذا من القوى الإلهية الأولى التي قال بها.

أما أفلوطين فقد استطاع أن يبين في دقة وإحكام كيفية «صدور» الموجودات عن الله، وأن يبين كذلك آثار هذه القوى الإلهية في الأشياء، ويرتب هذا كله في نظام منطقي معقول يكاد يكون نسيجاً واحداً يحكم الأجزاء.

فلأنها ذاتية مع ذلك، إذ ليس ثمة محاولة لإيجاد انسجام بين الذات وبين الخارج - نقول إن هذا الطابع يكفي وحده لتمييز هذه الفلسفة من الفلسفة اليونانية الحقيقية، وبالتالي يكفي لإخراج هذه الفلسفة من حظيرة الحضارة والروح اليونانية إلى داخل روح جديدة هي روح الحضارة العربية أو السحرية.

ونحن نجد إلى جانب هذا أن هذه الفلسفة متأثرة منذ البداية بالتجربة الدينية، فنقطة البدء ونقطة الانتهاء والعامل السائد الذي يطبع بطابعه الخاص اتجاه هذه الفلسفة هو التجربة الدينية مفهومة على نحو صوفي، وإن كان أحياناً بعيداً عن الأدبيات الوضعية. وهذا الطابع الجديد لا نجده في الفلسفة اليونانية الحقيقية. فلتن عني أفلاطون بالدين وكذلك أرسطو، ولتن عني الرواقيون بوجه خاص بالناحية الدينية، فإن ذلك ليس كافياً لأن يجعل هذه الفلسفة - عند أفلاطون أو عند الرواقين - فلسفة دينية بالمعنى الذي نريده حينما ننتع فلسفة أفلوطين والأفلوطينية بأنها دينية. إذ إن فكرة الله والتجربة الدينية بوجه عام عند أفلاطون والرواقية، كانت شيئاً مضاعفاً، وأقرب ما تكون إلى الحقيقة الدينية منها إلى الحقيقة الفلسفية. لهذا لا نستطيع من هذه الناحية أن نقول إن الفلسفة اليونانية عند أفلاطون أو الرواقية، كانت دينية بعكس الحال تماماً عند أفلوطين والأفلوطينية عموماً. هذا ولو أن بعضاً من المؤرخين مثل اتسلر ينكر أن تكون المذاهب الشرقية قد أثرت تأثيراً كبيراً في الفلسفة فإننا نجد كثيراً من الباحثين المعتمدين مثل فاشيرو في كتابه «التاريخ النقدي لمدرسة الإسكندرية» (في ٣ أجزاء ظهرت بين سنة ١٨٤٦ - ١٨٥١) يقول: إن الفلسفة الأفلوطينية كانت فلسفة شرقية بكل معاني الكلمة، فهي في روحها وجوهرها وطبيعتها شرقية. وأما المظهر الخارجي لها فإنه وإن كان يونانياً، فإن هذا لا يجب أن يجعلنا نعتقد أن فيها روحاً يونانية، وهذا ظاهر خصوصاً فيما يتصل أولاً بما قلناه عن الطابع العام لهذه الفلسفة، وثانياً في أن كثيراً من الأفكار التي كانت منتشرة في البيئة الهندية الفارسية أي البيئة التي ظهرت فيها الحضارة العربية، قد أثر كل التأثير في هذه الفلسفة، ففكرة الملائكة أو الوسطاء أو العقول المتوسطة ثم فكرة «الصدوره خصوصاً، كل هذه أفكار شرقية من ألفها إلى يائها. ففكرة الصدور - وهي التي تلعب أخطر دور في هذه الفلسفة وتكون الفكرة السائدة في

الجديدة، فإن الفروق بين الاثنين، مما يمس جوهر كل واحدة منهما، تجعلنا نرجح أن تكون هذه الفلسفة الجديدة منتسبة إلى روح حضارة أخرى جديدة، ونعني بها الحضارة العربية أو الحضارة السحرية على حد تعبير اشبنجلر: ذلك أن الرمز الأولي للحضارة العربية أو السحرية هو الذي يسطع بطابعه كل أجزاء الفلسفة الجديدة، وما هنالك من مظاهر فحسب لا تمس الجوهر في شيء، ونعني به الروح السائدة في هذه الفلسفة الجديدة. هذا إلى أنه يلاحظ أن الحضارة الجديدة ليست حضارة خالصة قد اعتبرت الرمز الأولي لروحها في صفاته وعمومه، وإنما قد دخلت في هذه الحضارة الظاهرة التي يسميها اشبنجلر ظاهرة «التشكل الكاذب». إذ صغفت الحضارة القديمة، ونعني بها الحضارة اليونانية الرومانية، على الحضارة الجديدة الناشئة فصبتها في قوالب يونانية رومانية قديمة. وبهذا ظهرت تلك الحضارة بمظهر يوناني روماني مما يجعل الخلط بين كلتا الحضارتين سهلاً قريباً، وهذا هو الذي يفسر ما هنالك من تشابه كبير بين فلسفة أفلوطين وبين مظاهر الروح اليونانية في الفلسفة التالية على أرسطو بل وفي فلسفة أفلاطون وأرسطو. فالذي يميز هذه الفلسفة الجديدة بنوع خاص هو فكرة إضافة الأشياء إلى قوى خفية وإيجاد نظام عالمي على أساس هذه القوى الخفية، ونظرة في الوجود تسودها التجربة السحرية الصوفية. ولو أننا نظرنا في الفلسفة الجديدة لوجدنا أنها تمتاز اعتباراً كبيراً جداً من الفلسفة اليونانية الحقيقية، بهذا الجانب الذاتي. وهو جانب قد شعر به أصحاب هذه الفلسفة وكانوا عالمين بوجوده في أنفسهم إذ نرى أفلوطين يقول لنا تارده ذلك في «الساعات» الرابعة - «يجب علي أن أدخل في نفسي ومن هنا استيقظ، وبهذه البقطة أتمد بالله». وإلى جانب هذا نراه يقول مرة أخرى: «يجب علي أن أحجب عن نفسي النور الخارجي لكي أحيى وحدي في النور الباطن». ونجد عبارات كهذه كذلك عند بقية الأفلاطونيين مثل أيرقلس فنراه يقول إن المعرفة تبدأ من الذات وتنتهي إلى الله، والمعرفة الذاتية هي كل شيء. ونرى هؤلاء الأفلاطونيين يفسرون قول سقراط المشهور تفسيراً جديداً، فيريدون من معرفة الإنسان لذاته أن يتطوي عن نفسه وأن يسد كل المنافذ التي تربط بينه وبطل منها على العالم الخارجي. ولهذا، ومن أجل هذا الطابع: طابع الذاتية المطلقة والتي وإن انجذبت في النهاية إلى الله،

إلى التعلق به أدنى تعلق، بل يجب على الإنسان أن يعرف عُرْوقاً تامة عن الوجود الخارجي المادي، وينشد الخلاص بعد هذا في حقيقة دينية عليا، يغنى فيها الإنسان، ويجعل غايته في الحياة هذا الفناء.

لكن إذا كانت الأحوال والظروف التي نشأت فيها كل من المسيحية والأفلاطونية واحدة متشابهة، فليس معنى هذا أنه لا بد أن يؤثر الواحد في الآخر، فقد يكون الحق وحده الدافع لإيجاد هذا التشابه بين كل من المسيحية والأفلاطونية المحدثة. وإننا لنجد في الواقع أن هناك اختلافاً بيناً حتى في هذه الأشياء المتشابهة بين المسيحية والأفلاطونية المحدثة. فالمسيحية وإن كانت قد نشدت، كأفلاطونية سواء بسواء، الفناء في حقيقة عليا يجب على الإنسان أن يعتمد عليها، بل ويفنى فيها، فإنها فهمت هذه الحقيقة العليا على أساس عيني تاريخي، فربطت هذه الحقيقة بأحداث تاريخية معينة وأشخاص معينين. أما الأفلاطونية المحدثة فقد نظرت إلى المسألة من الناحية العقلية الصرفة، وأقامت من أجل هذا مذهبها في جو من الحرية التي لا تتعلق بفرد أو بحدث. ثم إننا نجد الاتجاه في المسيحية مضاداً للاتجاه في الأفلاطونية المحدثة فيما يتعلق بالصلة بين الله وبين الفاني المحسوس، فالمسيحية تريد أن تنزل بالله إلى مستوى الفاني بأن تجعل «الأول» أو الله يلبس ثوب الإنسانية، أي يلبس ثوب الفناء.

والحال على العكس من هذا في الأفلاطونية المحدثة: فإنها تبدأ من الإنسان، كي ترتفع به إلى مقام الألوهية، فالسبل إذا صاعد بالنسبة إليها، هابط بالنسبة إلى المسيحية ومن أجل هذا شعر الأفلاطونيون المحدثون منذ البدء بما هنالك من اختلاف كبير بين اتجاهات المسيحية واتجاهاتهم هم أنفسهم، حتى إننا لنجد أن كثيراً من الجهد قد انفق هؤلاء الأفلاطونيون المحدثون من أجل الرد على المسيحية. وإننا لنجد هذا ظاهراً منذ اللحظة الأولى، إذ نجده عند امونيوس سكاس، وقد كان مسيحياً، فيما يقال، أول الأمر، ثم انتقل من المسيحية إلى الأفلاطونية المحدثة وبالتالي إلى الشرك. ويكاد يكون المجهود الذي بذله الأفلاطونيون المحدثون، خصوصاً فيما ورد لنا عن فورغوريوس، متجهاً إلى الدفاع عن الشرك ضد المسيحية، حتى إنه ليتمكن أن يقال إن الأفلاطونية المحدثة قد كونت أصول مذهبها كنتيجة لردّها على المسيحية. ثم إن

كل اجزائها - فكرة شرقية مأخوذة عن المذاهب الهندية والفارسية، وإن كانت أوضح في المذاهب الهندية. ولئن قيل حينئذ إن الأفكار الهندية لم يتصل بها أفلوطين مباشرة، إذ لم يسافر إلى الهند، ولم يختلط بالبيثا الشرقية الحقيقية، فإن هذا ليس دليلاً ينهض ضد تأثيره بالعناصر الشرقية. فقد كانت هذه العناصر الشرقية تخلق في الجو الذي وجد إبان ذلك العصر، في القرون الثلاثة الأولى للميلاد بوجه أحص، وكانت متشرة إلى حد بعيد جداً في جميع الأوساط الشرقية التي استوطنت المدن المتوسطة بين الشرق القريب والشرق البعيد أي مصر خصوصاً، فكان هذا كافياً لانتشار هذه الأفكار والمذاهب الشرقية، في هذه الأوساط، فلا سبيل إذن إلى إنكار تأثير الأفلاطونية المحدثة بالعناصر الفكرية الشرقية.

وإنما الذي يحتاج إلى النظر الدقيق، هو الصلة بين المسيحية وبين الأفلاطونية المحدثة. فالتناس مختلفون بإزاء هذه المسألة اختلافاً شديداً، خصوصاً وأنها مسألة شائكة تتصل بنشأة المسيحية خاصة، كما هي معروضة في كتبها المقدسة. فالبعض يقول إن المسيحية هي التي أثرت كل التأثير في نشأة هذه الفلسفة الأفلاطونية. هذا إلى أنه، خصوصاً ابتداء من القرن الرابع، كانت الفلسفة الأفلاطونية مختلطة كل الاختلاط بالدين المسيحي، حتى إنه من بين رجال الفلسفة الجديدة، كان هناك كثير من رجال الدين المسيحي كأوريجانوس مثلاً، وكل هذا ينهض دليلاً في نظريهم على تأثير هذه الفلسفة بالمسيحية، ولكن هناك رأياً آخر يمثل الرأي العلمي الصحيح وهو الذي يعرضه لنا تسلي فيقول إن الأحوال التي نشأت فيها المسيحية، وتلك التي نشأت فيها الأفلاطونية المحدثة، أحوال متشابهة أو واحدة، فقد كان العالم اليوناني الروماني، إبان ذلك العصر، قد توزع القلق نفوس كل الذي يقطنون به، إذ فقدت الممالك الرومانية استقلالها، ولم يعد ثمة شعور بالحرية ولا بالاستقلال الذاتي وأصبح الناس من أجل هذا يائسين من كل شيء، ويطلبون الخلاص بأي ثمن، أو بعبارة أدق بارخص الأثمان. ولهذا كان لا بد أن تلعب المذاهب القائمة بالخلاص الدور الأكبر في تشكيل هذا الاتجاه الجديد، وكانت الأحوال الروحية التي يعانيها الناس في ذلك العصر من شأنها أن تدفع إلى إيجاد مذاهب تدعو إلى التخلص من الوجود الخارجي، من حيث أن هذا الوجود الخارجي شر لا خير فيه، ولا حاجة

الله أو المبدع الأول أو الواحد. ثم إن هؤلاء الغنوصيين يقولون كذلك بأن الأشياء «تصدر» عن الواحد في نظام تنازلي حتى تصل إلى المادة إلا أنهم لا يوصحون كيفية هذا الصدور بل يلجأون على طريقتهم الرمزية الأسطورية، إلى تهاويل وتصورات غير دقيقة، ولا واضحة؛ فيصرون المسألة كالولادة غمماً، ويتحدثون عن ذلك بلغة الولادة ولكنهم إذا كانوا قد قالوا بفكرة «الصدور» فإنهم لم يكونوا واضحين في عرضهم لهذه الفكرة، وبهذا نفوق عليهم أفلوطين.

وإلى جانب هذا يلاحظ أنهم قد جعلوا المادة شيئاً مشتقاً من الواحد على أساس أنها الدرجة النهائية التي ينزل إليها الواحد، ولكنهم، هنا أيضاً يتحدثون بلغة أسطورية رمزية لا تبين كيفية الصلة بين المادة وبين الله، وإن كانوا قد قالوا بالفكرة الرئيسية الأصلية وهي أن المادة أو الهوي ليست شيئاً قائماً بذاته بجانب الواحد أو المبدع الأول فمهما قيل عن وجود هذا التشابه، فإنه يلاحظ أن المذهبيين كانوا متعاصرين، بل لا ندرى على وجه التحقيق: هل عرف أفلوطين هذه المذاهب الغنوصية أم لم يعرفها. غير أننا نستطيع أن نؤكد أن المؤثرات في كلا المذهبين واحدة: فقد تأثر مذهب الغنوص بالأفكار اليونانية من فيثاغورية محدثة وأفلاطونية مجدة، كما تأثر بعض المذاهب الشرقية التي غزت الإسكندرية في ذلك العهد، وتأثر كذلك بفيلون، وسواء أكان هذا التأثير بطريق مباشر أم غير مباشر، فإنه من المؤكد على كل حال أن المصادر كانت واحدة بالنسبة إلى كل من الأفلاطونية المحدثة والمذاهب الغنوصية، فليس ثمة مانع إذن من أن يكون الاتفاق في المصادر هو العلة في التشابه في النتائج، خصوصاً وأن العصر كان واحداً بل والبيئة كانت واحدة كذلك.

فمسألة الصلة بين الغنوص وبين الأفلاطونية المحدثة غامضة إذن لا يمكن القطع فيها برأي نهائي، وتسلسلاً يميل إلى إرجاع التأثيرات الأفلاطونية كلها إلى المذاهب اليونانية، وخصوصاً الرواقية والفيثاغورية المحدثة والأفلاطونية الجديدة، ثم أفلاطون وأرسطو، وأخيراً فيلون. وعلى كل حال فإننا نستطيع أن نقول إن الأفلاطونية المحدثة كانت متأثرة بكل هذه التيارات التي غزت تلك البيئة في ذلك العصر، وكانت من الأسس الأولى الرئيسية التي قامت

الاختلاف يتضح كذلك في هذا التشابه الذي كثيراً ما يحاول أن يقول بوجوده المؤرخون بين فكرة الثلاث في المسيحية، وبين ما نجده من التثليث في الأفلاطونية المحدثة، فكما يقول جيل سيمون في كتابه عن «تاريخ مدرسة الاسكندرية» (في جزئين؛ باريس سنة ١٨٤٥). ليس هناك من تشابه إلا في اللفظ فحسب بين التثليث المسيحي والأقانيم الثلاثة عند أفلوطين، وذلك لأن أفلوطين لا يقول بأن الأقانيم الثلاثة هي هي الله، وإنما يجعل هذه الأقانيم منفصلة عن المبدع الأول أو الواحد. ثم إن الصفات التي تضاف إلى الأقانيم المركبة للتثليث المسيحي، تختلف اختلافاً شديداً فيما يتعلق بنسبتها بعضها إلى بعض عن تلك التي تضاف إلى الأقانيم عند أفلوطين، فليس ثمة تشابه في الواقع إلا في الألفاظ فحسب، وإن كنا نجد فيما بعد أن فكرة التثليث بعد أفلوطين بعهد طويل قد تأثرت عند المسيحية بفكرة الأقانيم الأفلوطينية، ولكن ذلك كان متأخراً فلا يمكن أن يكون داخلياً في موضوع كلامنا، وهو تأثير المسيحية في نشأة الأفلاطونية المحدثة.

وثمة عناصر أخرى يذكرها المؤرخون ويقولون إنه كان لها تأثير كبير في نشأة الأفلاطونية المحدثة، ويحسون بالذكر منها «الغنوص» *gnosis*، وكانت سائدة في القرنين الثاني والثالث خصوصاً بعد الميلاد، وبينها وبين أقوال الأفلاطونية المحدثة كثير من التشابه، وبخاصة فيما يتعلق بثلاث مسائل: المسألة الأولى مسألة «الواحد» بوصفه مضارفاً كل المفارقة، ولا يمكن أن ينعت، أي الواحد، بأية صفة، وثانياً مسألة «الصدور» وثالثاً وأخيراً مسألة «الفيول» أو المادة بوصفها مشتقة من الواحد. فإن أصحاب مذهب الغنوص؛ وخصوصاً الزعرة التي قال بها منهم فلنتيوس؛ تقول بأن الله لا يمكن أن ينعت ولا يمكن أن يوصف، وهي بهذا أكثر تجريداً لفكرة الله وعلواً به من فكرة فيلون لأن فيلون قد أضاف إلى الله صفة واحدة على الأقل وهي صفة الوجود، أما أصحاب الغنوص فينكرون هذا لأنهم ينكرون إمكان نعت الله بأية صفة من الصفات. ثم إنهم قد تأثروا كذلك بالفيثاغوريين في قولهم بأن «الموناس» *monas* أو الواحد عال على بقية الأشياء وبينه وبينها هوة لا يمكن عبورها، فهذا الواحد الذي لا يقبل النعت قريب المشبه جداً بما قاله أفلوطين في فكرة

عليها النظرة الوجودية الجديدة في الحاضرة الصحريّة العربية.

فإذا انتقلنا من الحديث عن نشأة الأفلاطونية المحدثة إلى الحديث عن تطورها، وجدنا أن الأدوار التي مرت بها يمكن أن ترجع إلى أدوار ثلاثة. فالدور الأول هو دور أفلوطين نفسه وفيه وضعت كل المسائل الرئيسية التي قالت بها الأفلاطونية المحدثة وظهرت كل المبادئ الميتافيزيقية التي تقوم عليها كما تحدت الأغراض المختلفة والصلات المتعددة التي توجد بين الفلسفة وبين بقية أجزاء العلم وهنا نجد أن الصلة بين الدين وبين الفلسفة لم تكن صلة طغيان من جانب الدين على الفلسفة وإنما كانت صلة توازن، حتى إن الدين لا يشغل كل الفلسفة في ذلك العصر. ولكن يأتي بعد ذلك الدور الثاني فتقلب الآلة من هذه الناحية الأخيرة إذ يصبح للدين المقام الأول في تفكير هؤلاء الأفلاطونيين المحدثين خصوصاً على يد يامبليخوس؛ وفي الدور الثالث الذي يمثل أبرقليس نجد الأفلاطونية المحدثة قد تأثرت بالمشائية، فكان من نتائج هذا التأثير أن أصبحت أكثر تنظيمًا وأحسن تناسباً في الأجزاء، وأدق في التعبير، حتى إن الصورة العليا التنظيمية لهذه الفلسفة، إنما نجدها عند أبرقليس، لأن أفلوطين لم يترك لنا في الواقع نظاماً مذهبياً فلسفياً متناسق الأجزاء، بل ترك لنا في الغالب آراء حول موضوعات مختلفة لم ترتبط بعد ارتباطاً عضوياً واضحاً.

أفلوطين: والشخصية الأولى التي أسست هذه المدرسة هي أفلوطين الذي ولد بمصر في مدينة ليقيوبوليس على حد قول بعض المؤرخين، وإن كان فوفوريوس الذي ترك لنا المصدر الأول الرئيسي عن حياة أفلوطين في كتابه «حياة أفلوطين» لم يذكر هذه المدينة لأنه كان يقول: إن أفلوطين كان يعني دائماً بالآلات يتحدث إطلاقاً عن وطنه ولا عن آباءه وأسرته، ويظهر أن أفلوطين قد بدأ دراسة الفلسفة في سن متقدمة وقد كان ميلاده في أرجح الأقوال سنة ٢٠٤ أو سنة ٢٠٥ بعد الميلاد. وقد حاول أن يرحل إلى الشرق، واتجه إلى الغرب، فذهب إلى روما، وهناك عني بعرض مذهب أستاذه أمونيوس سكارس، وهو كما يقول دائماً إنه إنما يعرض مذهب أستاذه أمونيوس. والواقع أننا هنا بلزاً نفس الظاهرة التي نجدها فيما يتصل بأفلاطون وسقراط، فأفلوطين يذكر آراءه على أنها آراء

أمونيوس مع أنها أكثر بكثير من مذهب أمونيوس، ولا نكاد نجد في الواقع إلا البذور الأصلية عند الأخير، أما المذهب الكامل فلما نجده عند أفلوطين. ويظهر أن أفلوطين قد صادف شيئاً من النجاح في روما خصوصاً وأنه قد كان له من بين التلاميذ شخصيات ممتازة في الوسط الروماني ويظهر أن هذا التأثير من جانب أفلوطين في الوسط الذي أقام به إنما صدر عن طبيعة شخصية، فقد امتاز من الناحية الشخصية بسمو في الخلق ونفوذ في البصيرة من حيث قدرته على معرفة الرجال، كما امتاز كذلك بالعلف التي حاول أن يشبه فيها بغيثاغورس. وعلى كل حال فإن شخصية أفلوطين كانت واضحة التأثير جداً في الوسط الذي وجدت به. وتوفي أفلوطين سنة ٢٧٠ بعد الميلاد.

وأفلوطين قد خلف لنا مؤلفات يظهر أنه كتبها جميعاً في دور متأخر، وهذه المؤلفات ليست عرضاً منظماً للمذهب، وإنما هي في الواقع إجابات مختلفة عن أسئلة كان الدافع، في الغالب، إلى إثارتها نصوص أفلاطون وأقواله. ولهذا كاد يبدو عليها طابع التأثير والمناسبات أكثر من طابع التنظيم والتأليف المقصود، كما أنه يغلب عليها شيء من الرمزية التي يكاد يستحيل معها أن يفهم النص. وهذه كلها صعوبات نجدها واضحة جداً في مؤلفات أفلوطين، وهي مؤلفات لم ينشرها إبان حياته، بل نشرها بعد وفاته تلميذه فوفوريوس.

والناحية الذاتية من مذهب أفلوطين تقوم على أساس أن الغاية من الفلسفة هي الإرشاد إلى الطريق الذي به يصل الإنسان إلى إفتاء الدات في الوحدة الإلهية وإلى إيجاد التجربة الروحية التي يستطيع الإنسان بواسطتها أن يتحد بالواحد، والمزاج المكون لهذه التجربة هو في الأصل الوجد. أما من الناحية الموضوعية فتقوم هذه الفلسفة على أساس إنكار كل قيمة للعالم الخارجي، فكل ما هو متناهٍ وكل موجود ما خلا الله متناهٍ زائل، وبالتالي لا قيمة له. فلا داعي في نظر أفلوطين حتى إلى العناية به أو إثبات بطلانه. ومن هاتين الناحيتين: الناحية الذاتية والناحية الموضوعية، سنجد أن طابع الفلسفة عند أفلوطين يمتاز أولاً بأن فكرة الألوهية هي التي تشغل الجزء الأكبر منه إن لم يكن كله، وثانياً بأنها فلسفة تقوم على الوجدان والتجربة الذوقية الصوفية

عل الرغم من ذلك نحدد يختلف كذلك مرة أخرى مع أفلاطون، فبدلاً من أن يقول مع أفلاطون فيما يتصل بالهوة بين العالم المحسوس والعالم العقول، إن هذه الهوة هوة تامة، بمعنى أن هناك مبدئين أصليين: هما العقول والمحسوس، ولا يرد الواحد إلى الآخر، نجد أفلاطون يقول إن هناك تصاعداً أو تنازلاً في الصلة بين العقول والمحسوس، اعني أن هناك ترتيباً ونظاماً قمته العقول من حيث أنه الأول، ثم تتلوها بقية الأشياء، حتى نصل في أدنى درجة من درجات هذا السلم إلى المادة العسرة، أي أن المادة تشتق في النهاية من الأول. كذلك لا نجد أن الصور أو المعقولات أفكار في عقل الله، وبالتالي هي الله عند أفلاطون، بل نجد أن الأشياء ترتب بحيث يكون «الأول» في القمة، يليه «العقل الأول»، ثم بقية العقول. ويلاحظ هنا أيضاً أنه عل الرغم من وجود هذا الترتيب التنازلي بين الأول وبقية المعقولات، فإن هناك مع ذلك هوة غير معسورة، أي علواً مطلقاً للأول بالنسبة إلى المعقولات. وهذا يظهر لنا شيئاً، إن شئت سمينا بالتناقض أو التعارض في النظر إلى الله، وصلت بقية الأشياء من معقولات ومحسوسات. وعل كل حال، فإن وضع المذهب الوجودي عند أفلاطون هو عل النحو التالي: فرى من ناحية أن هناك عالين بينهما هوة من ناحية، وبينهما ترتب من ناحية أخرى وهما عالما العقول والمحسوس؛ ومن ناحية أخرى نجد أن هناك في باب المعقولات ثلاثة مبادئ، أو إن شئت أقانيم، هي الله والعقل والنفس. والله هو الأول، الواحد، المبدع، اللاتناهي. والعقل هو صور الأشياء الموحدة، والنفس هي ما به يتم تحقق الصور في المحسوسات، أي هي قوة تكوّن في الواقع وسطاً بين فعل «الأول» وتحقق «العقل» بوصفه صوراً.

فلنبحث في كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة الأخيرة كل عل حدة. ولنبداً بالله، فنجد أولاً أن الصفة الرئيسية والطابع العام الذي به ينطبع النظر إلى الله عند أفلاطون هو أن الله هو اللاتناهي في مقابل المتناهي، والأول في مقابل ما بعده، والواحد في مقابل الكثرة، والعقول في مقابل العقل. وهنا نجد أن صفات الله عند أفلاطون مرتبطة كل الارتباط بهاتين التفرقتين الرئيسيتين: أولاً بين المتناهي واللاتناهي وثانياً بين العقل والعقول. ونرى في هذا المذهب اختلافاً كبيراً بين أفلاطون وبين

والكشف. ولهذا لا نجد أفلاطون يعنى بنظرية المعرفة، بل يفترض ابتداء الموقف الشككي، فيكر أن تكون للمعرفة العقلية أية قيمة، وإنما القيمة كلها في التجربة الصوفية وفي الكشف والذوق. ولما كان العمود الرئيسي الذي يقوم عليه بناء فلسفته هو الله أو العالم العقول، ومن العالم العقول ينتقل الإنسان إلى العالم المحسوس، ومن هذا الأخير يحاول أن يرتفع ثانياً إلى الوحدة الأولى، فإننا سنجد فلسفته تنقسم في الواقع إلى ثلاثة أجزاء رئيسية: الأول العالم العقول، والثاني عالم المحسوسات، والثالث العمود من عالم المحسوسات إلى العالم العقول.

العالم العقول:

١ - الله وصفاته

قال أفلاطون بعالم معقول في مقابل العالم المحسوس، وجعل حداً وسطاً بين العالين هو عالم النفس أو النفس. فلدينا إذن عند أفلاطون عالم الصور؛ ثم العالم المادي أو الذي تدخل فيه ما يسمى عادة باسم المادة عند أفلاطون، وقد رأينا من قبل أن المادة عند أفلاطون ليست بالدقة المادة كما نفهمها عند أرسطو وعند غيره؛ ثم النفس.

أما أفلاطون فإنه وإن اخذ بجزء من هذا التمييز، فإنه لم يأخذ بهذا التمييز كله؛ فإننا نراه يفرق أولاً بين عالين: عالم العقول وعالم المحسوس؛ ولكننا نجد بعد هذا يختلف مع أفلاطون فيما يتصل بهذا العالم العقول عل وجه أخص. فإن العالم العقول عند أفلاطون عبارة عن مجموع الصور، وهذه الصور لا تشتق من مبدأ أعلى منها، ولو أن فكرة الخير قد توهم في عرضها بأنها تلعب مثل هذا الدور، فإننا نجد في الواقع أن فكرة الخير تختلط ببقية الصور، حتى لا يمكن أن تعد صورة الخير صورة قائمة بذاتها مستقلة كل الاستقلال، أي بمعنى أن هناك هوة غير معسورة بينها وبين بقية الصور. أما أفلاطون فقد علا بفكرة «الأول» أو المبدأ، علواً كان من شأنه أن يقول معه بأن هناك هوة لا يمكن عبورها بين الأول وبين الصور نفسها، ولكننا نجد بعد ذلك ومع تأكيد لوجود هذه الهوة في حالتين: أولاً في حالة الصلة بين الأول وبين المعقولات، ثم في حالة الصلة بين عالم العقول وعالم المحسوس - نقول

نعت الله إلا بالصفات السلبية. وهذه الصفات السلبية تتبع الفكرة الأولى التي لدينا عن الأول، وهي أنه لامتناه واحد خبير، أي أننا مضطرب في الواقع إلى القول بوجود صفات إيجابية، منها تستمد الصفات السلبية التي نضيفها إلى الله. ولكن هذه الصفات الإيجابية هي تحديد ووصف، فكيف وصح هذا، ونحن نقول عن الله إنه ليس له صفة، ولا يتاله علم، وإلا لم يكن أول؟ وهكذا نرى أنفسنا مضطربين إلى نفي هذه الصفات الإيجابية بنوع ما، على حد تعبير النص. وعلى كل حال فإننا نستطيع مع ذلك أن نضيف إلى الله صفات إيجابية ثلاثاً: اللاتناهي - الوحدة - الخير - أو بتعبير آخر اللاتناهي والواحد، والخير؛ وقد يضاف إلى هذا، الفعل أو القدرة.

فلننظر أول الأمر في صفات السلب، فجد أن الله لا يمكن أن تكون له صورة، لأنه لا يمكن أن يفرق في داخل الله بين صورة ولا صورة، وإلا أدى ذلك إلى التركيب والكثرة، وهذا يتناقض مع المبدأ الأصلي في صفات الله ونعني به الوحدة والبساطة. وكذلك لا يمكن أن تكون له صورة، لأن ماله صورة محدد، والله - كما قلنا - لا يقبل التحديد، لأنه لامتناه، فلا يمكن من هذه الناحية كذلك أن تكون له صورة. وإذا لم تكن له صورة فليس بذوي جمال، أي لا يمكن أن يقال إن الله جميل، لأن الله هو الجمال، بمعنى أن الله ليس يدخل تحت صفة أعلى منه هي الجمال، إنما هو هذه الصفة العليا نفسها؛ بل أكثر من هذا، لا يمكن أن يقال عن الله إنه جمال بالمعنى العادي، ولكن إذا كان لا بد من وصفه بصفة الجمال، فإنه سيكون الجمال فوق كل جمال. وهذه طريقة جديدة في وضع صفات الله، متجندها تنتشر بعد ذلك عند كثير من رجال العصور الوسطى، متأثرين جميعاً بوجه خاص بمن تأثر بأفلاطون مباشرة، وهو ديبس الأريوباغي المزعوم. وكذلك لا يمكن أن يقال عن الله إن له مقدراً لأن المقدار يتناقض مع اللاتناهي: فإن أي مقدار مهما كان، لا يمكن أن يتصور غير متناه في نفسه. كما لا يمكن أن يتصف الله بهذه الصفات المعروفة التي تضاف إليه دائماً، مثل الحياة والعلم والقدرة والإرادة. كل هذه الصفات يجب ألا تضاف إلى الله عند أفلاطون، وهي الصفات المعنوية المعروفة. فأولاً لا يمكن أن يتصف الله بالإرادة، لأنه إذا كان مريداً، فمعنى ذلك أنه محتاج إلى غيره، والاحتياج يتناقض مع

السابقين؛ فلئن وصف أفلاطون الله بأنه الخير، ولئن قال بالوحدة، وإذا كان أرسطو قد عبر عن الله بأنه «فكر» الفكرة، وأنه غني مكتفي بذاته فإننا نجد أفلاطون لا يقتصر على هذا بل يريد أن يجرد فكرة الله من كل ما يوهم اختلالاً في الوحدة أو في الكمال، وعلى الأخص في الوحدة. ففكرة الوحدة في الله، هي الأساس في نظرية الله عند أفلاطون، ولهذا نجد أفلاطون يحاول ما استطاع أن يسلب عن الله كل الإنكار، أو كل الصفات التي من شأنها أن توهم حتى مجرد وهم، بأن هناك تعدداً أو تركباً فيه، فنجد أنه ينكر أن يكون الله عقلاً وأن يكون وجوداً، وينكر كذلك أن تكون له أية صفة من الصفات كائنة ما كانت هذه الصفة. فالله هو الشيء الذي لا صفة له، ولا يمكن أن ينعت، ولا يمكن أن يدرك، وهو الغني المكتفي بذاته، البسيط.

ويمحس قبل العرض لصفات الله عند أفلاطون أن نقول نصاً عربياً هو عبارة عن ترجمة موسعة لبعض فصول «الأسعادت»:

«كل ما كان بعد الأول فهو من الأول اضطراراً إلا أنه إما أن يكون منه سواء بلا توسط، وإما أن يكون منه بتوسط أشياء أخرى، هي بينه وبين الأول؛ فيكون إذن للأشياء نظام وشرح. [و] ذلك أن منها ما هو ثان بعد الأول، ومنها ثالث؛ أما الثاني فيضاف إلى الأول؛ وأما الثالث فيضاف إلى الثاني (أي يرد). و ينبغي أن يكون قبل الأشياء كلها شيء مبسوط (أي بسيط)، وأن يكون غير الأشياء التي بعده، وأن يكون مكتفياً غنياً بنفسه، وأن لا يكون مختلطاً بالأشياء، وأن يكون حاضراً للأشياء بنوع ما، وأن يكون واحداً، وأن لا يكون شيئاً ما ثم يكون بعد ذلك واحداً، فإن الشيء إذا كان واحداً على هذا النوع كان الواحد فيه كذباً وليس واحداً حقاً؛ وأن لا يكون له صفة، ولا يتاله علم البتة، وأن يكون فوق كل جوهر حسي وعقلي. وذلك إنه إن لم يكن الأول مبسوطاً واحداً حقاً خارجاً عن كل صفة وعن كل تركيب لم يكن أول البتة» - «الأسعادت»، ٤ ١٥٦ (إلى ١٦٢).

ففي هذا النص نجد أفلاطون يحرص لنا صفات الله، سواء الصفات السلبية، أو الصفات الإيجابية: ذلك أنه لما كان الله لا يمكن أن يدرك إدراكاً مباشراً، أعني أن نقال عليه صفة إيجابية، فإننا لا نستطيع في هذه الحالة أن

أن نلجأ إلى المذهب الذي أشرنا إليه ممزوجاً بمذهب السلب: فإذا قلنا إنه عالم فيجب أن نقول إنه علم فوق العلم، وأنه حياة فوق الحياة، وأنه قدرة فوق القدرة، وهكذا باستمرار.

فكان الصفات السلبية لله تنتهي إذن في الواقع إلى سلب كل صفة عن الله، وسيكون حينئذ الجوهر بلا صفة. بيد أن الإنسان لا يستطيع أن يقف مع ذلك كما قلنا عند هذه الصفات السلبية، بل لا بد مع مراعاة الناحية السلبية أن تضاف إلى ذلك ناحية إيجابية قدر استطاع. وهنا نجد أفلوطين يصف الله بطريقين: الطريق الأول بهذه الصفة التي هي الأساس في كل وصف سلب، وهي أن الله في مقابل كل فاني وكل حادث، أي أن الله هو اللاتناهي. واللاتناهي هنا يقصد به أنه الواحد في مقابل كل كثرة وكل حدوث وكل تركيب، وعدا ذلك من الصفات التي لا تليق إلا بما هو فاني. والطريق الثاني أن يصفه من حيث الآثار التي ينتجها، والله بهذا المعنى عند أفلوطين يتصف بأنه الخير. ولم يجد أفلوطين حرجاً في أن يقول بهاتين الصفتين: الواحدية والخير، خصوصاً وقد وجد أفلاطون يصف الله بهما، وإن كان ذلك بطريقة مغايرة بعض الشيء لطريقة أفلوطين الخاصة.

وأفلوطين يفهم أولاً من الواحد أنه البسيط في مقابل المركب، وأنه الذي لا يقبل التجزئة في مقابل الكثرة، وأنه الأول في مقابل الثاني والمشتق، أعني أننا لا نستطيع في الواقع أن نحدد ماهية هذه الصفة، صفة الواحدية، إلا بصفات سلبية، وهكذا سنجد أن هذه الصفة الإيجابية سننحل في نهاية الأمر إلى أن تكون هي الأخرى صفة سلبية، إذ لا يقصد أفلوطين من هذه الصفة إلا أن تكون في مقابل الكثرة والتركيب والتجزئ، ولا يقصد بها مطلقاً ما نفهم نحن من الوحدة، رياضية كانت أو عقلية، فإن لم تكن صفة سلبية بمعنى الكلمة، فإنها في الواقع صفة مأخوذة عن السلب. وكذلك الحال فيما يتصل بفكرة الخير، فليس يقصد أفلوطين من وراء هذه الفكرة أن يقول عن الله إنه خير بمعنى أنه يدخل ضمن الأشياء التي تحمل عليها صفة الخير بل بمعنى أن الله هو هو الخير. وهكذا لن يكون فوقه محمول أو صفة أعلى منه يوجد فوقها أو في داخلها، وتكون محمولة عليه أي أعم منه. فالخير هنا يجب أن يفهم بالطريقة عينها التي فهمنا بها فكرة الواحد. ولهذا

الوحدة والبساطة في الأول، بل لن يكون حينئذ أول، لأن ما سيحتاج إليه سيكون هو الأول في الواقع. هذا إلى أنه لن يكون واحداً لأنه سيتغير، وكما يقول أفلوطين هنا إن الشيء إذا كان واحداً على هذا النوع، أي على أساس أنه يتغير من حال إلى حال، كان الواحد فيه كذباً وليس واحداً حقاً. كذلك صفة الحياة تقوم على صفة الإرادة، لأن الحياة لا تقوم إلا إذا كانت هناك رغبات وإرادات، وبمجموعها يكون الحياة، فإذا أنكرنا الإرادة فقد أنكرنا بالتالي الحياة. ولا يمكن كذلك أن يتصف الله بالعلم لأن العلم يقتضي القسمة، أي يتناقض مع البساطة، وذلك لأن العلم هو أولاً تركيب من عدة أشياء لكي تتكون منها وحدة، أي تركيب معاني جزئية لاستخراج معنى كلي. وثانياً يلاحظ في العلم أن هناك انقساماً من ناحية بين العاقل والتعقل، ومن ناحية أخرى بين العاقل والمعقول، وفي كلتا الحالتين لا بد من القول بالقسمة، والقسمة لا تقال إلا على المركب، فلا يمكن إذن أن يكون الله عاقلاً. أي عالملاً ولا يمكن أن يقال في هذه الحالة إنه عاقل لذاته، لأنه لا بد في حالة التعقل للذات من وجود انقسام كذلك، هو الانقسام بين العاقل بوصفه عاقلاً، والعاقل بوصفه معقولاً، والعاقل والمعقول ليسا شيئاً واحداً، فلا بد في هذا كله من القول بالقسمة، أي أن ننفي هنا البساطة. كذلك لا يمكن أن يقال عن الله إنه قادر، لأن القدرة تقتضي الأثر المباشر، والآخر المباشر يقتضي التنقل من أحوال إلى أحوال، وهذا بدوره يقتضي التغير، أعني يقتضي في النهاية الكثرة والتركيب، أجل، إن الله يؤثر في الكون بقدرته، لكن هذا يحدث بدون ممارسة قدرة من جانب الله بالنسبة إلى الأشياء، بل تحرك الأشياء بقدرته مع استمراره كما هو في سكونه وثباته. وإذا كنا قد نفينا عنه الصفات المعنوية، فعلياً أن ننفي عنه كذلك صفة الوجود، فلا يمكن أن يقال عن الله إنه موجود، ذلك لأن كل وجود فإنما يكون متاثراً، أي خاضعاً للتأثر بفعل أو انفعال، وما هو خاضع ومتأثر متغير، أي لا يمكن أن يكون بسيطاً؛ كما أن الموجود لا بد له من مبدأ للموجود، وهذا المبدأ سيكون أعلى من الوجود، فإذا وصفنا الله بصفة الوجود، فإننا في هذه الحالة نضيف إليه صفة من شأنها أن تجعل قبله شيئاً، وهذا يتناقض مع كونه أول. ومن هذا كله نرى أن صفات الله يجب أن تنكر كلها. وإذا كان لنا أن نقول بأية صفة من الصفات الإيجابية، فعلياً

حالة تأثر دون تغيرٍ في المؤثر، وهذه الحالة تشبه تماماً تلك التي تحدث عنها أرسطو فيها يتصل بتحريك السماء الأولى بواسطة المحرك الأول: فحالة العشق التي بها تنتج السماء الأولى إلى المحرك الأول، فتتحرك دون أن يتغير هو، ودون أن يكون ثمة انتقال لحركة من المحرك الأول إلى السماء، تشبه تماماً هذه الحالة، حالة الكمال للمؤثر عند أفلوطين. فالأشياء إذن أو الوجود بوجه عام ينشأ عن الأول بفيض من هذا الأول لا ينقص من ذاته، وإنما يحدث وجوداً في الخارج فحسب؛ وظاهر أنه كما قلّت الوسائط بين الأول وبين الحادث، أعني كلما اقترب الحادث من الأول، كانت درجته ومرتبته في الوجود والكمال أعظم وأكبر. فهنا نجد أن الوجود كله سيتوقف على هذا الأول من حيث أنه بفيض بذاته، فينتج عن هذا الفيض وجود متسلسل على طريق تنازلي، يبدأ من الأول حتى نصل إلى أبعد الأشياء ونهايتها بالنسبة إلى هذا الأول، وهذا الشيء الأخير سيكون أدنى الأشياء مرتبة، وقابلاً لأن يتخذ أية صورة. والذي يحدث في هذه الحالة، هو أن الأول يعطي الثاني صورته، والثاني يعطي الثالث صورته، وهكذا باستمرار حتى نصل إلى آخر الأشياء. وآخر الأشياء لن يكون محدثاً لأية صورة، وتبعاً لهذا لن يكون مائلاً لأية صورة، فهو الخالي من أية صورة أو اللامتحدّد الصّرف، أي هو الهولي، والمادي.

وهكذا نجد أن الوجود كله، ابتداءً من الأول حتى آخر الأشياء، يكون وحدة تامة، تسير على أساس تصاعد أو نظام وشرح، وفي هذا التسلسل والنظام تكون المرتبة العليا مصوّرة المرتبة الأدنى منها، وهكذا باستمرار حتى نصل إلى شيء يُوهب الصورة، ولا يهب الصورة. فليست فكرة الخلق عند أفلوطين تتم هنا على أساس وجود ضرورة منطقية، أو على أساس فكرة التحريك، وإنما تتم على أساس فكرة الكمال وصدور الأشياء عن هذا الكمال.

ولكي يفهم أفلوطين هذه الأشياء التي يعبر جداً أن يعبر عنها بلغة العقل، يلجأ إلى لغة القلب، أي إلى الأمثال والتشبيهات، فيقول إن هذا الفيض يحدث كما يصدر النور عن الشمس دون أن تتغير الشمس، وكما يصدر الماء عن ينبوع دون أن يتغير ينبوع، فالمخلوق بالنسبة إلى الخالق هو كشعاع الشمس بالنسبة إلى الشمس. وفي هذه التشبيهات غموض شديد جداً،

منجد فكرة الخير عند أفلوطين ستحلّ في الواقع إلى فكرة العلية بمعنى أن الله قوة، وهذه القوة تفيض بما فيها فتنتج الوجود. ولكن هذا الفيض كما سترى بعد حين ليس معناه خروج هذه القوة عن نفسها وضياعها بما فيها في الخارج، أو على الخارج، وإنما معناه أن تظل هذه القوة كما هي في نفسها، وتكون العلية عندها أن تبدل أثارها لا أن تبدل جوهرها. وهنا المارق الكبير بين العلية حينما يقال على الله أو على الأول، وحينما يقال على بقية الأشياء، إذ هنا نجد فكرة عميقة يستخدمها أفلوطين لأول مرة تقريباً، وستصبح فيها بعد مصدراً خصباً لكثير من الأفكار، إن في المسيحية أو في الإسلام، أو في كل المذاهب التي تنتسب إلى الأفلاطونية، وتتاثر بها في الفلسفة الحديثة، ونعني بها وفكرة الكمال. فالعلة هنا ليست تأتي عن طريق منح القوة مما في الداخل لكي ينتقل هذا المنوح إلى الخارج، فإن هذا المعنى يؤذن قطعاً بالتأثير في الخارج، لأن جزءاً منه هو الذي سيكون منه المنوح؛ فهذا يحدث دائماً بالنسبة إلى الأشياء المادية، إذ أن أي شيء يحدث أثراً فإنما يكون ذلك بانتقال حزم من المؤثر إلى الأثر. ولكن الحال ليست كذلك فيها يتصل بالمعقولات، إذ أن المعقول يحدث أثره ولا ينقص هو من ناحيته، فالعلم الذي عندي وأنتقله إلى الآخرين لا ينقص بهذا النقل، وإنما يظل العلم عندي كما كانت عليه الحال من قبل، إن لم يكن أكثر، لأن الفيض في هذه الحالة، أعني الفيض الروحي، لا يكون على صورة أجزاء تنتقل من المؤثر إلى الأثر، وإنما يكون دائماً على صورة حصول تأثير في الخارج؛ فحالة أن يكون الشيء متأثراً بشيء آخر هي حالة العلية، إذا ما فهمت من ناحية الكمال لا من ناحية التأثير المادي. وكذلك الحال بالنسبة إلى الله أو الأول أو المعقول أيّاً كان: بظل كما هو في استقلاله وكماله وذاته، ولا يخرج عن هذه الذات وإنما يحدث التأثير بتأثير الشيء الخارجي، أو بتعبير أدق، بأن يحدث تأثير خارجي، وهذا التأثير الخارجي الذي يحدث يكون وجوداً ليس منتزِعاً، وكأنه جزء من الوجود الأول، وإنما أقصى ما يقال عنه إنه حالة تأثر صرف بشيء آخر. والعلية مفهومٌ على هذا النحو هي التي تضاف وحدها إلى الله؛ وهذه مسألة مهمة في الأفلاطونية المحدثة وفي كل المذاهب التي تقوم لاعلى التسلسل الجليّ الذي يظهر واضحاً عند أرسطو، وهو أن التحريك انتقال الحركة من المحرك إلى المتحرك، وإنما تقوم على فكرة الكمال، بمعنى وجود

نفهم بعد ذلك كيف يسمى هذا صدوراً مع قولنا بأن فكرة الصدور تتضمن في جوهرها فكرة البذل من الذات إلى الخارج.

وإذا نظرنا إلى المذهب مرة أخرى من ناحية وحدة الوجود، وجدنا أنه يمكن أن يسمى مذهب وحدة الوجود بمعنى أن الكثرة في الواحد. ولكن إذا فهمنا وحدة الوجود بمعنى أن الواحد أيضاً في الكثرة، فإن مذهب أفلوطين لا يمكن أن يسمى حيثيذ بمذهب وحدة الوجود، وإنما هو مذهب وحدة في الوجود بمعنى أن الكثرة في الواحد فحسب، لا بمعنى أن الواحد في الكثرة (لأن هذا المعنى الأخير يؤذن بوجود تكثر في الواحد، وهذا يتناقض تمام التناقض مع فكرة أفلوطين).

فمن الممكن إذن أن نتحدث عن وحدة وجود عند أفلوطين، من حيث أن وحدة الوجود تقوم على أساس أن الوجود المحسوس خاضع ومشتق وصادر عن وجود معقول وأن ما عدا الأول فهو عرض وليس بجوهر، وإذا كانت الحال كذلك فمن الممكن أن يقول أفلوطين مع ذلك إن هذه الكثرة، كثرة العالم المحسوس، موجودة في الواحد.

ولكن المهم عند أفلوطين ليس أن الوجود كله يكون وحدة شاملة متساوية متجانسة في كل أجزائها، بل المهم أن يقول من ناحية بوجود الأول بحسبانه عالياً على الكون، وبينه وبين بقية المعقولات والمحسوسات هوة لا تكاد تُعبر، وما هنالك من تبعية من جانب العالم المعقول فيها عدا الأول والعالم المحسوس بأكمله بإزاء الله، إنما ذلك صادر عن كون هذه الأشياء الأخيرة تقوم بالله، أي تقوم بقوته. ولكن ليس معنى هذا القيام به أنها هي هو، ولذا كانت وحدة الوجود عند أفلوطين ذات حد واحد، أعني أنه يقول إن الكثرة في الواحد، ولا يقول إن الواحد في الكثرة. أما وحدة الوجود بالمعنى العام، فهي القول بالاثنتين معاً أي الواحد في الكثرة، والكثرة في الواحد. والفارق هو في نقطة البدء: هل نبني من الواحد لكي نقول بوجوده في الكثرة، وبهذا المعنى تكون الكثرة في الواحد؟ أو تكون نقطة البدء الكثرة وترتفع منها إلى الواحد، وفي هذه الحالة يكون الواحد في الكثرة؟ ثم إذا انتقلنا من الوحدة الأولى ممثلة في الأول إلى بقية الوجود من معقول ومحسوس، وجدنا أن الأدنى يقوم بالأعلى، فالترتيب إذن يؤذن بأن الأثر يؤذن بوجود المؤثر لأن الأدنى

يؤذن، لو أنه أخذ بحروفه، بوجود تناقض شنيع في مذهب أفلوطين، لأننا سنجد في هذه الحالة أن شعاع الشمس معناه تبدُّد للشمس وكثرة لها بالنسبة إليها كوحدة، أعني أن هذا الأثر المستمر الذي يكون للواحد في الأشياء، والقوة الحائلة منه في جميع أجزاء الوجود، سيفتضي لو أخذ بحروفه أن يقال بكثرة هذا الواحد وتعدده في الأشياء. ولكننا لا نستطيع أن نوجه هذا الاعتراض المنطقي العقلي إلى مذهب يقول بالمعرفة القلبية والدوق والوجدان والعيان. وأحسن التشبيهات التي يمكن أن تستخدم في هذه الحالة أن يقال إن حلول الله أو الأول في الكون كحلول الروح في البدن، فلا يمكن تبعاً لفكرة الروح القديمة طبعاً أن تنصّر الروح حالة في مكان وعمل بالذات، وهذا تعدد الروح في هذه الحالة حالة في جميع أجزاء الجسم، مع عدم تبيد أو تكثر. والتجاء أفلوطين إلى التشبيهات هنا مرجعه إلى عجز اللغة عن التعبير، عن مثل هذه المعاني اللطيفة التي تدقّ عن لغة العقل. وعلى كل حال، فإن الصلة بين المخلوق وبين الأول أو بين الحادث والأول صلة تنحصر في أن يكون الحادث محمولاً أو متعلقاً في وجوده بالأول. وفكرة الحمل أو التعلق يجب ألا نفهم هنا باللغة الأرسطائية، وإنما بقصد بها فقط استمداد الوجود من الأول لا عن طريق الأخذ، وإنما عن طريق التأثير فحسب: فالحدث في حالة تأثر بقوة المحدث، وهذا كل ما يمكن أن يقال عن صلة هذا الحادث بالأول.

بإذا نظرنا إلى هذه الفكرة، فكرة الخلق أو الصدور على هذا النحو، فهل يجب أن نفهم منها ما نفهمه المذاهب الأخرى من فكرة الصدور؟ إذا فهمنا الصدور بمعنى خروج الشيء عن نفسه وتفضيه بما فيه على الخارج، بمعنى خروجه من إلى الخارج، فإن مذهب أفلوطين يتكرر هذا الصدور انكاراً تاماً، لأن هذا المذهب يقوم في جوهره على أساس فكرة الوحدة وعدم التكثر إطلاقاً في ذات الأول، كما يقوم من ناحية أخرى على أساس العلم المطلق لهذا الأول بالنسبة إلى بقية الأشياء على الرغم مما في هذه الفكرة من تعارض مع فكرة الفيض والصدور بالمعنى الذي حددناه. وعلى هذا فإذا فهمنا الصدور كما هي الحال في المذاهب الصدورية المعروفة فإن مذهب أفلوطين ليس مذهباً صدورياً إطلاقاً. ولكن إذا قصدنا من فكرة الصدور وجود تأثر بقوة أولى في الخارج، ففي هذه الحالة يمكن أن نتحدث عن الصدور عند أفلوطين. ولكننا لا نستطيع أن

يتوقف على الأعلى، وعلى هذا فيكون نظام الكون على النحو التالي: الجسم يشترك وتعلق بالنفس، والنفس تشترك وتعلق بالعقل، والعقل يشترك وتعلق بالأول الواحد. فإذا كنا قد انتهينا من البحث في الأول الواحد، فلنتقل منه إلى ما يأتي في المرتبة الثانية بالنسبة إليه، ونعني به العقل.

٢ - العقل الأول $\nu\acute{o}\upsilon\varsigma$

إذا كنا قد وصفنا الأول بأنه الواحد وميزناه هذا التمييز الحاد، فمن الطبيعي أن يكون الصادر عن هذا الأول ليس متميزاً بميزة الوحدة، وإنما فيه ثنائية؛ وهذا هو الفارق الأكبر بين الثاني وبين الأول. ولكنه ليس فارقاً حاداً كما يتوهم، وإنما يجب أن ينظر إلى هذه الثنائية في داخل الثاني على أساس أنها تقوم بالوحدة؛ أعني أنه لا بد من أن يكون الالين شبيهاً بالأب، وهذا الشبه سيكون في الطابع الأصلي للأب، وهذا الطابع هنا هو الوحدة. فالواحد الأول بطبع ابنه، أي الثاني، بطابع الواحد، على الرغم من وجود ثنائية في الثاني، لأن الوحدة في الثاني في مرتبة أدنى من الوحدة في الأول. وإذا كنا من ناحية أخرى قد نظرنا إلى الأول على أساس أنه فوق العقل، ما دمنا قد قلنا إن الواحد عال لا يمكن أن يوصف لأنه عال كل العلو، فقد جعلنا هذا العلو فوق التعقل، فيكون من الطبيعي إذن أن يكون الثاني هو التعقل أو العقل، ما دامت الميزة الأولى للواحد سبحانه عالياً أنه عال على الفكر أو العقل أو التعقل، فكان الثاني إذن هو العقل. ولكنه يلاحظ أن هذا العقل هو في الآن نفسه وجود أعني أن الفكر والوجود شيء واحد في الوجود الصادر عن الأول، فهذا الثاني هو عقل من ناحية، من حيث أن الأول معقول له وهو عاقل له، إذ هو يتأمل الأول ويكون الأول - كما قلنا - من صفاته أنه معقول وليس عاقلاً، فمن هنا إذن كان الثاني عقلاً وعاقلاً وتعقلاً والكل بمعنى واحد. ولكن باعتبار الصلة من الأول بأزاء الثاني، سيبري أن الثاني يتقوم بالأول، بمعنى أن وجود الثاني لكون الأول (الكون هنا بمعنى الكينونة)، فهو إذن وجود. وهنا يلاحظ أن أفلوطين كان في هذا امتداداً لتيار موجود من قبل في الفلسفة اليونانية خصوصاً ابتداءً من أفلاطون. إذ نجد أفلاطون أولاً يقول في «السياسة» إن صورة الخير متجهة لصورتين معاً، هما صورتا التعقل أو العلم أو العقل،

وهذا العقل، الذي هو الثاني بالنسبة إلى الأول، يعقل على طريقة أرسطو، فمن ناحية الصورة تعقله بطريق الوجدان، ومن ناحية المادة تعقله إنما يكون للأول الذي صدر عنه. فهو لا يسلك إذن سبيل المعرفة المنطقية والتسلسل الفكري البرهاني، وإنما «يشاهد» ويعاين ويكشف ويندق فحسب، وهذا كان من العسير أن نعبر باللغة عن طريقة عيان الثاني للأشياء التي يعاينها، ومن ناحية أخرى يلاحظ أن هذا العقل من ناحية المادة إنما يعقل الأول الذي صدر عنه بأن يتأمله وفي تأمله للأول يكون وجوده من حيث هو فكر. فهو موجود باعتباره عقلاً متعقلاً من حيث أنه يتعقل الأول، ويستحيل إلى عقل تبعاً لهذا، وهكذا نجد أن العقل يقوم بوظيفة التعقل بطريقة وجدانية، وأن موضوع هذا التعقل هو الأول.

إلا أن العقل حينما يتعقل، إنما يتصف بصفات، أو يتحدد بمقولات تختلف عن المقولات المعروفة. فالعقل - وقد قلنا إن ماهيته في الفكر والوجود معاً - له من ناحية الفكر ثلاث مقولات: الفعل والحركة والتغير؛ ومن ناحية الوجود: الثبات وعدم الحدوث في الزمان. وهنا نرى

أفلاطون يميل بشدة على مذهب أرسطو والرواقين في المقولات، فينقد المقولات الأرسطائية على أساس أن فكرة الوحدة حينها تقال على العالم المعقول، فإنها لا يمكن أن تعد وحدة بالمعنى الصحيح، وإنما الوحدة بالمعنى الصحيح تقال فقط على الأول الواحد، على النحو الذي رأيناه. والكم لا يمكن أن يكون مقولاً على عالم العقل أو العالم المعقول، لأن الكم، سواء على صورة الانفصال أو الاتصال، لا يمكن أن ينطبق على المعقول من حيث هو شيء أصلي، وإنما يمكن أن ينطبق عليه من حيث أن ذلك صفة خارجية تقال عليه. وكذلك الحال بالنسبة إلى الكيف: الكيف شيء مضاف إلى الوجود الأصلي الذي هو العقل والوجود معاً، فلا يمكن أن يعد أصلاً وعمولاً أصلياً، أي مقولاً عليه؛ وكذلك، وبمثل هذا، يقال عن بقية المقولات الأرسطائية. كما أننا إذا قلنا عن هذا العالم المعقول إنه متصف بالخير، فيجب حينئذ أن نميز، فلما أن يكون معنى ذلك أنه الخير، ولكننا في هذه الحالة إنما نردد ما قلناه بالنسبة إلى الأول، أو نقول عن العالم المعقول إنه خير، وحينئذ ستكون هذه الصفة خارجية تقال على العالم المعقول. وهكذا نجد في النهاية أن المقولات الوحيدة التي يمكن القول بها، هي تلك التي نحددنا عنها، وأعني بها من ناحية العقل أو الفكر: الفعل والحركة والزمانية، ومن ناحية الوجود: الثبات وعدم التغير، وعدم الحدوث في الزمان.

ولاحظ كذلك أن أفلاطون يقول عن الصور، كما يقول عن العقل بوجه عام، إن بها اختلافًا وتميزاً. وهو يجعل هذا الاختلاف والتمييز من صفات العالم المعقول، والاختلاف والتمييز إنما مصدرهما دائماً وجود الإمكانية، كما أن التغير الذي يضاف كمنقولة إلى العالم المعقول يقتضي كذلك وجود الحدوث والإمكانية. والحدوث والإمكانية معناهما في الواقع وجود المادة أو الهوى، لأن الهوى معناها الإمكانية المطلقة، وحيث توجد الهوى توجد الإمكانية، وحيث توجد إمكانية توجد هوى. وعلى هذا فإذا كان ثمة إمكانية في العقل، فثمة هوى. إلا أنه يلاحظ مع ذلك أن الهوى هنا يجب ألا نفهم بالمعنى العادي. بل يجب أن يميز بين نوعين من الهوى عند أفلاطون، فهناك هوى معقولة، وهوى محسوسة. وكلتاها تكاد تكون في تعارض تام مع الأخرى: فالهوى المعقولة تمتاز بالثبات، بينما الهوى المحسوسة تمتاز بالتغير، وهذا هو الفارق الأكبر بين كلا النوعين. ولكن هذا الفارق عنه يتعلق بجوهر فكرة الهوى في ذاتها. ولذا يحق لنا بعد ذلك أن نسأل: أين يوجد الاتفاق أو الشبه بين الهوى المحسوسة والهوى المعقولة، اللهم إلا في الاسم؟ الواقع أن الاسم وحده هو الذي يميز بين هذين النوعين من الهوى. وهكذا نجد أفلاطون يصور لنا الدرجة الثانية من

أفلاطون يميل بشدة على مذهب أرسطو والرواقين في المقولات، فينقد المقولات الأرسطائية على أساس أن فكرة الوحدة حينها تقال على العالم المعقول، فإنها لا يمكن أن تعد وحدة بالمعنى الصحيح، وإنما الوحدة بالمعنى الصحيح تقال فقط على الأول الواحد، على النحو الذي رأيناه. والكم لا يمكن أن يكون مقولاً على عالم العقل أو العالم المعقول، لأن الكم، سواء على صورة الانفصال أو الاتصال، لا يمكن أن ينطبق على المعقول من حيث هو شيء أصلي، وإنما يمكن أن ينطبق عليه من حيث أن ذلك صفة خارجية تقال عليه. وكذلك الحال بالنسبة إلى الكيف: الكيف شيء مضاف إلى الوجود الأصلي الذي هو العقل والوجود معاً، فلا يمكن أن يعد أصلاً وعمولاً أصلياً، أي مقولاً عليه؛ وكذلك، وبمثل هذا، يقال عن بقية المقولات الأرسطائية. كما أننا إذا قلنا عن هذا العالم المعقول إنه متصف بالخير، فيجب حينئذ أن نميز، فلما أن يكون معنى ذلك أنه الخير، ولكننا في هذه الحالة إنما نردد ما قلناه بالنسبة إلى الأول، أو نقول عن العالم المعقول إنه خير، وحينئذ ستكون هذه الصفة خارجية تقال على العالم المعقول. وهكذا نجد في النهاية أن المقولات الوحيدة التي يمكن القول بها، هي تلك التي نحددنا عنها، وأعني بها من ناحية العقل أو الفكر: الفعل والحركة والزمانية، ومن ناحية الوجود: الثبات وعدم التغير، وعدم الحدوث في الزمان.

والعقل حينها يفكر أو يعقل ينتج معقولات، وهذه المعقولات هي الصور الأفلاطونية المعروفة. وهنا نجد أفلاطون يقول عن الصور إنها جزء من العقل، أي إنها أفكار في العقل، وليست أشياء مخزنة في العقل، لأن الصفة الأولى للصور عند أفلاطون أنها فاعلة، فالفعل وقوة الأحداث من شأنها أن تجعل لهذه الصور وجوداً خاصاً يختلف بعض الاختلاف عن الوجود الذي للصور عند أفلاطون. ثم إننا نجد أفلاطون يتحدث عن هذه الصور على النحو الذي تحدث به أفلاطون عن صورته في آخر حياته؛ أي بوصفها أعداداً. وقد كان العصر الذي نشأ فيه أفلاطون عصرًا يمتاز بنفوذ الناحية الرياضية في كل تفكيره، ولذا نجد أفلاطون يقول عن الصور إنها أعداد. ثم إنه يختلف عن أفلاطون بعد ذلك فيما يتصل بعدد الصور وكونها: فمن ناحية عدد الصور يلاحظ أن أفلاطون - وهذا

بالفعل هنا المعنى العادي - أكبر في هذه الحالة منها في حالة العقل.

وهذا الثالث هو النفس. فإن النفس كما صورها أفلاطون كذلك تنصف هذه الصفات، أعني قريبا من العالم المحسوس، وعدم وجود وسائط بينها وبين هذا العالم - مما هو معقول - وأنها هي الصانعة بالفعل لهذا العالم المحسوس. وحينها يتحدث أفلوطين عن النفس، قائما بقصد بها غالباً النفس الكلية، كما هي عند أفلاطون: فهناك نفس شاملة هي التي يتم بها إنتاج العالم المحسوس. ومع ذلك فإذا بحثنا في مذهب أفلوطين بدرجة أعمق، وجدنا أنه يلجأ إلى القول أولاً بثنائية في هذه النفس، وذلك لأنه من أجل أن يفسر ما هنالك من نقص وشر في العالم المحسوس، يلجأ إلى نفس تكون أقل درجة بكثير من العقل. فلا بد له من القول، تبعاً لهذا، بنوعين من النفس: نفس عليا، ونفس دنيا. أما النفس العليا فهي أقرب ما تكون إلى العقل، ولذا كانت أبعد ما تكون، بالنسبة إلى بقية النفوس، عن إحداث المحسوس. وأما النفس الدنيا، فهي أقرب ما تكون إلى المحسوس، وبالتالي قادرة وحدها على إحداث كل الحوادث أو الموجودات المحسوسة. ولهذا نجد أن أفلوطين لم يستطع أن يضع المبدأ الثالث واحداً، بل قال به مزدوجاً. وأكثر من هذا نجد أنه يتحدث في مواضع كثيرة جداً عن نفوس في صيغة الجمع، ويقول بوجود عدد كبير جداً من النفوس. وصلة هذه النفوس بالنفس الكلية لا بد أن تفهم على أساس يقارب فهمنا لفكرة وجود الصور المتعددة في العقل الواحد. وهو هنا يلجأ من أجل هذا إلى عدة تشبيهات: فيسببه وجود النفوس المختلفة في النفس الكلية بالعلوم المختلفة داخل العلم، أو بالأفكار المختلفة في داخل المذهب، أعني أنها تكون كلها وحدة واحدة، وإن كان من الممكن أن يميز فيها بين أشياء متعددة.

وتأتي بعد ذلك، فيما يتصل بالنفس، مشكلة أخرى هي مشكلة إحداث النفس للعالم المحسوس. فكيف يمكن النفس التي هي موجودة في عالم معقول مع ذلك - وبين هذا العالم المعقول والعالم المحسوس هوة كبيرة لا يمكن عبورها تقريباً - كيف يمكنها أن تنزل إلى المادة وتتصل بها؟

هنا نجد أفلوطين يجيب عن هذا بأن يقول: إن

درجات العالم المعقول، وهي درجة العقل على أساس أن هذا العقل هو فكر ووجود معاً، وأن فيه تمايزاً، مع ذلك، وهذا التمايز يؤذن من ناحية أخرى بوجود هيولى فيه. هذا إلى أن العالم المعقول على الرغم من أنه صادر عن الأول، فإنه أبدي لا يفتي.

٣ - النفس

وإذا كان العقل قد صدر عن الأول بهذه الطريقة، فكذلك وبالطريقة عينها صدر الثالث. وهذا الثالث لن يصدر عنه إلا ما هو محسوس، لأن صفة المعقول قد استنفدت كلها في هذا الثالث، فلم يعد غير المحسوس في الوجود. وكما أن الثاني في مركز وسط بين الأول وبين ما يليه، كذلك هذا الثالث في مركز أوسط فيما بين الثاني والعالم المحسوس. وفكرة المركز الوسط هذه تتضمن أولاً أنه لما كان الأصل الذي أقمنا عليه فكرة الثاني هو أن الوحدة لا يمكن أن توجد بالمعنى الحقيقي الدقيق إلا في الأول، فكذلك الحال بالنسبة إلى الثالث، توجد الكثرة فيه بدرجة أكبر مما وجدت في الثاني، وإذا كنا قد قلنا مع ذلك بكثرة الصور في الثاني أو في العقل، فبطريقة أولى يجب أن يقال بكثرة أكبر في هذا الثالث.

وهذا الثالث وإن كان في مركز وسط بين العقل وبين العالم المحسوس، فإن قربه من الثاني أشد من قربه من العالم المحسوس، أعني أنه في صفاته أقرب ما يكون إلى العالم الثاني، أي أقرب إلى العقل منه إلى العالم المحسوس الذي يتلوّه. ولهذا نجد أنه ينصف بالكثرة الموجودة كذلك في الثاني، وبدرجة أكبر في العالم المحسوس، ولكن هذه الكثرة تجمعها - كما هي الحال في العقل - وحدة، وإن كانت هذه الوحدة ليست قوية متمكنة من الكثرة، كما هي الحال في العقل. هذا إلى أن الصفات أو المفولات التي نسبناها إلى العقل نجدها كذلك، ولكن بدرجة أقل طبعاً، في الثالث، من ناحية أن هذا الثالث يتأثر بدرجة أكبر من العقل. وهذه الصفات هي: الفعل والحياة والحركة من ناحية الفكر، والثبات واللازمان من ناحية الوجود. إلا أن صفة الفعل هنا وصفة التغير واضحتان جداً من حيث إنتاج ما هو محسوس، لأن النفس ستكون في الواقع في مركز البارئ أو الصانع، وهي التي تصنع العالم المحسوس، فمن هنا كانت وظيفة الفعل - ويُقصد

يكون إمكانية صرفة لتقبل كل صورة، أو بتعبير آخر يكون عدم تحدد أو عدم تعين مطلق، وتلك هي الهوى أو المادة. فإذا كنا في الواقع قد اضطررنا إلى أن نقول عن الواحد إنه لا صفة له، فكذلك نقول عن الهوى في الطرف الآخر المقابل تقابلاً مطلقاً للطرف الأول إنها هي الأخرى عدم تعين، وأن ليست لها صفة. إلا أننا نقول هذا لسببين متعارضين كل التعارض، فنقول عن المادة إنها لا تعين صرف ولا صفة لها، لأنها قابلة لكل تعين، ولا لتعين بالذات، بينما الأول غير قابل لأن تكون له صفة، لأنه فوق كل صفة، أو لأنه صفة فوق كل الصفات. وإذا كنا قد وجدنا أفلاطون ينعت المادة بنعت قريبة من هذه، وكذلك أرسطو - وإن كان هذا بدرجة أقل عنده - فلننا نجد أفلوطين يزيد عليها في هذا الصدد لأنه أضاف إلى المادة شيئاً جديداً أخذه في الواقع عن التطور الجديد الذي عانته الفلسفة اليونانية في التطور السابق مباشرة على أفلوطين، وأعني به التطور الذي جاء على يد الفيثاغورية المحدثة؛ وفيلون بوجه أخص. فإن فيلون والفيثاغورية المحدثة قد نظرت تبعاً لتغليب النظرة الأخلاقية - وكذلك الحال في الرواقية فقد سادت فيها أيضاً النزعة الأخلاقية - نقول إننا نجد عند كل هؤلاء أن المادة ستنتع نعتاً جديداً مصطبغاً بصبغة الأخلاق، فيقال عن المادة إنها الشر أو أصل الشر وإذا كنا نجد شيئاً قريباً من هذا عند أفلاطون في الدور المتأخر من أدوار حياته، فإن هؤلاء المحدثين قد أربوا على أفلاطون كثيراً، فجعلوا الأصل في تفسير المادة رغبتهم في تفسير فكرة الشر. وهذا نجد أفلوطين قال بوجه خاص إن المادة أو الهوى شر، وذلك لأن الشر معناه فقدان الخير، أعني أن الشر تبعاً لهذا صفة سلبية ونفي أو عدم للخير، أي أن الخير، وحده هو الإيجابي، أما الشر فهو عدم الخير، ولا يمكن أن نعت بغير هذا. ولهذا فلا بد من القول بوجود المادة من حيث أن المادة هي اللاتعين، فلكي يفسر وجود الشر يجب القول بوجود المادة، ما دام الشر هو السلب أو اللاتعين بالخير، وهكذا تظهر لنا الناحية الجديدة الأخلاقية التي أثرت في تصور المادة في الفلسفة اليونانية في هذا الدور.

وحينئذ يجب أن نسأل - خصوصاً وقد عني أفلوطين بالناحية الأخلاقية كل العناية حتى كادت أن تكون الغاية النهائية والأول من التفكير الفلسفي لديه - هل لم

النفس لما رأت اشتياق الهوى إلى وجود صورة لها، منحتها هذه الصورة، فأضطرت من أجل هذا إلى الحلول في المادة. وحلها فيها لا يؤذن بوجود نشئت فيها، لأنها إنما تحمل في المادة - والمادة كثرة - محتفظة مع ذلك بما لها من وحدة، كما هي الحال مثلاً في النفس الإنسانية بالنسبة إلى البدن: لا يمكن القول بأنها في محل بالذات، وإنما هي حالة في البدن كله، بمعنى أن البدن كله يقوم فيها، ويتقوم في الواقع بها.

فإذا ما انتقلنا من هذا العالم، عالم النفس، إلى ما يليه، كان لدينا العالم المحسوس.

العالم المحسوس

وتبعاً للمبدأ الذي يسود مذهب أفلوطين في الوجود، كان عليه بالضرورة أن يقول بوجود عالم المحسوس. وذلك أن هذا المبدأ يقول إن العالم في تدرج نزولي من حيث القوة، أي أن ثمة إضعافاً مستمراً للعقول. هنالك لا بد للإنسان أن ينتهي إلى درجة تغلب فيها جانب المادة على جانب العقل، فيتكون عن ذلك مزيج هو المحسوس. وأفلوطين يقول بفكرة المحسوس أو بفكرة المادة أو الموضوع الدائم مهما تعاقب عليه التغير، لنفس الأسباب التي ساقها أرسطو من أجل إثبات وجود الموضوع أعني المادة. فهو يقول مع أرسطو إن التغير أو تعاقب الأضداد يستلزم بالضرورة وجود محل تعاقب عليه الأضداد، وهذا المحل هو المادة.

وهنا يلاحظ كذلك أن أفلوطين يضيف إلى المادة نفس الصفات التي يضيفها أرسطو وأفلاطون إلى المادة، وهو يغالي في إثبات هذه الصفة الرئيسية للمادة، وأعني بها أنها إمكانية مطلقة ولا تحدد صرف، ولا تعين خالص. وذلك أن ما اضطّر أفلوطين إلى القول بوجود المادة، هو أن المادة هي الحد النهائي الذي يجب أن ينتهي إليه الإضعاف المستمر أو التدرج النزولي للقوة العاقلة، فالقوة العاقلة - أو العقول - يسير ضعيفاً شيئاً فشيئاً من قمة الأول الواحد، ولا بد أن ينتهي في النهاية إلى شيء هو في ادنى درجة من العقولية، أو بعبارة أوضح: في درجة خالية من كل معقولية. ويقصد بالخلو من المعقولية هنا الخلو من الصورة تماماً، لأن الأصل في العقول هو الصورة، وما ينتهي عنه صفة المعقول يكون خالياً من الصورة. أي

المحسوس هو كالاشعة بالنسبة إلى الشمس أو كفروع الأنهار أو النهرات بالنسبة إلى النهر أو ينبوع؛ ويلجأ بوجه خاص إلى تشبيه عني بتطبيقه أشد العناية في هذه الناحية؛ وهو أن العالم المحسوس مرآة العالم المعقول؛ فحيث لا يشك في أن الصورة التي في المرآة، وإن لم تكن هي الأصل، فإنها لا يمكن أن تختلف اختلافاً كلياً عن الأصل. هذا إلى أن ما نراه من تعدد في المحسوس؛ لا يؤذن بوجود الشر على هذا النحو؛ وإنما الحال هنا كالحال بالنسبة إلى عدة مرايا تمكس شيئاً واحداً، فالأصل الواحد قد انعكس في عدة أشياء. ولكن هذا الانعكاس لم يكن من شأنه أن يحدث تشويهاً كبيراً على أقل تقدير، في الصورة المتكونة. وكذلك الحال أيضاً في الصوت الواحد الذي يسمعه عدة أفراد فيظل مع ذلك على طبيعته، وإن اختلف بعض الاختلاف بحسب طبيعة الأشخاص، فإنه يظل الصوت الأصلي على كل حال. فكيف يجوز لنا أن نقول عن العالم إنه شر كله؟ من هنا ليس أمامنا غير سبيلين: إما أن نقول الأصل شر، فالصورة شر كذلك، وإما أن نقول بأن الأصل خير فالصورة خير بالضرورة. فلما كان لا بد من القول بأن الأصل، وهو الواحد الأول الأكمل. الخ هو الخير، فيجب بالتالي أن يكون العالم المحسوس الذي هو صورته خيراً كذلك، وإن كانت درجة الخير بالنسبة إلى هذا الأخير أقل بكثير جداً منها بالنسبة إلى الأول نظراً إلى أنه صورة وليس أصلاً، أي في درجة تخففة من الخير بالنسبة إلى خير الأول الواحد.

وهكذا ينتهي أفلاطون إلى القول بأن العالم خير، ويعني هنا خصوصاً وفي عبارات خلاصة شعرية بتمجيد هذا العالم الخير، ثم يبين ما فيه من انسجام وكيفية ارتباط أجزائه بعضها ببعض. ويعني أخيراً بمسألة العناية الإلهية: إما أنهم يقولون بوجود الصدفة المحضة في كل شيء، وإما أنهم يفسرون هذه العناية على أنها القضاء والقدر، أعني الجبر والضرورة. ويرد أفلاطون على هذا الفريق وذاك، فيرد على الأول بأن يقول إن العالم لم يخلق عبثاً على هذا النحو، تسوده الصدفة، لأنه صورة لمعقول، والمعقول يسوده العقل، أي تنتهي معه الصدفة والانتفاق. ويرد على أصحاب الرأي الثاني بأن يقول إن الحرية يجب أن يؤكدتها الإنسان؛ وأما العناية فمعناها أن كل شيء أو الأشياء جميعاً مرتبة ترتيباً كلياً مطلقاً عاماً على أساس الاتجاه نحو

يكن ممكناً استبعاد هذا الشر نهائياً؟ وهل لا يمكن أن يتصور الإنسان العالم وقد خلا من هذا السلب؟ هذه مسائل قد عنى أفلاطون عناية خاصة بالبحث فيها، لكنه لم يأت بجواب حاسم في هذا الصدد، وكل ما يمكن أن يقال عن مذهبه في هذا هو أنه قال بوجود إضعاف مستمر عن طريق فكرة التدرج النزولي للمعقول، وهذا الإضعاف المستمر لا بد أن ينتهي إلى القول بوجود شيء قد خلا من المعقول، وهذا الشيء هو الهيرل. ولما كانت هذه الهيرل مبدأ السلب، فهي بالتالي مصدر السلب، والسلب هو الشر، فكان الهيرل بوصفها الحالة النهائية للمعقول لا بد أن تكون مصدراً لوجود ما، هي مصدره وهو الشر.

وهنا نجد أفلاطون يقف موقفين مختلفين بعض الاختلاف أو كل الاختلاف فيها يتصل بهذه المسألة. فنراه من ناحية، وبتبعاً لنظريته في الوجود، بكر على هذا العالم المحسوس كل قيمة، وينتعه بأنه شر، وبأن من الخير الخلاص منه، وأنه مصدر لكل فساد، وعلى ذلك فالعالم المحسوس - في كلمة واحدة - شر. ولكننا نجد من ناحية أخرى يقول: إن هذا العالم المحسوس ليس شراً كله، وذلك الموقف الثاني قد عنى أفلاطون بالتحدث عنه لمولياً خصوصاً لأنه كان عدواً للمسيحية كأشد ما تكون العداوة. فهو قد وجد كبار الآباء المسيحيين يعنون بهذه الناحية ناحية أن العالم شر وخطيئة ولا قيمة له وهكذا.

فكان عليه لكي يعارضهم من هذه الناحية ولكي يكون من ناحية أخرى مخلصاً لأبائه الروحيين، أعني الفلاسفة اليونانيين بوجه عام، كان عليه من ناحية أخرى أن يقول بفكرة الخير في هذا العالم. ويوجه من أجل هذا اعتراضات رئيسية إلى أصحاب الرأي القائل بأن العالم المحسوس شر، فيقول أولاً: كيف يحتمل لكم أن ننتعوا هذا العالم بأنه شر، مع أنه ليس إلا صورة للمخلوق أو الله، وأنتم تقدسون هذا الإله؟ ثم كيف تقولون إن هذا العالم كله شر؛ مع أنكم تقولون من ناحية أخرى بوجود العقل في الإنسان وبالعناية الإلهية، وهذا كله يؤذن بأن الأشياء لم تخلق عبثاً؟ وهو يؤكد الحجة الأولى بأن يقول إن الذي أنتج العالم المحسوس هو العالم المعقول، وقد أنتجه على صورته، فكيف يمكن بعد ذلك أن نقول إن هذه الصورة تناقض الأصل هذا التناقض العجيب؟ وهنا يلجأ أفلاطون إلى تشبيهاته المعتادة؛ فيمثل بالشمس؛ قائلاً إن عالم

بالنفس الإلهية، روحية خالصة، ومن طبيعة تختلف كل الاختلاف عن طبيعة البدن، وتتصف بالصفات التي أضفيناها من قبل على النفوس وعلى الواحد، فهذه النفس توجد خارجة عن الزمان، لأنها توجد أبدية، أبدية المعقول أو النفس الكلية، وهي لا تقبل التغير، لأنها مستقلة بنفسها، قائمة بذاتها، دون أن تكون في حاجة إلى شيء فتزداد، أو يكون منها شيء من خارج زيادة على نفسها فتتقص، أعني أنها لا تقبل أية درجة من درجات التغير، كما أن هذه النفس لا تحتاج إلى فكر، إذ لا داعي إلى الانتقال من شيء إلى شيء، والربط بين شيئين، كما هي الحال في الفكر، لأن إدراكها وجداني مطلق، وليست في حاجة إلى التذكر والخيال، لأنها ليست في حاجة إلى أن تذكر شيئاً ليس أمامها حاضراً، بل كل شيء بالنسبة إليها حاضر، كما هي الحال بالنسبة إلى كل شيء إلهي معقول. وهي بالتالي تتصف بكل الصفات التي نسبناها من قبل إلى النفس، ثم نجد أفلوطين من ناحية أخرى يجعل على المذاهب التي تجعل النفس شيئاً متصلاً، أو متعلقاً بالبدن، ولا وجود لها إلا بوجوده، فهو من ناحية ينكر قول الفيثاغوريين الذين يقولون إن النفس إنسجام للبدن، وينكر على أرسطو قوله إن النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي، وذلك لأن هذا المذهب أو ذلك ينظر إلى النفس على أنها قائمة بالبدن، أي ليس لها وجود مستقل خالص، ومعنى ذلك أنه ليست لها روحية خالصة لا تتعلق بالبدن، وإنما كل شيء فيها متوقف على البدن. وإذا كانت الحال كذلك فينكر أن يكون لها وجود سابق على البدن، بل وينكر أن يكون لها خلود. وأما أفلوطين، فنظراً لأنه نظر إلى النفس، وعلى الأحص النفس الإلهية والجزء، الإلهي من النفس الإنسانية هذه النظرة التي أشرنا إليها، فإنه لم يكن في حاجة إلى أن يبحث طويلاً في مسألة خلود النفس. فها دامت النفس مستقلة قائمة بذاتها إلهية معقولة، فهي بالضرورة كانت قبل حلولها في البدن، وستكون بعد مغادرتها للبدن، وخلود النفس بالتالي مؤكد.

وأيّاً ما كان، فإن أفلوطين مع ذلك قد كرّس فصلاً رئيساً لإثبات خلود النفس فراه يلجأ إلى نفس البراهين التي قال بها أفلاطون من قبل في «فيدون» دون أن يضيف إليها جديداً يعتد به. وإنما المهم لديه أن يؤكد استقلال هذه النفس وقيامها بذاتها، وعدم اعتمادها على شيء

الخير، وهذه العناية من أجل ذلك لا تمتد إلا إلى المسائل الكلية وحدها. أما العناية الفردية، بمعنى تحديد مصير كل إنسان على حدة، فينكرها أفلوطين لأنه يأبى أن يضيف إلى الله، أو الأول، أن يعلم كل هذه الجزئيات التي تحدث تغيراً في طبيعته وكثرة فيها، كما أنه يضيف إلى الإنسان حرية لا تتفق معها هذه العناية الفردية، وإنما العناية معناها عند أفلوطين انسجام القوانين الكونية الكلية بعضها مع بعض، من أجل تحقيق انسجام في الكون.

العودة من العالم المحسوس إلى العالم المعقول

ينظر أفلوطين إلى النفس الإنسانية نفس النظرة التي كانت لدى أفلاطون، فهو يقول إن النفس الإنسانية كانت نغماً من قبل حياة أبدية، ثم هبطت من هذه الحياة الأبدية إلى الحياة الجسمية البدنية.

أما العلة في أن النفس الإنسانية قد هبطت في العالم الجسماني فإنها هي ذاتها العلة التي بها نشأ النوس كشيء صادر عن الواحد الأول، والنفس الكلية كشيء صادر عن النوس. فالنفس الإنسانية تصدر عن النفس الكلية بنفس الضرورة التي تصدر بها النفس الكلية عن النوس. وهنا يجب أن يفرق في داخل النفس الكلية، كما قلنا من قبل، بين نفس كلية بالمعنى الحقيقي، وبين عدة نفوس تتصل كل نفس منها بفرد في العالم المحسوس بالذات. فكما أن النفس الكلية هي المصدر بالنسبة إلى العالم المحسوس ككل، فلا بد أن نفترض بالنسبة إلى الأفراد التي تكون العالم المحسوس نفوساً تكون كالمصدر بالنسبة إليه. وهنا نجد النفس الكلية تنقسم قسمين أو تكون ذات طبيعة مزدوجة فهي من ناحية تشارك النفوس في طبيعته وفي مقامه في الوجود، ومن ناحية أخرى ستكون أقرب إلى البدن، فتكون أبعد ما تكون عن الانصاف بصفات النوس وتكون في الواقع نفساً شهوانية، ولذا يمكن أن تسمى الأولى باسم النفس الإلهية، والنفس الثانية بالنفس الشهوانية.

والنفس عند أفلوطين يجب ألا ينظر إليها بوصفها شيئاً جسيماً كما فعل الرواقيون، فإن أفلوطين يكرس فصلاً مهماً من «التساعات» من أجل تنفيذ هذه النظرية، نظرية أن النفس ككل شيء في الوجود جسم، ويستعص عن هذه الفكرة بفكرة أن النفس، خصوصاً فيما يتصل

يتصل بالبدن. وقد كان في وسع النفس ألا تنزل هذا النزول إلى البدن، وإنما هي الضرورة هي التي تضطرها في وقت معين إلى أن تتخذ هذا المظهر. وهنا نجد أفلوطين ينظر إلى المسألة نظرتين متعارضتين، فتارة يقول إن النفس تنزل البدن بمحض اختيارها بعد أن كانت في عالم النفس الكلية، وتظل محتفظة بكل الصفات الإلهية التي توجد في النفس الكلية، ولكنها تسعى مع ذلك نحو الانفصال ونحو الاتجاه إلى الفيض بشيء من ذاتها على الخارج، فإنها هنا تكون حرة ومسؤولة عن هذا الفيض، أي عن حلولها في البدن. ولكننا نجد أفلوطين من ناحية أخرى ينفي هذه الحرية التي للنفس في هبوطها وحلولها بالبدن، ويقول إن ثمة وقتاً لا بد أن يأتي وتضطر فيه النفس إلى أن تحل في البدن. فهنا حرية من ناحية، وجبر وضرورة من ناحية أخرى.

لكن في وسع أفلوطين أن يتخلص من هذا التعارض، لأن المبدأ الأصلي الذي يقوم عليه مذهبه كله، وهو أن كل شيء أعلى يميل بذاته إلى أن يفيض على ما هو أدنى - هذا المبدأ كان يؤدّن بالقول بأن النفس حرة في أن تفيض على البدن أعني أن تحل به، بينما كانت الناحية الأخرى، ناحية الشر الذي يحل بالنفس من جراء تعلقها بالبدن - خصوصاً وأن أفلوطين قد نظر إلى الصلة بين النفس والبدن، على أساس أن بينهما هوة بعيدة تزيد بكثير جداً عما يفصل بين درجات العقول بعضها وبعض، وذلك يفسر بأن أفلوطين قد وجد أننا هنا نتقل من العالم العقول إلى العالم المحسوس، فلا بد أن تكون الهوة هنا أكبر منها بين درجات العالم بعضها وبعض - نقول إنه من هذه الناحية كان على أفلوطين أن يقول إن في هبوط النفس شراً لا بد منه، وبالضرورة ستضطر النفس يوماً ما أن تنزل البدن الذي كان عليها أن تنزل به، ومن هنا كذلك اضطر إلى القول بهذين الموقفين المتعارضين.

والنفس الإنسانية من ناحية الإدراك تتبع طريقاً ذا درجات ثلاث، يبدأ بالإحساس، ويتوسط في النظر، وينتهي إلى الوجد. فالإحساس درجة دنيا من درجات المعرفة، ويقول عنه أفلوطين إنه كالرسول الذي يأتي من قبل العقل لإيقاظ النفس. ولو أننا نجد أفلوطين مع ذلك يضيف إلى هذا الإحساس قيمة ليست بالقليلة، فيقول عنه إنه صورة للمعقول، ويقول عنه إنه إذا كان النظر أو

ومعنى هذه الحالة أن يكون الإنسان خارجاً عن طوره وعن نفسه، فهي حالة أشبه ما تكون بحالة الجنون في العشق، أو حالة النشوة في السكر. وفي هذه الحالة

والروح الشرقية. وهكذا نجد أفلوطين يمثل في الواقع الروح الشرقية، أكثر من تمثيله للروح اليونانية. إن كان لنا أن نقول بعد ذلك إنه يمثل الروح اليونانية في شيء. وهذا الإقناء للموضوع في الذات، وبهذا الزوال للانسجام بين عالمي الذات والموضوع، ينتهي الفكر القديم.

نشرة «التساعات»

خير نشرة نقدية لـ «التساعات» هي التي قام بها:
F.R. Schwyzler و P. Henry في أكسفورد سنة ١٩٥١

أما الترجمات فتذكر منها:

١ - إلى الفرنسية مع النص اليوناني، ترجمة
E. Bréhier عند الناشر Les Belles-Lettres في باريس.

٢ - إلى الانجليزية، ترجمة B.S. و S. Mackenna Page، في ٥ مجلدات، سنة ١٩٢٦ - سنة ١٩٣٠ أما ما ترجم منها إلى العربية في القرن الثالث الهجري فقد نشرناه في كتابنا:

عبد الرحمن بدوي: «أفلوطين عند العرب»، ط١
القاهرة سنة ١٩٥٥؛ ط٢، القاهرة سنة ١٩٦٦؛ ط٣،
الكويت سنة ١٩٧٧

مراجع

- W.R. Inge: The Philosophy of Plotinus, 1918.
- A.H. Armstrong: Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus, 1940.
- E. Bréhier: La Philosophie de Plotin
- G. Mehlis: Plotin, 1924.
- Hans Oppermann: Plotins Leben, 1929.
- Jean Guittton: Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin, 1933.
- Marcel de Corte: Aristote et Plotin, 1935.

أفاناريوس

Avenarius

هو مؤسس التربة النقدية التجريبية
ولد في براج (تشيكوسلوفاكيا) في ١٩ نوفمبر سنة

يسقط كل شيء من الموجودات ولا يكون شيء من الأغيار موجوداً؛ فتكون النفس حينئذ في حالة الغناء ولطس والمحور أعني أن تزول كل المظاهر الخارجية بالنسبة إليها، ويصبح كل شيء في حالة عهه هو ما يسميه الصوفية المسلمون بحالة «الغراب الأسود» وما يسميه المتصوفة المسيحيون باسم «الليلة الظلماء» وفي هذه الحالة يكون الإنسان في أسوأ الحالات التي يمكن أن يمر بها، لأنه أصبح لا تعبنا صرفاً، وأصبح فناء مطلقاً؛ إذ أنه هو اللائق في الصرف في هذه الحالة، بمعنى أن الأغيار والأشياء الخارجية قد سقطت عنه، كما أن الواحد لم يملأه بعد، فيكون في حالة تتراوح إذن بين الخوف والرجاء وبين القلق والطمانينة، خصوصاً وأنه لا يدري بعد هل سيصل إلى درجة الطمانينة أو لا يصل. فإذا ارتفع من هذه المرتبة، مرتبة الصعق، إلى مرتبة الطمانينة بعد القلق، والهدوء والسكينة بعد الخوف، يصبح وكأنه هو الله، أو بعبارة أدق يعرف بأنه هو الله. والمعرفة هنا ليس يقصد بها أن يكون ثمة ذات وموضوع، بل أن تكون الذات هي الموضوع، والموضوع هو الذات، فتكون بين الاثنين هوية مطلقة

وفي هذه الحالة تسقط أيضاً التفرقة بين العاقل والمعقول، فيصبحان شيئاً واحداً. وبعد أن كان الإنسان في حالة التكثر والتغاير والتغير من حال إلى حال، يصبح في حالة طمانينة خالصة فيما يسمونه باسم «حالة النفس المطمئنة» عند المتصوفة المسلمين، أو «حالة الاتحاد بالله»، وفيها يكون الإنسان خارجاً عن ذاته، ومتحداً بالذات الإلهية، أو حاصلاً على الذات الإلهية، أي هو والذات الإلهية شيئاً واحداً وهذه الحالة تأتي إليه لا باختيار وإرادة، بل يتلقاها وكأنها نور يهبط عليه، أعني أنه في هذه الحالة لا يجاهد من أجل الحصول عليها، بل ينتظر وجودها فيه. ومن هنا كانت حالته حينئذ سليمة صرفة، هي حالة القبول أو التلقي للمدد الوارد من جانب الواحد.

وهنا نجد أنفسنا في عالم مختلف كل الاختلاف عن العالم الذي الغناء في الفلسفة اليونانية بالمعنى الصحيح، إذ يسقط الفارق بين عالم الذات وعالم الموضوع، ولا يكون ثمة انسجام بين الاثنين ولا تفرقة، وإنما يكون محو لعالم الموضوع في عالم الذات، فنتقل حينئذ إلى الذاتية المطلقة التي تفصل فصلاً تاماً، أو شبه تام بين الروح اليونانية

ويعرف أفانربوس التجربة المحضة على أساس مفترضات سابقة بيولوجية فيقول إن مضمونات تقريبات الفرد ويرمز إليها بالقيم نا تتوقف على تغيرات الجهاز العصبي المركزي - ورمزه C - وهذه التغيرات تتوقف بدورها على الوسط ورمزه R وعلى تغذية الفرد (ورمزه S). والتوازن الحيوي للفرد يتوقف على عيّنات تكيفها البيئة والتعبية ، ويرمز إليها أفانربوس بالرمز الرياضي للدالة الرياضية $f(R)$ و $f(S)$ وفي كل مرة تختلف فيها $f(R)$ عن $f(S)$ يكون هناك اتجاه نحو التدمير ، بينما إذا اتجهت الدالتان نحو التعادل فإن هذا يدل على المحافظة ، ولا يمكن الوصول أبداً إلى التعادل التام ، بسبب التغيرات التي تحدث في R (= البيئة) ومن بين العناصر المكونة لـ R توجد عناصر تتكرر دائماً وتعود ، والعمو التوقف على C (= الجهاز العصبي المركزي) بتعين خصوصاً بهذه العناصر. وبدلاً من التيار المتغير لقيم نا ، يتج وسط (بيئة) ثابت فيزيائي واجتماعي ، وألفة المهيجات تحدث نوعاً من الأمن وتبيل المعرفة إلى إلقاء الشعور بعدم الإلفة الذي بمقتضاه يبرز العالم لغزاً

وهكذا فإن التجربة المحضة يدخل في تركيبها أمران: عناصر ، وخصائص فالعناصر هي الإحساسات (ساخ ، حلو ، إلخ) والخصائص هي أحوال علاقات التوقف بين C و R و S وهما الفيزيائي ، وهما النفسي ، هما خاصيتان للتجربة المحضة ولا يتأخرهما أية ثنائية في الواقع

ومن ناحية أخرى فإن مبدأ الاقتصاد في الفكر « يدعونا إلى أن نستبعد من الصورة العقلية كل العناصر غير الموجودة فيها هو معطى ، اتقاء أن يفكر فيها لمفاهة في التجربة بأقل جهد من الطاقة نبذله ، وبهذا نصل إلى التجربة المحضة والتجربة وقد « نظفت من كل الإضافات المشوهة » لا تحتوي إلا على عناصر التجربة التي تفرص عناصر البيئة وحدها وكل ما ليس من التجربة المحضة ، أي ما ليس خاصاً للبيئة ومتوقفاً عليها ، يمكن استبعاده

وتصور العالم إنما يتوقف على « المجموع الكلي لعناصر البيئة » ويتوقف على الطابع النهائي لنظام C (أي للجهاز العصبي المركزي) ويكون هذا التصور طبعياً إذا تجنب خطأ الإسقاط الباطن introjection ولا تزيفه الاندساسات التشبيهية animistic إن الإسقاط الباطن يتجول الموضوع المدرك إلى الشخص المدرك له وهو يشق عالماً طبيعياً إلى شقين باطني ، وخارجي ، ذات وموضوع ، عقل ومادة وهذا هو

١٨٩٣ وتوفي في زيورخ (سويسرة) في ١٨ أغسطس سنة ١٨٩٦

تعلم في جامعة ليليسك وعين معيداً فيها سنة ١٨٧٦ وفي سنة ١٨٧٧ عين أستاذاً للفلسفة في جامعة زيورخ ، وظل في هذا المنصب حتى وفاته أهم مؤلفاته كتابه « نقد التجربة المحضة » (في مجلدين ، سنة ١٨٨٨ - سنة ١٨٩٠) وفيه وضع أساس النزعة النقدية التحريية التي هاجمها خصوصاً لينين

تقوم هذه النزعة على أساس أن مهمة الفلسفة هي أن تصنع تصوراً طبعياً للعالم قائماً على التجربة المحضة ومن أجل تحقيق ذلك لا بد من الانقصار على ما يعطيه الإدراك الحسي المحض مع استبعاد كل العناصر الميتافيزيقية التي أدخلها الإنسان - بإسقاط باطل - في التجربة إبان فعل المعرفة ، وإلغاء التمييز بين ما هو فيزيائي وما هو نفسي ، والاستغناء عن التفسيرات المادية والمثالية على السواء . إنها إذن عودة إلى الواقعية المباشرة الساذجة التي تمثل بداية التفكير العقلي (راجع كتابه « التصور الإنساني للعالم » ط ٢ ص ٤) إن النقدية التحريية هي إعادة بناء وحدة التجربة الأصلية التي فيها الأنا ، والبيئة المحيطة ليسا أمرين منفصلين ، بل يجران على سواء وهي توكيد للطابع الموحد غير المتفاضل للتجربة

وفي هذا يتفق مع أرنست ماخ فكلاهما يتفق مع الآخر في نظريته إلى العلاقة بين الظواهر الفيزيائية والظواهر العقلية ، وفي المعنى الذي يفهمان به مبدأ الاقتصاد في الفكر ، وفي توكيد أن التجربة المحضة يجب أن تتبد المصدر الوحيد المقبول للمعرفة . واستبعاد الإسقاط الداخلي العقلي عن التجربة هو عينه محاولة ماخ لاستبعاد كل عنصر ميتافيزيقي عن المعرفة التجريبية . بيد أن كليهما وصل إلى نفس النتائج بطريقة مستقلة الواحد عن الآخر.

وأفانربوس يقيم تصوره للتجربة المحضة على أسس بيولوجية فهو يرى أن كل فعل من أفعال المعرفة يجب أن يفسر على أساس الوظيفة البيولوجية (الحيوية) التي يؤديها ، وبهذا وحده يمكن أن تفهم . وهذه الوظيفة تقوم بدورها على فكرة اعتماد الإنسان اعتماداً كلياً على البيئة المحيطة به ونقطة انطلاقه من الزعم أن هناك تسيقاً مبدئياً بين الفرد والبيئة . ونتيجة لذلك فإن كل فرد يجد نفسه في مواجهة بيئة تتألف من عناصر متعددة متباينة ، ويلبّز أفراد آخرين يقررون تقريراتهم عن هذه البيئة .

العقيدة، وبعد ذلك صار برتبة Prieur في أرפורت ونائباً كهنوتياً Vicaire عن مقاطعة تورنجن في سنة ١٢٩٨. وفي سنة ١٣٠٠ سافر إلى باريس لإتمام دراسته، مع ثقائه بلقب «قارئ» للكتاب المقدس «Lector biblicus» وكان ذلك إبان النزاع بين البابا بونيفاس الثامن وفيليب الحميل ملك فرنسا. واختلف الرأي هل كان في صف البابا أو صف فيليب. ومن يؤكّدون الرأي الأول يؤكّدون أنه حصل على الدكتوراه من البابا الذي استدعاه إلى روما، والقائلون بالرأي الثاني يقولون أنه حصل على كل شهادته من جامعة باريس.

وعين مرشداً عاماً للدومنيكان في مقاطعة سكسونيا. ثم عينه المجمع العام للدومنيكان مرشداً للطريقة في بوهيميا سنة ١٣٠٧ ثم أرسل مرة أخرى للحصول على درجة أستاذ في اللاهوت. ومن ثم سافر إلى استراسبورج ولم يبق هنا طويلاً لارتباطه بجماعة الجاردين Beghards، فارتحل إلى فرنكفورت، ويبدو أنه وقع في مشكل هناك أيضاً فارغلاً للتدريس في كولن. وفي سنة ١٣٢٦ حوكم أمام محكمة التفتيش الأسقفية في كولن - إذ استدعاه أسقف كولن، هينرش فون فرنبورج Heinrich von Vorneburg، للمحاكمة منها إياه بالهرطقة. فاحتج إكهرت على هذا الاتهام قائلاً أن الآراء التي أبداه ليست من الهرطقة في شيء. وفي ١٣/٥/١٣٢٧ أعلن في كنيسة الدومنيكان في كولن براءته مما نسب إليه من ثم كان يقرأ نصها اللاتيني أولاً، وشرحه باللغة الألمانية أمام الشعب الحاضر في الكنيسة. وأرسل التماساً إلى البابا، يوحنا الثاني والعشرين، لكن هذا رفضه. غير أن قضيته عرضت على الهيئة البابوية Curie romaine. بيد أن إكهرت لم يعش ليرى نهايتها، إذ توفي في سنة ١٣٢٧، ولم يصدر الحكم من الديوان البابوي إلا في ٢٧ مارس سنة ١٣٢٩، وفيه أعلن البابا يوحنا الثاني والعشرون إدانة ثمان وعشرين من القضايا التي نفّوه بها إكهرت على أساس أن ١٧ منها هرطقة، والباقي غير لائق وجسورة ومتهمة بالهرطقة

مذهبه

لفهم مذهب إكهرت عامة ومعرفة الأسباب التي من أجلها اتهم بالهرطقة، يحسن بنا سرد القضايا الثماني والعشرين التي كانت عناصر اتهامه في القرار البابوي الذي أصدره يوحنا الثاني والعشرون في ٢٧ مارس سنة ١٣٢٩

١ - لما سئل: لماذا لم يخلق الله العالم قبل اللحظة التي فيها خلقه، أجاب: إن الله لم يكن يستطيع أن يخلق العالم قبل أن

الأصل في نشأة المشاكل الميتافيزيقية (مثل مشكلة حلول النفس، ومشكلة التوازي بين البدن والنفس) والمفولات الميتافيزيقية (مثل الجوهر) - وكلها مشاكل ينبغي استبعادها وبدلاً من الإسقاط الباطن ينبغي أن نقول بالتنسيق المبدئي التقدي التجريبي وبالتصور الطبيعي للعالم الذي يقوم عليه

مؤلفاته

Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des Kleinen Kraftmasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung. Leipzig 1876.

« الفلسفة بوصفها تفكيراً في العالم بحسب مبدأ أقل قدر من الطاقة - مدخل إلى نقد التجربة المحضة »

Kritik der reinen Erfahrung. 2 Bde. Leipzig 1888-90

« نقد التجربة المحضة »

- Der menschliche Weltbegriff. Leipzig, 1891

« التصور الإنساني للعالم »

مراجع

- Oscar Ewald: Richard Avenarius als Begründer des Empiriokritizismus. Berlin. 1905

V Lenin: Materializm i Empiriokritizismus Moscow, 1909

- F. Raab: Die philosophie von Richard Avenarius. Leipzig, 1912.

- Jules Suter: Die philosophie von Richard Avenarius Zurich. 1910

إكهرت (اليد)

Meister Eckhart

فيلسوف صوفي ألماني كبير. ولد في Hochheim (بالقرب من Erfurt) أو في جوتا Gotha حوالي سنة ١٢٦٠، وتوفي سنة ١٣٢٧ والتحق بالطريقة الدومنيكانية في وقت لا نعرفه، وبدأ رهبانيته في دير أرפורت Erfurt وفيه أتم دراساته الدينية الأولى. ومن ثم ارتحل إلى كيلن (كولونيا Köln) لدراسة

لإرادة الله، بحيث يريد كل ما يريد الله : ولأن الله أراد، عل نحوما، أن أخطئ، فإني أنا لا أريد ألا أخطئ، وتلك هي كفارته الحقيقية.

١٥ - الإنسان الذي يكون قد ارتكب ألف خطيئة عمية، هذا الإنسان لو كان طيب الاستعداد لما كان ينبغي له أن يريد ألا يكون قد ارتكبها.

١٦ - الله لا يأمر بالفعل الخارجي بالمعنى الصحيح للكلمة.

١٧ - الفعل الخارجي ليس خيرا ولا هيبا، وبالمعنى الصحيح الله لا يفعله ولا ينتحه.

١٨ - لتنتج الثمرة لا من الأفعال الخارجية التي لا نجعلنا أحياء، بل من الأفعال الباطنة التي يفعلها الله المقيم في داخلنا.

١٩ - الله يحب النفوس، لا الأفعال الخارجية.

٢٠ - الإنسان الخير هو الابن الوحيد لله.

٢١ - الإنسان السيل هو ذلك الابن الوحيد لله الذي ولده الأب منذ الأزل.

٢٢ - الله يلدي أنا ابنه كما ولد «ابنه». وكل ما يفعله الله واحد ولهذا فهو يلدي أنا ابنه الذي لا يتميز في شيء عن «الابن».

٢٣ - الله واحد من جميع التواحي وفي جميع الأحوال، بحيث لا يمكن وجود أية كثرة فيه، واقعية أو عقلية، ومن ير ثنائية أو غيرا لا ير الله. لأن الله واحد خارج كل عدد ولا يؤلف وحدة مع غيره. والنتيجة هي أنه لا يمكن وجود أي تمييز في الله.

٢٤ - كل تمييز غريب عن الله، سواء في الطبيعة وفي الأقانيم، لأن الطبيعة نفسها واحدة وهي هي الله، وكل أقنوم هو واحد، وهو الطبيعة عينا.

٢٥ - معنى هذه العبارة: «باسموم، هل تحبني أكثر من هؤلاء» - وهو: أكثر من هؤلاء - معنى حس ولكن ليس كاملا، لأنه في الأول والثاني، في الأكثر والأقل، توجد درجات وترتيب، لكن في الوحدة لا يوجد درجات ولا ترتيب. ولذلك فإن من يحب الله أكثر من القريب يجب حبا حسا ولكن ليس بعد كاملا.

٢٦ - كل المخلوقات عدم محض: ولا أقول أنها شيء حقير أو شيء ما، بل أقول أنها عدم محض.

٢٧ - يوجد شيء في النفس غير المخلوقة وغير القابلة أن تخلق: لو كانت كل النفس هكذا، لكانت غير مخلوقة ولا قابلة

يوجد هو، ولهذا فإنه لما وجد الله خلق العالم فوراً.

٢ - وبالمثل يمكن القول بأن العالم وجد منذ الأزل.

٣ - وفي نفس الوقت الذي وجد فيه الله ولد ابنه الإله، فإنه مساوق له في الأزلية ومساو له في كل شيء، وكذلك خلق العالم.

٤ - وكما في كل عمل، حتى الرديء، أقول: الرديء، بما فيه من ألم وخطيئة، كذلك فيه يتجلى مجد الله.

٥ - ومثلا أن من يلوم الغريب لارتكابه الخطيئة، فإنه يحمده الله بخطيئته نفسها، ويقدر ما يلوم ويخطئ، فإنه بالقدر نفسه يحمده الله.

٦ - كذلك يحمده الله من يجتذف على الله.

٧ - كذلك من يطلب هذا وذاك يطلب شرأ وشرأ، لأنه يطلب نقي الخير ونقي الله، وطلب من الله أن ينفي نفسه

٨ - من لا يسعون إلى الخيرات، ولا إلى التشريعات، ولا

إلى المنفعة، ولا إلى التقوى الباطنة، ولا إلى القداسة، ولا إلى الثوبة ولا إلى ملكوت السموات بل زهدوا في هذه الأمور كلها حتى فيها هو ملك سم، هؤلاء هم الذين فيهم يتجدد الله

٩ - حديثا فكرت في الأمر التالي: هل أود أن أتلقى شيئا من الله أو أن أشتاق إليه؟ هنا لا بد من التفكير جيدا، وذلك لأنه في الحالة التي أتلقى فيها من الله شيئا، فإني سأكون أدنى من الله، خادما له أو عبدا، وسيكون هوسيدا باعطاني إياه وما ينبغي أن نكون هكذا في الحياة الدائمة.

١٠ - نحن متحولون تماما إلى الله ومتغيرون فيه، كما يتحول الخبز - في الافخارستيا إلى جسد المسيح، وهكذا أنا أتحوّل في الله، لأنه يجعلني وجوده الواحد وليس مجرد شبيه به، وبالله الحي، من الحق أنه لن يكون هناك تغيير.

١١ - كل ما أعطاه الله لابنه الوحيد من الطبيعة الانسانية - كل هذا أعطاني الله إياه: ولا أستني من هذا شيئا، لا الاتحاد ولا القداسة، بل أعطاني كل شيء كما أعطاه له.

١٢ - كل ما قاله الكتاب المقدس عن المسيح يصدق كله على كل إنسان خير إلهي.

١٣ - كل ما هو خاص بالطبيعة الالهية خاص أيضا بالإنسان العادل الإلهي. ولهذا فإن هذا الإنسان يفعل كل ما يفعله الله، وقد خلق مع الله السموات والأرض، وهو والد «الكلمة» الالهية، ولا يستطيع الله بغير هذا الإنسان أن يفعل شيئا.

١٤ - يجب على الإنسان الخير أن يجعل إرادته موافقة

والله صورة الألوهية. لكل لكي يصير إلها حقاً، فيجب عليه أن يتعرف نفسه فيها بوصفه إلهاً أو الله. والله من حيث يعرف فهو الأب، ومن حيث يعرف ذاته فهو «الابن» أو «الكلمة». أما الروح القدس فهي رابطة المحبة التي تربط بين الذات والموضوع في المعرفة. وفوق «الابن» يوجد عقل الأب، وللأب والابن إرادة، وهذه الإرادة هي الروح القدس.

والأب بولادته للابن يهب نفسه للوجود. واتحاد الأب والابن هو وحدة العقل. والأب هو الذات، والكلمة هي الموضوع. والأب هو القدرة، والابن هو الحكمة. وكل ما يستطيع الأب أن يفعله ينطق به في الابن، الذي هو حقيقة. إنه يرى فيه نفسه وكل الأشياء. والكلمة هي المرأة السرمديّة التي تتجلى فيها الألوهية لنفسها في جهاتها. والأب هو الصانع الإلهي لهذا التجلي. «إن الله، في كل زمان، يفعل في اللحظة فعله في السرمديّة، وفعله هو لطف الابن، أنه يلد في كل زمان. وفي التكوين يجري كل شيء، وهو يستلذ هذا التكوين إلى درجة أنه يستند فيه كل قوته. إن الله يلد نفسه مطلقاً في أنه ويقول كل شيء فيه» (Pf. 254. B).

والله ليس هو كل الموجودات، وإن كل الموجودات هي في الله ولا يفصل الخالق عن المخلوقات شيء. وفعل الخلق أزلي ومستمر. وتلك هي القضية الثالثة بين القضايا الثماني والعشرين المدانة والتي أوردنا نصها من قبل. والله يحافظ على الكون بفعل خلق مستمر. فإله يخلق العالم الآن كما خلقه في اليوم الأول.

ب) النفس:

والنفس تستمد من الله وجودها. وهي ليست قطعة منعزلة بين الموجودات بل طبيعتها هي طبيعة الله نفسه. وتبلغ النفس أعلى مراتب الكمال حين تدرك هذه أهوة بينها وبين الله. وفي النفس يلد الله نفسه حتى أن الإنسان يعد ابن الله، بل هو الله ما دام يلد الله من نفسه. وهذا الميلاد هو السعادة الدائمة والنفس تصحب الله في عودته إلى ذاته بعد خروجه منها لفعل الخلق.

إن النفس بطبيعتها إلهية وما هو إلهي يستطيع الصعود إلى الله، ولا يوجد بين الله والنفس هوة لا نهاية لا يمكن عبورها إلا بمعجزة.

إن العالم يرقد في حصن الألوهية وهو في طمأنينة الألفية، والنفس تقيم فيها الألوهية إن أساس النفس هو الألوهية

لأن تخلق وهذا هو العقل Intellectus

٢٨ - الله ليس حسناً، ولا أحسن، ولا الأحسن. وفي كل مرة أصف الله بأنه حسن فإني أسميّه القول كما لو كنت أقول عن شيء أسود أنه أبيض.

تلك هي العبارات التي من أجلها أدين مذهب إكهرت فما هي المقالات الرئيسية في هذا المذهب؟

أ) الله والخلق.

الله - عند إكهرت - فوق الوجود، لأنه إذا كان خالق الوجود، فيجب أن يكون خالياً من كل وجود. فبماذا نصفه إذن؟ أنه عقل محض، والعقل فعل محض، ولهذا فإن فعله هو جوهره. *Deus actus est ipsius substantia*.

وتفسير ذلك أن الله ليس هذا الوجود أو ذاك، بل هو ملاء الوجود. ولا يمكن تعريفه، لأن كل تعريف حدّ وبالتالي نفي وسلب ولهذا يقول: الله هو سلب السلب *negatio negationis*، وهو اللاتماهي الذي يتميز من كل متناه، ويتجاوز كل متناه، ولهذا فإن الله عال على كل موجود لأنه مستند كل موجود متناه. *Deus est rebus omnibus intimus, utpote esse, et sic ipsum edit omne esse, est et extimus, quia super omnia et sic extra omnia* (In Exel., 5-4). إلى القول بأن «الله لا يمكن وصفه ولا الإحاطة به، وفيه كل الأشياء لا يمكن وصفها»

ويميز إكهرت بين الألوهية *Divinitas* وبين الله *Deus*

أما الألوهية فهي القاع المظلم الذي لا يمكن تمييز أي شيء فيه. إنها الطبيعة غير المطبوعة. إنها تسكن في نور لا يصل إليه أحد، لأنها وراء كل غيرية وعلاقة. أما الله *Deus* فهو طبيعة مطبوعة. إنه الأبوة، والخصوبة، وهو الماهية مع العلاقة *essentia cum relatione* إن الألوهية لا تعرف نفسها، وفيها يختفي كل تمييز، فحوضها المطلق لا يتعكر أبداً إنها صحراء صامتة لا يعلو فيها صوت، غارقة في الظلام باستمرار، ترقد فيه وقدة أبدية. (Pf. 242-266). والألوهية لا تخرج من ذاتها، لتخلق العالم خارجها، ويمكن القول على وجه الإطلاق أنها لا تخلق شيئاً، لأن الخلق هو من عمل العقل، والألوهية لا عقل لها. ومن المستحيل أن تخرج إلى خارج ذاتها، إنها منطوية دائماً على نفسها. لكن من هذا الانطواء نفسه تنبثق الشرارة التي تجعلها تظهر. وعدم قدرتها على الخروج من ذاتها هو الذي يجعلها منطوية على نفسها دائماً.

الله. وهكذا نفى النفس في العدم الإلهي. فيعود العالم إلى ينسوعه، والوجود إلى أصله، وتبدأ الحياة السرمديّة وتنتد في سكون بغير نهاية.

مؤلفات إكهرت

يمكن، بطريقة تقريبية، ترتيب مؤلفات إكهرت على النحو التالي:

(أ) حوالي سنة ١٢٩٨

- 1) Reden der Unterscheidung
- 2) Collatio in libros sententiarum
- 3) Tractatus super oratione dominica

(ب) بين سنة ١٣٠٢ - ١٣٠٤

- 4) Utrum in Deo
- 5) Utrum intelligere Angeli
- 6) Utrum laus Dei

(ج) بين سنة ١٣١١ - ١٣١٤:

- 7) Aliquem motum
- 8) Utrum in corpore Christi
- 9) Buch der göttlichen tröstung
- 10) Von dem idealen Menschen

(د) سنة ١٣٢٣

- 11) Opus tripartitum

(هـ) على فترات متاعدة:

- 12) Opus expositionum

نشرات مؤلفاته

كان الفضل الأكبر في اكتشاف ونشر المؤلفات اللاتينية لإكهرت هو لدينيقله Denifle، الذي نشرها في «مخطوطات أدب وتاريخ الكنيسة في العصور الوسطى» Arch. f. lit. u. Kirchengeschicht in Millelalter سنة ١٨٨٦ صفحات ٤١٧ - ٦٥٢، ٦٧٢ - ٨٧١، وقد أعيد طبعها بالأوفست في Graz سنة ١٩٥٦

أما مؤلفاته باللغة الألمانية فقد نشرها Pfeiffer في مجلدين جيتنجن ١٨٥٧ في الجزء الثاني من Deutsche Mystik

نفسها وهولا يمكن التعبير عنه، مثل الله تماماً بنفس الدرجة.

والقدم الأزلي يتحقق في الله. يوجد العالم مع الله فيستفظ كل شيء في فكره، وتتولد الموجودات من وجوده، والخلق ينمي درجاته: وفي الصورة الإلهية يستشعر ذاته ويشاهد ظهور الكون وعالم الصور، أي «كلمة» تنفذ في عالم المخلوقات والحياة اللاهائية تدور، وينشر الوجود من كائن إلى آخر. وحركة الله في العالم هذه هي النفس: وهي مع الله، ومع الأشياء في وقت معا.

وللنفس وجهان أحدهما يتوجه نحو هذا العالم ونحو البدن، حيث تلد الفضيلة والصناعة والآخر يتوجه نحو الله ويدخل في داخله والقوى العليا للنفس تمس الله، والقوى الدنيا تمس العالم.

(ج) مدارج الحياة الروحية:

والنفس تصاعد من لقاء نفسها - ودون حاجة إلى أمر خارق - نحو الألوهية. والصورورة تحملها في داخلها وتنشرها في أنحاء العالم، ومن طبيعتها أن تعمل على الصورورة - صحيح أن الموجودات بعيدة عن الله، لكن الله فيها أو بالأحرى هو يحفظها في داخل ذاته. والطريق إلى الله مفتوح واسع، والمخلوقات تصبو إليه.

ومعرفة الذات لذاتها هي الوسيلة الكبرى لصعودها إلى المعرفة العليا. لكن الإنسان مشتب من جراء حواسه وقواه، ولهذا ينبغي له أن تحشد ذاته حتى تستطيع أن تبدأ حياتها الروحية الخفية. والصلاة لا جدوى منها لها، سواء تمت في الغابة أو في المرتفعات العليا، فإنها لا تحفل بمجاذبة الطقوس والإيمان. يبدو لها درجة دنيا من اليقين كما أن اللطف موهبة عامة. والمسيح نفسه في ناسوته يبدو لها عائقاً أكثر منه عوناً، لأن المسيح في آلامه إنما نشد الله والله وحده. وهو حين شاهد أن ناسوته قد حجب حقيقته عن حواريه، اختفى بناسوته وذهب إلى الله ليلحق به في سرمديته.

لا بد إذن من التخلي عن هذه الدنيا وشؤونها، وهذا تتحقق الطمأنينة والسيان. والإنسان الذي يعززل الدنيا بعززل الرمان ويصير فوق الزمان وفوق المخلوقات، وتبقى روحه صامته متبظلة، وطبيعته ساكنة. لقد صار مبعوث الله.

وإذا بلغ هذه الدرجة شعر بأن العالم والله صاروا واحداً، وكل الناس صاروا إنساناً واحداً، وهذا الإنسان الواحد هو

- M. Bindschedler, M. E.s Lehre von Gerechtigkeit, in «Studia philos.» 1953, pp. 58- 71;
- G. Stephenson, Gottheit und Gott in der spekulativen Mystik M. E. s. Eine Untersuchung zur Phänomenol. und Typol. der Mystik, Bonn 1954;
- J. Kopper, Die Metaphysik M. E.s eingeleitet durch eine Erörterung der Interpretation, Saarbrücken 1955;
- J. Ancelet Hustache, Maître E. et la mystique rhénane, Parigi 1956;
- G. Lüben, die Geburt des Geistes. Das Zeugnis M. E. s, Berlino 1956;
- M. Morard, Ist, istic, istikeit dei M. E., in «Freib. Ztschr. f. philos. u. Theol.», 1956, pp. 169- 86;
- G.M. Gicrath, Reichtum des Lebens. Die deutsche Dominikanermystik des XIV. Jahrh., Düsseldorf 1956, (con antol).
- Th. Kaeppli, Praedicator monoculus, in «Arch. Fratrum Praed.» 1957, pp. 120- 67;
- J. Koch, Zur Analogienlehre M. E.s, 1959;
- e in Altdeutsche u. Altniederländ. Mystik, ed. K. Ruh, Darmstadt 1965;
- ID., Kritische Studien zum Leben M. E. s, in «Arch. Fr. Praed.», 1959, pp. 5- 51; 1960, pp. 5- 52;
- V. Lossky, Théol. négative et connaissance de Dieu chez M. E. (Etudes de philos.med.), 48), Parigi 1960;
- A. Dempf, M. E., Friburgo i. B. 1960.
- M. E. der Prediger, Festschrift edd. U. M. Nix e R. Oechslin, Friburgo - Basilea- Vienna 1960
- H. Wackerzapp, Der Einfluss M. E. s auf die ersten philos. Schriften des N.Von Kues 1440/ 50) («Beiträge», 38, 3), 1962; II. Ebeling, M. E.s Mystir. Studien zu d. Geisteskämpfen um d. Wende d. 13 Jhdts, Aalen 1966 (ripr.: Stoccarda 1941).
- Cfr. inoltre: R.-L. Oechslin, s. v. in «Dietz. despir. it.», IV (1958), coll. 94 - 116;
- I. Degenhardt, Studien zum Wandel des E. bildes, L'Aia 1967.

er der XIV. jahrh
وأعيد طبعها بالأوفست في سنة ١٩٦٢

وجعت المؤلفات اللاتينية والألمانية في طبعة كاملة بدأت سنة ١٩٣٦ في اشتوتغرت وبرلين واستؤنفت بعد الحرب، تحت عنوان Meister Eckhart: Die deutschen und lateinischen Werke K. Weiss J. Koch, K. Chinso وشرف عليها وغيرهم.

المراجع

- H. Delacroix: Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle. Paris, Aecan. 1907.
- E. Mugler, Die katholische Kirche und M. E., Stoccarda 1931;
- B. Peters, Gottesbegriff M. E.s, Amburgo 1936;
- A. Jonas, Der transcend. Idealismus A. Schopenhauers und der Mysticismus d. M. E. s, in «Philos. Monatschr.», II; per l'interpretazione esistenzialistica: K. Oltmanns, M. E., Francoforte s. M. 1935;
- per l'interpretazione nazista: A. Rosenberg, Der Mythos de XX. Jahrh., Monaco 1930.
- Per la terminologia: B. Schmoldt, Die deutsche Begriffssprache M. E.s, Heidelberg 1952.
- Inoltre: J. von Bach, M. E., der Vater der deutschen Spekulation, Vienna 1864;
- ripr., Nuova York- Francoforte 1964;
- W. Bange M. E.s Lehre v. göttl. u. geschöpflichen Sein, Limburgo 1937;
- O. Spann, M. E.s mystische Philosophie, Vienna 1949;
- M.A. Lücker, M.E. und die Devotio moderna, Leida 1950;
- H. Schlötermann, Vom göttlichen Urgrund, Amburgo 1950;
- G. Della Volpe, E. o della filosofia mistica, Roma 1952;
- K. Heussi, M. E., Berlino 1953;
- K. Weiss, M. E.s Stellung innerhalb der theolog. Entwicklung des Spätmittelalt. ivi 1953;

الأن

Alain = Emile Auguste Charles

اسم «الأن» يكتب به أميل أوجيست شارل، مفكر فرنسي وكاتب ممتاز الأسلوب.

ولد في ٣ مارس سنة ١٨٦٨ في Montagne-au-Perche. وتعلم في عدة لسيهات من بينها ليه Vanves حيث تتلمذ على الفيلسوف جول لانيو Lagneau الذي بث فيه «تجربة الروح والسرمدية» كما قال. ثم دخل مدرسة للمعلمين العليا وكلية الآداب بجامعة باريس حيث حصل على الليسانس في الفلسفة، ثم حصل على الاجريجاسيون في الفلسفة، وفي أثرها عين مدرساً للفلسفة في لسيهات Pontivy و Lorient و Rouen.

وبقي في هذه الأخيرة من ١٩٠٠ إلى ١٩٠٣ حيث بدأ يشتغل بالسياسة ويتصل في صف الحزب الراديكالي والنزعة الراديكالية السياسية بعامه. ثم نقل إلى باريس حيث قام بتدريس الفلسفة. في لسيهات: كوندورسيه وميشليه، وهنري الرابع ولما قامت الحرب العظمى انحرف في الحرب في قسم المدفعية من أغسطس سنة ١٩١٤ حتى سنة ١٩١٧، وبعدها الحق بأعمال أقل عنفاً ثم سرح من الخدمة العسكرية في أكتوبر سنة ١٩١٧.

وكان مدة سنة ١٩٠٧ يكتب «خواطره» Propos الشهيرة التي بدأها في جريدة Dépêche de Rouen، وبعد تسريحه من الحرب استأنفها، واستمر فيها حتى وفاته في صاحبة Vesinet (بالقرب من باريس) في ١٢ يونيو سنة ١٩٥١.

وكان بين الحين والحين يجمع خواطره هذه في كتب يعطيها عناوانات مختلفة. لكنها جميعاً تدخل في باب واحد هو «خواطر الأن».

أسلوبه رائع، يتميز بالجمل القصيرة، والمعاني الدقيقة وخواطره متعددة الموضوعات، تميل إلى النزعة الأخلاقية، وإن كان الشطر الأكبر منها يدور حول السياسة، سياسة الإنسان بوجه عام، على النحو الذي قرره أفلاطون معهما للسياسي والمواطن.

وفيما يلي نستخلص أهم أفكاره.

١ - ضد السلطة:

كان الأن شديد الكراهية للسلطة، أباً كانت،

وخصوصاً السلطة السياسية في الدولة المعاصرة. وهذا كان خصصاً عبداً للطغيان والطفلة؛ يرشقهم دائماً بسهام نقده اللاذع المسموم. ذلك أنه كان ضد كل سلطة لا يحكمها العقل ومتى كانت السياسة محكومة بالعقل!! إن في السلطة تتجسد بهيمة الإنسان، يقول عن السلطة، هذا اللوثان على حد تعبير هوبز: «إنها ليست جميلة ولا عاقلة إنها التجمع، إنها المكتب، إنها الرئيس، إنها الرأي العام المشترك الذي ليس رأي أحد، وليس شيئاً إنها الاحصاء، إنها المتوسط الحسابي la moyenne، إنها النظام والانضباط. إنها محاكمة الجميع للجميع، إنها الروح العقيم للأمر والطاعة، إنها العلاقة الخارجية التي تجعل من كل إنسان شيئاً (مادياً) une chose، السلطة. إنها الجاويش «Sergent-major».

وبالجملة فإن السلطة هي ما يحق الإنسان، وسلبه إنسانيته وحرية وكرامته، إنها الجماهير والحكومة، الجماهير التي تصنع الحكومة بأن تخضع لها وتتبعها

٢ - الحرية:

لكن الحرية التي يدعو إليها الأن ومجدها ليست الحرية بالمفهوم الليبرالي المعروف. إنها ليست الحجة لتسريح ثراء الأثرياء، أو تمجيد روح المبادأة والمغامرة والمناقشة الطليقة فالأن يعرف جيداً مساوئ هذا المفهوم للحرية

لكن الأن لا يتقاد للمفوضى، ولا يدعو إلى الثورة، ذلك لأنه يطبع العقل، ويطبع الطبيعة. ذلك أنه يرى أن التعارض بين الحرية والسلطة ليس تعارضاً بين قيمتين متساويتين، بل هو تعارض بين ضرورة واقعية ومقتضى روحي فالسلطة ضرورة، ولكنها حافلة بالأخطاء وأمام الضرورة ما على الإنسان إلا أن يخضع ويطيع، لكن ينبغي على الطاعة أن تسعى لتبديد الأخطار.

لا بد من الطاعة، لأن كل ثورة تولد زعماً متعششين لمزيد من السلطة، ومثيرين لمزيد من المخاوف بدعوى المحافظة على مكاسب الثورة، فيتحوّل الاستبداد الذي قامت الثورة للقضاء عليه إلى استبداد أشد وطأة يبررونه بالمحافظة على الثورة ضد أعدائها.

وهذا لا يميل الأن من الدعوة إلى الطاعة، مهما اتهمه حصومه بالمحافظة، لانه أدرك أن العصيان عقيم، ويولد الطغيان والطفلة. عقيم لا لأن التقدم، كما يرى أوجيست

والبرنس الكولوني» Coloniensis.

وتراجع حياته ترجع إلى الربع الأخير من القرن الخامس عشر (بطرس البروسي) سنة ١٤٨٧، رودلف من نيمخن، سنة ١٤٨٨) بيد أنها تستند إلى مصادر أقدم. لكنها مع ذلك حافلة بالتناقض وعدم التدقيق والتناقض فيما بينها. إذ تختلف في تحديد عمره (البعض يجعله يعيش ٨٧ سنة) وسنه حين انضم إلى طريقة الدومنيكان (البعض يقول ١٦ سنة). والشئ المؤكد هو أنه ولد في مدينة لونجن Luiningen على نهر الدانوب (في إقليم اشفاين في جنوب ألمانيا)، وأنه ارتحل في شبابه المبكر إلى إيطاليا، ودرس في جامعة بادوفا، حيث درس مبادئ فلسفة أرسطو. وقد استطاع رئيس الطريقة الدومنيكية واسمه جوردان السكوني، أن يصفه إلى طريقته في سنة ١٢٢٣ أو سنة ١٢٢٩، وبعث به إلى كولونيا لدراسة اللاهوت.

ومنذ سنة ١٢٢٣ نجده يقوم بالتدريس في دير الدومنيكان في مدينة هلدسهم (في ألمانيا) ثم في فرايبورج - في برسجاو (جنوبي ألمانيا) واسترناورج.

وطلبا لمزيد من الدراسة ارتحل إلى باريس في سنة ١٢٤٣ - سنة ١٢٤٤ وهنا ألقى محاضرات، بوصفه baccalaureatus (حاصل على الاجازة) عن كتاب «الأقوال» لبطرس اللومباردي، وفي سنة ١٢٤٦ صار «معلما» Magister theologiae. وفي سنة ١٢٥١ قام بالتدريس في «المعهد العام» studium generale حيثما في كولونيا لتأهيل الرهبان الدومنيكان، وهناك تعلم عليه القديس توما الأكويني. ومن سنة ١٢٥٤ إلى سنة ١٢٥٧ كان مرشدا إقليميا لاقليم نوتونيا. وفي سنة ١٢٦٠ صار أسقفا لرانسيون. وشارك في السوات التالية في عدة مجامع خاصة بطريقة الدومنيكان، كما قام ببعض المهام التي كلفه بها البابا اربان الرابع ومنها الدعوة إلى الحروب الصليبية. وتوفي كما قلنا في ١٥ نوفمبر سنة ١٢٨٠ وفي سنة ١٩٣١ منحه البابا بيوس الحادي عشر لقب قديس وعالم من علماء الكنيسة، وفي سنة ١٩٤١ منحه البابا بيوس الثاني عشر لقب «حامي العلماء».

مؤلفاته

كان البرنس عزيز الإنتاج جدا، حتى لو استبعدنا الكتب الكثيرة المنحولة عليه. ومؤلفاته - وبعضها بقي ناقصا، أو دون مراجعة وتنقيح - تشمل كل فروع المعرفة في عصره، لهذا بلغت «العالم المحيط» doctor universalis.

كونت، يفترض وجود نظام سابق. فليفكر عقلك في هذه الحقيقة دون انفعال، وليفكر أيضا في هذه الحقيقة الأخرى الأقل ظهوراً وهي أن كل عصيان للعدالة يطيل من عمر المساوي (في استعمال السلطة) Abus.

٣ - النزعة العقلية:

وآلان يمجّد العقل، ويرد إليه كل القيم. فنراه يقول: «الحق معقول، والجميل معقول. إن الجميل والحق، في كل شيء»، هما نورا الإدراك السليم.

وآلان يرى في العقل النيوع لكل حياتنا الأخلاقية، والوسيلة لتطهير شهواتنا الانفعالية وهو يتحدث عن سلطان العقل المستقيم على حركات القلب، أي الشهوات.

نشرة مؤلفاته

جمعت كل خواتمه ونشرت في ثلاثة مجلدات في مجموعة La Pléiade عند الناشر جاليمار (باريس) تحت عنوان Oeuvres Complètes.

مراجع

• A. Bridoux: Alain, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie. Paris, 1964.

— M. Jouffroy: La Pensée Politique d'Alain, these, Montpellier, 1953.

اعداد خاصة من المجلات التالية.

— a) La Nouvelle Revue française, sept, 1952

b) Mercure de France, decembre 1951.

c) Revue de Metaphysique et de Morale, Avril, 1952.

البرنس الكبير

Albertus Magnus

فيلسوف لاهوتي كبير، كان أستاذاً للقديس توما الأكويني. ولا تعرف تاريخ ميلاده بالذقة، أما وفاته ففي كولونيا (ألمانيا) في ١٥ نوفمبر سنة ١٢٨٠. أما لقبه بـ «الكبير» فنحده في مخطوطات من القرن الرابع عشر، لكنه في مواضع أخرى يلقب بـ «البرنس التيتوني» Albertus Theutonicus أو

ان نيسر للاتينيين فهم كل ما قيل في مختلف الفروع. وهو في سبيل ذلك لا يكتفي بإيراد تلخيص لما كتبه أرسطو، بشرحه اليونانيون والمسلمون بل بشرح ويكمل ويعدل. وفي ميدان العلوم الطبيعية قام بأبحاث شخصية، وكشف عن روح ملاحظة نادرة في ذلك الوقت في العصر الوسيط في أوروبا. وهو يقول عن الطريقة التي اتبعها إزاءصوص أرسطو وشراحه: «في عملي هذا سأتابع نظام أرسطو وفكره، وسأقول كل ما يبدو لي ضروريا لتفسيره ولإثباته. وإلى جانب ذلك سأقوم باستطرادات، ابتغاء إبراز الشكوك التي يمكن أن تسجل للذهن وإكمال بعض الناقص التي جعلت فكر أرسطو غامضا لدى كثير من الأذهان. وتقسيم مؤلفاته كلها سيكون التقسيم الذي تدل عليه عنايات الفصول: وحيث العنوان يدل فقط على موضوع الفصل، فهذا يدل على أن الفصل ينسب إلى سلسلة كتب أرسطو، لكن حينما يدل العنوان على استطراد، فذلك معناه أننا أضفناه على سبيل الاكمال أو من أجل إيراد برهنة وفي سلوكنا على هذا النحو سنكتب من الكتب بقدر ما كتب أرسطو، ونفصص العنايات. وإلى جانب ذلك سنضيف أضافاً إلى الكتب التي بقيت ناقصة كما نضيف كتباً باكملها نقصنا، أو أغفلت، أما لأن أرسطو نفسه لم يكتبها، أو كتبها لكنها لا تصل البناء»

وفي مسألة الصلة بين العقل والنقل يمثل ألبيرس تقدماً ظاهراً على أسلافه. إذ هدف إلى تحديد ميدان كليهما تحديداً واضحاً، وحمل أنواعاً من الحقائق تنسب إلى الواحد ولا تنسب إلى الآخر. وفي هذا يقول: «فيما يتعلق بالدين والأخلاق، إذا اختلف أوغسطين مع الفلاسفة فينبغي تصديق الأول دون الآخرين. لكن إذا تعلق الأمر بالفيزياء، فإنني أصدق أرسطو، لأنه كان يعرف الطبيعة خير معرفة».

ومع ذلك فإنه لم يطبق هذا المنهج بدقة، بل كان يضطر إلى الأخذ بما يقوله النقل حين يتعارض مع العقل فيقول مثلاً ماخلق من القدم، لا بفكرة الصدور التي قال بها ابن سينا، وكان العالم له بداية في الزمان، ولا يقول مقدم العالم كما قال أرسطو وشراحه والفلاسفة المسلمون.

على أنه حاول مع ذلك إيجاد مزيج من المسيحية والأفلاطونية المحدثة على نحو قريب مما فعله ابن سينا. إذ نجده يتحدث عن العلة الأولى، وأنها نور أول، سبب الصور للمادة، وإنها حياة وبور لأنها نوع من الحياة لكل موجود، وهي النور

(أ) أول إنتاجه هو رسالة «في طبيعة الخير» De natura bene وهي رسالة غير نامة.

(ب) يتلو ذلك رسائل صغيرة عن مسائل في العقيدة المسيحية.

(ج) ثم شرح كبير على كتاب «الأقوال» لبطرس اللباردي هو ثمرة محاضراته في باريس.

(د) وفي كولونيا بدأ (أو استأنف) شرحه على الكتب المتحولة على ديونوسيوس الأريوفاغي. وألقى محاضرات عن كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس» لأرسطو، حضرها القديس توما.

(هـ) ومن ثم بدأ في تلخيص مؤلفات أرسطو الصحيحة وبعض المتحولة. وقد بدأ بكتابت «الطبيعة» وتلاه بكتاب «الكون والفساد». وه الساء والعالم» و«طبيعة الأماك» (وهذان الملتصقان الأخيران يوجد منهما نسخة بخط ألبيرس نفسه) و«الأثار العلوية» و«الأحجار» و«النفس» و«التغذية» و«الحس والمحسوس»

(و) وفي سنة ١٢٥٨ ألف كتابه «مسائل في الحيوان». وفي نفس الوقت بدأ في كتابة كتابه الضخم «في الحيوان» De Animalibus وهو تلخيص واف جداً وموسع لكتب أرسطو الثلاثة في الحيوان (ويوجد منه نسخة بخط المؤلف في كولونيا، بمقالاتها التسع عشرة) استأداً إلى ترجمة ميخائيل أسكوت.

(ز) كذلك لخص كتب أرسطو المنطقية، متدناً بكتاب «الكليات الخمس» المنسوب إلى فورفوروريوس أو إلى بونتيوس.

(ح) ومن مؤلفاته الخاصة كتاب عن «وحدة العقل ضد الرشديين» وفيه يدافع عن القول بتعدد النفوس الفردية.

وقد طبعت مجموعة مؤلفاته للمرة الأولى في ليون سنة ١٦٥١ في ٢١ مجلداً بإشراف P Jammy لكنها ناقصة. وتلتها نشرة في ٣٨ مجلداً، في باريس سنة ١٨٩٠ - سنة ١٨٩٩ ومنذ سنة ١٩٣١ يتولى معهد البيرس ماجنوس في كولونيا الإشراف على إصدار نشرة نقدية محصنة لمجموع مؤلفاته، بدأت تحت إشراف B Geyer ولا تزال مستمرة في الظهور حتى اليوم.

والمهمة الرئيسية التي عني بانجازها ألبيرس الكبير كانت تقديم التراث الفلسفي اليوناني والعربي لأوروبا في القرن الثالث عشر، في كل فروع العلم الممكن آنذاك، في الفيزياء، والرياضيات، وما بعد الطبيعة وفي هذا يقول: «إن غرضنا هو

على أن المعنى هذا اللفظ الأوروبي يتضمن عدة مقاصد، تدخل تحت تسميات.

(أ) فهناك أولاً التمييز بين الاحاد العملي، والاحاد النظري. والأول هو موقف من تصرف كما لو لم يكن هناك إله، فهو يقر بوجود إله، ولكنه ينكر الله في سلوكه في الحياة - أما الاحاد النظري المطلق فلا يقر بوجود إله ولا بوجود أمور إلهية. وينقسم بدوره الى سلبي، وإيجابي: السلبي هو الذي ينكر وجود الله والأمور الإلهية، أما عن جهل بالله (مثل «التوحش» الذي يتحدث عنه جان جاك روسو) أو لعدم اكتراث بالله (مثلما هو موقف هيدجر ويندو كروثه)، - والموقف الإيجابي هو الذي ينكر وجود الله لأسباب يتدبر بها (مثل موقف الماديين من أمثال أبيقور، ولا ميري La Mettrie وفيورباخ، وكارل ماركس، أو نيتشه واشترنس). - وهناك الاحاد النظري النسبي الذي لا يقر بوجود الله، ولكنه يقر بوجود أمور إلهية ويندرج تحت موقف المذهب الوضعي Positivism وموقف اسينوزا في بعض التأويلات،. ومذهب القائلين برحلة الوجود، ومذهب المؤلفة déistes اللذين يقعان على حافة الاحاد والايمان بوجود الله.

وأول تحليل لمعنى الاحاد نجده في المقالة العاشرة من كتاب «النواميس» لأفلاطون حيث يذكر ثلاثة أشكال للاحاد:

١- الأول انكار الالهية،

٢ - والثاني الاعتقاد بوجود الالهية مع انكار العناية الإلهية بالشؤون الانسانية.

٣ - الاعتقاد بأن الالهية يمكن استجلاب رضاها بالفرايب والدعوات: والشكل الأول هو الذي سجله عند السابقين على سقراط من الفلاسفة الماديين الذين وضعوا الماء أو الهواء أو التراب أو النار مبادئ للأشياء («النواميس» المقالة العاشرة ص ٨٩١ ج وص ٨٩٢ ب). وأفلاطون يرد عليهم ببيان أن النفس تسبق الطبيعة.

والشكل الثاني من الاحاد يفسره أفلاطون بقوله ان هذا المذهب يعادل القول بأن الالهية عاجزة كسل، لا تهتم بأنعام العمل الذي بذته، وكأنها أقل مكانة من الانسان الذي يعمل دائماً على اتمام عمله واتقانه.

لكل معرفة والعقل لكل شيء». والعقل الالهي يحتوي على «الصور» الأولى. والله يب الهوي صوراً متميزة، ليست إلا صور الكليات الالهية. واشعاعات نور العقل الفعال الكلي، الذي هو الله، تسري في الهوي، حيث توجد الجواهر العينية.

ويهاجم ألبيرس، مع ذلك، نظرية ابن سينا وابن رشد في العقل الفعال. ويستقصي هذا الموضوع في كتابه «خلاصة اللاهوت» Summa Theologiae، ويسرد ثلاثين حجة لصالح إثبات وحدة العقل الانساني، لكنه يتلوها بسبب ثلاثين حجة ضد وحدة العقل الانساني، وهذه الزيادة في الحجج يربط بطلان القول بوحدة العقل الانساني. ويقرر ان لكل نفس عقلاً بالقوة، وعقلاً بالفعل خاصين بها. ذلك لأن النفس الانسانية ليست مجرد صورة لجسم، بل هي جوهر روحي، وهذا الجوهر قواه المستقلة الخاصة به والضرورية كي يؤدي مهامه.

لكنه يبادر فربط بين النفس الانسانية وبين الله، إدهي صورة له، ولهذا فإنها مفتوحة لقبول الاشراقات الالهية، وهي بمعرفتها للمعقولات تشبه بالله

مراجع

قام اسخويانس بتصنيف بيلوجرافيا عن البرنس الكبير:

M. Schoonyans: «Bibliographie Philosophique de Saint Albert-le Grand» R. Univ. Catol. S. Paolo, no 21, 1961.

— A. Garreau: Saint Albert le Grand. Paris, 1932.

— A. Schneider: Psychologie Alberts des Grossen, Münster in West F. 2 vols, 1903, 1906.

الإلحاد

Athéisme, Atheism

كلمة «الحاد» في اللغات الأوروبية مأخوذة من اليونانية وتحتوي على مقطعين α = سلب، نفى، $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ = اله. ومن هنا كان معناها الاشتقاقي نفى الله أما في العربية فكلمة الحاد عن = انحرف عن ومن هنا فليس ثمة تطابق دقيق بين اللفظ الأوروبي، واللفظ العربي. وفي تحليلنا هنا سنقتصر على ما يدل عليه اللفظ الأوروبي.

عن اهتموا بالإلحاد انكاراً لوجود الله: لا عند ابن الرواندي، ولا عند محمد بن زكريا الرازي، ولا عند افري، وهم أشهر من يهتمون بالإلحاد في الاسلام.

هذا اذا فهمنا الإلحاد بالمعنى الأول من المعاني الثلاثة التي حدها أفلاطون أما بالمعنى الثاني، وهو اثبات الألوهية مع انكار العناية الإلهية بالشؤون الانسانية، فالإلحاد موجود ليس فقط عند هؤلاء الثلاثة، بل وأيضاً عند ابن سينا وعند ابن رشد، إذ أنكر هؤلاء جميعاً أن يعلم الله الجزئيات، وبالتالي أن يعني بأفراد الناس. وهذا أحد الأمور الثلاثة التي كفر بها الغرابي الفلاسفة المسلمين في كتابه «تهافت الفلاسفة».

أما بالمعنى الثالث، فربما نجد الحاداً في بعض أقوال المعري ومن عده لا نجد لديهم أقوالاً صريحة في هذا الموضوع.

كذلك أطلق «الكفرة» على مذاهب القائلين بوحدة الوجود والحلول من الصوفية مثل الخلاج، وعبي الدين بن عربي، والصدر الرومي، والغيث التلستاني وابن الفارض والبلباني.

(راجع عن هذا كتابنا: «من تاريخ الإلحاد في الاسلام» القاهرة سنة ١٩٤٥، «تاريخ التصوف الاسلامي في القرنين الأول والثاني»، الكويت سنة ١٩٧٥).

أما في العصر الحديث في أوروبا فقد ارتبط الإلحاد بالمادية في القرن السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر، خصوصاً عند جاسندي (Gassendi) ولامتري ودوليك D'Holbach وإرنست هكل Ernest Heckel وفيلكس لو دانتك Feleix Le Dantec. فهؤلاء جميعاً لم يقرّوا بغير المادة، وبالتالي لم يحتاجوا الى مبدأ روحي لتفسير الظواهر.

وارتبط الإلحاد أيضاً بالترعة الانسانية المطلقة، كما هي الحال عند لودفيغ فويرباخ (راجع كتابه: «ماهية المسيحية»، وكتابه: «مبادئ فلسفة المستقبل»). وعند باور Bauer (راجع كتابه: Posaune des jungsten Gerichtis wider Hegel) وكارل ماركس وبندو كرونشه (راجع كتابه: Conversazioni Critiche IV, Bany, 1932) الذي قال: «لا يمكن أن نحب الله حباً حقيقياً وخالصاً إلا بمعنى واحد فقط وهو: كما يتحدث دائماً - أن نحب أنفسنا وأن نحب في الله خير ما في ذواتنا نحن،

ويدفع أفلاطون الشكل الثالث من الإلحاد، لأن أصحابه يجعلون الألوهية شبيهة بالكلاب التي يمكن استرضائها بتقديم الطعام إليها وبالمرتشين من القضاء والموظفين الذين يمكن إفساد ضمائرهم واحساسهم بالمعذلة عن طريق الرشوى والهبات. وأفلاطون يجعل بشدة على هذا الشكل الثالث من الإلحاد، ولهذا يحرم القرابين العردية، ولا يقرّ إلا تلك التي تقدم على المدائح العامة، ووفقاً لطفوس وشعائر محددة («النواميس» المقالة العاشرة، ص ٩٠٩ د).

والإلحاد بالمعنى الثاني عند أفلاطون قد صايره وأكدّه أبيقور. ففكي ينزع عن الناس، خوف الموت، وضع الالهة بين العوالم intermundia واعتبر الله غير مكتسب بالإنسان. واستدل على ذلك بما في العالم من شروء قائلاً: إذا كان الله يزد أن ينزع الشرور من العالم لكنه لم يقدر، فيكون عاجزاً، وإذا كان قادراً ولم يرد ذلك، فيكون حسوداً شرساً، وإذا أراد ذلك وكان قادراً عليه، فلماذا لم ينزعها؟ (راجع «شذرات ابيقور» نشرة Ussner، الشذرة رقم ٣٧٤) وقد أعاد ذكر هذه الحجّة لوكرتيوس (في كتابه «في طبعة الأشياء» م^٢، البيت رقم ١٠٩٣ وما يتلوه).

وبعد أبيقور مباشرة كان الشكّك اليونانيون التابعون للاكاديمية الجديدة، وعلى رأسهم كرتيادس القورينائي (٢١٤ - ١٢٩ ق. م.) الذي أكّد ضعف البراهين التي تساق لاثبات وجود الألوهية، وبين الصعوبات القائمة في تصور الألوهية نفسها. فهو يقول: «إذا كان الالهة موجودين، فلا بد أن يكونوا أحياء والحيّ يحس. فإذا كانوا يحسّون، فإنهم يعانون اللذة والألم. وإذا كانوا يتألمون، فإنهم قابلون للتغير إلى ما هو أسوأ. وهكذا يكونون فانيه (سكستوس امبريكوس: «ضد المعلمين» ١٠ - ١٣٩ - ١٤٠).

كذلك يذكر من بين الملحدين، في تلك الفترة تيودورس، وفيوجانس الأبولوني وأومبيرس. وينسب الى الأخير نظريته في تفسير أصل الالهة، بأنهم كانوا أناساً أفهم الناس لأنهم كانوا سادة أو أبطالاً (راجع شيثرون. «في طبعة الآلهة» ١ - ١١٩).

أما في الاسلام، فإن كلمة «الإلحاد» و«ملحده» و«ملاحدة» قد اطلقت بتجاوز شديد: إذ لا نجد عند احد

- F. Mauthner: Atheismus und seine Geschichte im Abendlande, 4 Vols. Stuttgart und Berlin, 1920- 23, re-progr. Aufl. Hildesheim, 1963.
- A. B. Drachmann: Atheism in Pagan Antiquity, London 1922.
- O. Richard: L'Athéisme dogmatique, Paris 1923.
- H. de Lubac: Le Drame de L'humanisme athée.
- L'Aticismo, a cura di G. Ricciotti, Roma 1950.
- L. Brunschvicg: De la vraie et de la fausse conversion, suivi de la querelle de L'athéisme, Paris, 1951.
- J. Lacroix: Le sens de L'atheisme contemporain, Paris, 1958
- Il Problema dell' ateismo, atti XVI Conv. Centro Stud: Filos. di Gallarte, Brescia 1962.
- A. Del Noce: Il problema dell' ateismo, Bologna, 1964.
- C. Fabro: Introduzione all' ateismo moderno, Roma, 1964.
- W. Gent: Unter suchungen zum Problem des Atheismus. Ein Beitrag zur weltanschaulichen situation unserer Zeit, Hildesheim, 1964.
- W. Luyppen: Phenomenology and Atheism, Pittsburgh, 1964.

الكسندر (صمويل)

Samuel Alexander

فيلسوف أسترالي، يهودي الديانة. ولد في سيدني (أستراليا) في سنة ١٨٥٩ وتوفي في سنة ١٩٣٨
ارتحل إلى أكتلنرا، في سنة ١٨٧٧ حيث درس في أكسفورد على يدي جرين وبرادلي وتأثر بهما. لكنه تحول بعد ذلك إلى اعتناق مذهب التطور، واهتم بعلم النفس التجريبي. ثم تأثر بعد ذلك بمور Monre وبرتراند رسل Russell وبالواقعية الأمريكية الجديدة.

وفي سنة ١٨٨٢ اختير زميلاً في كلية لנקولن بأوكسفورد. ويبدو تأثير نظرية التطور في أول كتاب نشره

أعني الحق في أنفسنا والكلّي والمثل الأعلى، (ص ٢٤٨ من هذا الكتاب). - فهذه النزعة الإنسانية تقوم على أساس أن الدين الحق هو دين الإنسانية وأن الإله الحق هو الإنسان، لأنه لا يوجد في الوجود ما هو أسوأ منه. والإنسان يستطيع أن يفرض على الطبيعة قيمه وغاياته الخاصة.

كذلك ارتبط الإلحاد في القرن الماضي وهذا القرن بنزعة اللأدرية Agnosticisime ومثلها خصوصاً هربرت اسبنسر وتوماس هكسلي Thomas Huxley (في كتابه Col-lected Essays, V, P. 237 ff. الأخذ بحلول غير معتمدة على المنهج الوضعي في حل المشاكل الميتافيزيقية والدينية. وتبعاً لهذا قال أصحاب هذه النزعة (ومنهم داروين) أنهم «لا يدرون» شيئاً عن هذه الأمور التي مثل المطلق، الله، اللامتناهي، وما شابه ذلك من أمور. وحاول هربرت اسبنر في الجزء الأول من كتابه «المبادئ الأولى» (سنة ١٨٦٢) إثبات عجزنا عن بلوغ الحقيقة النهائية، أي القوة المسترة التي تتجلى في كل الظواهر الطبيعية.

ومن أشكال الإلحاد المعاصر. التحليل النفسي الفرويدي، لأنه يفسر فكرة الوجود الأعلى بأنها مستمدة من نثائية الانجلاء العاطفي المؤلفة من الحب والخوف والحاضرة في العلاقة بين الابن والوالد (راجع لفرويد: «الطوطم والطاوة»، فيينا، سنة ١٩١٣، وراجع ليونج C. G. Jung: «علم النفس والدين»، زيورخ سنة ١٩٤٠، ولارش فروم E. Fromm: «التحليل النفسي والدين»، نيويورك سنة ١٩٥٢)

ومن أشكال الإلحاد المعاصر أيضاً «الوضعية المنطقية» عند كارناب Carnap ومدرسة فيينا بعامّة إذ يرون أن كلمة «الله» هي مجموع من الحروف (راجع R. Carnap: Ueberwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache, 1931)، ويفررون أن قولنا «الله موجود» يساوي تماماً قولنا «الله غير موجود» لأن كلتا العبارتين خلو من المعنى (راجع A. J. Ayer: Language, Truth and Logic, (London, 1936

مراجع

R. Flint: Antitheistic theories, Edinburg, 9th ed. 1917.

في المكان، (المكان والزمان والألوهية ص ٦٠). ومعنى هذا أن الزمان والمكان كليهما معاً يكونان وحدة واحدة وحقيقة واقعية واحدة، هي متصل لانهائي من الحوادث المحضة أو الأناث النقطة (ص ٦٦). وكل شيء في التجربة هو مركب من النقط الأناث أو الأناث النقط.

٢ - المقولات:

ثم يأخذ الكسندر بعد ذلك في البحث في الخصائص الأساسية لتصلل المكان - الزمان مثل: الهوية، الاختلاف، الوجود، الكلية، الجزئية، الإضافة، الخ. ويحدد السبيل بهذا أمام بيان خصائص الواقع التحريبي ومستوياته ابتداء من المادة حتى النشاط العقلي. وهو ينظر إلى المقولات على أنها التحديدات الأساسية للموجود. وينبغي ألا يخلط بينها وبين الصفات (أو الكيفيات) Qualities، لأن الصفات في نظره - عارضة ومتغيرة بينما المقولات Categories، كلية وجوهريّة. وهي أي المقولات، قبلية a Priori بمعنى أنها تطبق، مقدماً، على كل شيء موجود، وهي قسمات صحيحة للواقع، وليست مجرد اطارات في العقل كما يقول كنت. ولهذا لا يحاول الكسندر أن يستنبطها بواسطة أية ضرورة منطقية كانت أو آلية. وبين الكسندر أن المقولات هي خصائص أساسية لتصلل المكان - الزمان «فلا ينبغي، مثلاً، أن ننظر إلى الهوية والاختلاف على أنها خاصة للعقل الإنساني ولا أشكال نموذجية تعين حدود كل موجود بل ينبغي أن ننظر إليهما على أنهما خصائص أولية لتصلل «النقطة» - «الآن». فالزمان يكشف عن الهوية بوصفه مدة، ويكشف عن الاختلاف بوصفه توالياً. والمكان يكشف عن الوحدة بوصفه متصلاً، وعن الاختلاف بوصفه مؤلفاً من نقط. ويقرر الكسندر أن المكان هو الذي يعطي للزمان وحدته، وأن الزمان هو الذي يعطي للمكان اختلافه، وإلا لكان الزمان مجرد توال، وكان المكان وحدة بيضاء فارغة.

والوجود هو - في نظر الكسندر - اسم آخر لهوية المكان والزمان. والاضافات relations تعبر عن متصل الزمان - المكان. وهو لا يرجع كل العلاقات الفيزيائية إلى علاقات زمانية مكانية، لكنه مع ذلك يرى أنه في نهاية التحليل نجد كل العلاقات (الاضافات) تتوقف على علاقات زمنية - مكانية. والجوهر هو علاقة (إضافة) بين عناصر زمانية ومكانية في مقدار محدد من المكان - الزمان. والعلية، بوصفها

وعنوانه: «النظام الأخلاقي والتقدم: تحليل للتصورات الأخلاقية» (سنة ١٨٨٩). وفي تفسيره للمعاني الأخلاقية سار في أثر هيربرت اسپنسر. ولسلي استيفن. فإنه نظر إلى الصراع من أجل البقاء في المجال البيولوجي يتخذ في المجال الأخلاقي شكل صراع بين المثل العليا الأخلاقية، وكذلك نظر إلى قانون الانتخاب الطبيعي، في مجال الأخلاق، على أنه يعني أن ما يسود في مجال الأخلاق هو مجموعة المثل العليا التي تقود إلى حالة توازن أو انسجام بين العاصر والقوى المختلفة في الفرد، وبين الفرد والمجتمع، وبين الإنسان والبيئة.

وفي سنة ١٨٩٣ عين أستاذاً للفلسفة في جامعة ملبورن. وفي السنوات ١٩١٦ - ١٩١٨ ألقى محاضرات جفورد في جلاسجو (اسكتلندا) وقد حررها ونشرها في سنة ١٩٣٠، تحت عنوان: «المكان، والزمان، والألوهية».

فلسفته

١ - الزمان والمكان:

يرى الكسندر أن الحقيقة الواقعية النهائية، أعني رحم الأشياء كلها، هي متصل الزمان والمكان. وقد أخذ هذه الفكرة، كما صرح هو، عن منكوفسكي H. Minkowski الذي قال بها في سنة ١٩٠٨ كذلك يشير إلى لورنتس Lorentz واينشتاين Einstein، وكذلك استلهم نظرية برجسون في الزمان الحيوي، لكنه رفض دعوى برجسون أن المكان خاضع للزمان. وهو هذه النظرية في «الزمان - المكان» يعارض رأي برادلي القائل بأن الزمان مجرد مظهر appearance ورأي متجرت Mc Taggart القائل بأن الزمان ليس له حقيقة واقعية. كذلك يرفض الكسندر الرأي الشائع في الزمان والمكان أعاءان: الأول تنعاقب فيه الأشياء، والثاني توجد فيه الأشياء معاً إلى جوار بعضها بعضاً، لأن هذا الرأي يفترض أن الأشياء موجودة قبل الزمان والمكان، بينما يرى الكسندر أنها أسبق من الأشياء، أنها الأرحام التي تتكون منها الأشياء الموجودة والأحداث، وهما الوسط الذي فيه ينقش بالأشياء والأحداث وفيها تتبلور. ولو نظرنا في كل واحد منها على حدة، لوجدنا أن أجزاءه لا يتميز بعضها عن بعض، أنها متجانسة. لكن «كل نقطة في المكان تتحدد وتتميز بأن في الزمان، وكل أن من الزمان يتحدد بموضعه

وإنما نظرية المعرفة فصل من فصول الميتافيزيقيا، وحالة خاصة بين فيها كيف تقوم العلاقة بين الكائن الحي وبين بيئته. ومعروف أن كل أمرين مترابطين فإن بينهما علاقة ليس فقط عليا مكانية - زمانية، بل وأيضاً وفق طبائعها الخاصة بهما. وهذه الأخيرة توجد عاملاً للاختيار خاصاً، له أهمية في تفسير الإدراك الحسي فالأعصاب البصرية تستجيب لبعض الصفات دون البعض الآخر. لكن المعرفة لا تتم إلا في مستوى الوعي.

وهنا نلتقي بمشكلة: هل موضوعات الإدراك الحسي صفات للشيء موضوع الإدراك، أو هي من نتاج نشاط العقل؟ وموقف الكسندر من هذه المسألة هو أنها الاثنان معاً، ولكن من نواح مختلفة. ومن أجل إيضاح رايه هذا يستخدم تسميات خاصة: فيسمى شعور العقل بالنشاط العصبي: «استمتاعاً» Enjoyment، ويسمى شعور العقل بصفات الشيء المدرك «تأملًا» Contemplation. وهدف الإدراك الحسي ليس أحداث تغيير في الجهاز العصبي، لكن عملية المعرفة هي تغيير في الجهاز العصبي. وبالاستمتاع بالمعرفة يتأمل العقل الأشياء. ويشير الكسندر أنه في هذا يتفق مع رأي سبينوزا حين قال ان «العقل فكرة للجسم».

والاحكام فيما يتعلق بالقيم، لها ميزة خاصة تفردها، وهي أنها ظواهر اجتماعية، ذلك لأنها تعبر عن معايير، والمعايير إنما توضع من خلال الاتصال الاجتماعي والاختلاط بين الناس. ذلك لأنه قد يصدر المرء أحكاماً تقويمية وهو معزول عن الناس، ولكنه لن ينتبه إلى ما فيها من خطأ (أو صواب) إلا إذا اصطدام حكمه بحكم الآخرين في نفس الموضوع.

٥ - الألوهية.

عند الكسندر أن «الألوهية» Denty هي الصفة التجريبية التالية في العلو لأعلى صفة تعرفها (ج ٢ ص ٣٥٥). ومن الواضح أننا لا نستطيع أن نعرف ما هي هذه الصفة، بيد أننا نعلم أنها ليست من نوع أية صفة نعرفها

لكن، هل معنى هذا أن الله لم يوجد إلا في المستقبل، بوصفه المستوى التالي لمستوانا الحالي بوصفنا كائنات متناهية، وأنه سينبثق خلال عملية التطور؟ وجواب

مقولة، تعبر عن المفهوم الأساسي في متصل المكان - الزمان، لأن في هذا المتصل كل حادث هو متصل بما قبله وبما يتلو.

٣ - العقل والحياة

ويبحث الكسندر في التضاف بين الجهاز العصبي والعقل. فيقرر أن العقل شيء جديد على الحياة، لكنه ليس كياناً مستقلاً. إن العملية العصبية إذا صارت ذات تركيب من نوع خاص وشدة وارتباط مع عمليات وتركيبات أخرى، فإنها تتخذ خصائص جديدة بحيث تصبح عقلية، مع بقائها في الوقت نفسه حيوية.

وهنا يستعين الكسندر بأراء لويد مورجن Lloyd Morgan خصوصاً في تمييزه بين الصفات الجمعية additive والصفات الانشائية emergent. ومفادهما أن بعض التركيبات في الطبيعة كمية خالصة، مثل الأوزان الجزئية molecular. لكن ثمة تركيبات أخرى تؤدي إلى نشوء تغييرات في الكيف، مثل خواص الماء، فإنها لا يمكن أن تستخلص من خواص كل من الأوكسجين والهيدروجين على حدة. وهنا يقتبس الكسندر أبياتاً مشهورة للشاعر الانكليزي روبرت براوننج Browning في قصيدته التي بعنوان Abt Vogler وفيها يروي قصة موسيقار استخرج من ثلاثة أصوات - لا صوتاً رابعاً، بل نجمة! فشيء هذا ما يحدث في الحيوانات الفقرية العليا حين ينبثق العقل، وهذا هو ما يفسر كون بعض الحركات يؤدي إلى نشوء مادة كيميائية، وحينما تؤدي بعض التركيبات الكيميائية إلى نشوء الحياة. لكن الكسندر لا يذهب مذهب الحيويين، وخصوصاً برجسون الذين يذهبون إلى أن الحياة شيء جديد تماماً وليست مجرد ناتج لعمليات كيميائية. وإنما يؤكد أن الحياة أساساً كيميائية، لكنها درجة خاصة من المادة تكشف عن خصائص تتحدى الوصف بلغة كيميائية. والحال مع الحياة كالحال مع المادة: فإن المادة هي حركة ولا شيء غير الحركة، ومع ذلك فإن لها خصائص (مثل الصلابة، اللون) ليست لساير انواع الحركة.

٤ - نظرية المعرفة:

وفي نظرية المعرفة يبدأ الكسندر فيقرر أن من الخطأ الزعم - كما فعل بعض الفلاسفة المحدثين - بأن نظرية المعرفة هي أساس الميتافيزيقيا

انتقل إلى جامعة نابولي وظل فيها حتى سنة ١٩٥١

بدأ أليوتا تطوره الفلسفي من علم النفس التجريبي. كما يظهر في كتابه «القباس في علم النفس التجريبي» (سنة ١٩٥٥)، ولكنه في الوقت نفسه كان يلحظ الجانب الروحي في النفس، ونظر إلى المنهج التجريبي على أنه تعبير عن قدرة العقل على البناء.

وفي سنة ١٩١٢ نشر تحليلاً نقدياً شاملاً للمذاهب الفلسفية المعاصرة بعنوان: «رد الفعل المثالي من العلم». وفيه دافع عن الروحية الموندولوجية ونزع نزعة مؤلّهة.

ولما بدأت الميجيلية الجديدة في إيطاليا، على أيدي كرونشه وجنتيله، تسود الفكر الفلسفي في إيطاليا، اتخذ أليوتا موقفاً ماهضاً لها. فقد علم الجمال كما تصوره كرونشه. فرفض فكرته في إبداعية الروح *creativita dello spirito*، كما رفض فكرة نمو الحياة الروحية في وظائف يستبعد بعضها بعضاً على التبادل وتعود بطريقة دورية. فتأثر بشلنج وبرجسون، فقرر أن التطور خلّاق في أعمال الطبيعة. ولم يمدّ يده بالآلية، وبدأ يفقد الثقة بالعلم والمعرفة العلمية.

وفي بحث بعنوان: «مخطط نظرية روحية في العالم» (ظهر في العدد ٢ من *Cultura filosofica* سنة ١٩١٣) أكد - ضد الميجيلية الجديدة - موضوعية الطبيعة بحيث لا يمكن ردها إلى مثالية، لكنه أكد في الوقت نفسه أن الطبيعة تنساق في الإنسان إلى مراتب عليا. وانتهى إلى «نسبية ديناميكية» تؤكد أن الذات باشكالها المقلوبة، ولطبيعة، والله تكوّن حدوداً لفعل تجريبي، موضوعي ذاتي معاً، في علاقة متحركة جداً، وفي إثراء مستمر.

وفي المرحلة الناضجة من تطوره اتجه في نظرية المعرفة إلى جعل الإضافة *relazione* هي الأساس، والقول بتعدد مراكز التجربة وتقدمها التدريجي نحو المزيد من التناسق في وحدة مثالية. ويمثل هذه المرحلة الكتب التالية:

- ١ - «نظرية إينشتاين والمنظورات المتغيرة للعالم»، بليرمو سنة ١٩٢٢
- ٢ - «النسبية والثالثة»، نابولي سنة ١٩٢٢
- ٣ - «مشكلة الله والتعددية الجديدة»، مدينة الكستلو، سنة ١٩٢٤

أما في المرحلة الأخيرة من تطور فكره، وهي التي تتمثل في كتابه: «التفصيح بوصفها معنى العالم» (روما سنة ١٩٤٦)، فقد

الكسندر عن هذا السؤال بالنفي. أنه يقرر أن الله موجود حالياً بالفعل، لأن الله هو الكون، أنه متصل المكان - الزمان. يقول: «إن الله هو العالم كله بوصفه يملك صفة الألوهية. ويوصفه موجوداً بالفعل حالياً فإنه هو العالم اللامتناهي بنزوعه نحو الألوهية، أو - إذا استعزنا عبارة لليبنتس، العالم في حالة حمل (حمل) بالألوهية» (ج ٢ ص ٣٥٣). وهذا الحمل مستمر لن يوضع ابداً، يقول: «إن الله، بوصفه موجوداً واقعياً، يصير باستمرار إلى الألوهية لكنه لن يبلغها أبداً» إنه الله المثالي في حالة جنين *The ideal God in embryo* (ج ٢ ص ٣٦٥) والدين «هو الشعور بأننا منجذبون إلى الله ومنخرطون في حركة العالم نحو مستوى من الوجود أعلى» (ج ٢ ص ٤٢٩).

مؤلفاته

- Moral order and progress, 1880
- Space Time and Deity 1920.
- Beauty and other forms of value, 1933.

مراجع

- P. Devaux: Le Système d'Alexander, Paris 1929.
- J. W. Mc Carthy: The Naturalism of Samuel Alexander. New York. 1948.

أليوتا

Antonio Aliotta

فيلسوف تجريبي إيطالي. ولد في بليرمو في ١٢ يناير سنة ١٨٨١، وتوفي في نابولي في أول فبراير سنة ١٩٦٤

إلتحق أولاً بكلية الآداب في جامعة بليرمو ثم عدل عنها في السنة التالية إلى كلية الفلسفة في فيرنسه حيث حصل على الليسانس في سنة ١٩٠٣ ومن سنة ١٩٠٥ إلى سنة ١٩١٢ قام بالتدريس في بعض المدارس الثانوية وحصل على دكتوراه التأهيل للتدريس *libera docenza* في سنة ١٩٠٥ في علم النفس التجريبي. وفي سنة ١٩١٣ عين أستاذا للفلسفة النظرية في جامعة بادوا واستمر في هذا المنصب حتى سنة ١٩١٩ حيث

- 1936, n. 2;
 - M. F. Sciacca, *Il secolo XX*, 2ª ed., I, Milano 1947, pp. 470-90;
 D. Soolerri, A. A. e il sacrificio come significato del mondo in «Historica», 1948 n. i;
 - A. Guzzo, Un'etica del sacrificio, in «Rass. Sc. filox.» 1948, n. i;
 - P. Di Lauro, *Evoluzionismo e spiritualismo*, Giugliano 1949;
 Lo sperimentalismo de A. A., Napoli 1951 (volume celebrativo del settantesimo compleanno del maestro, a cura di Carbonara, Filiasi - Carcano, Lazzarini, Martano, Musatti, Petruzzellis, Sciacca, Stefanini);
 P. Filiasi Carcano, Il pensiero filosofico di A. A., in «Riv. ros.», 1952, pp. 179- 85, 251 - - 65;
 Sciacca, I, pp. 179- 83;
 D. Gentiluomo, Il relativismo sperimentale di A. A. nel suo svolgimento storico, Roma 1955, pp. 171- 87;
 - G. Galli, La cultura, la logica, il sacrificio del prof. A. A., in *Filosofi italiani d'oggi ed altri scritti*, Torino 1958. Alla morte dell'A., ne hanno rievocato la figura e il pensiero (1964): A. Guzzo, in «Filos.», pp. 278-88;
 N. petruzzellis A. e il pensiero del suo tempo, in «Rass. Sc. Filos.», P. Piovani, in «Atti dell'Acc. Pontaniana», n. s., XIII;
 - C. Carbonara, in «C. Carbonara, in «Atti dell'Acc. di sc. morali e polit. della Societ/ naz. di sc., lett. e arti in Napoli», vol. 75;
 N. Abbagnano, in «Riv. Filos.», pp. 442- 48.

أبيدقليس

Empedocles of Adragas.

فيلسوف يوناني من السابقين على سقراط.

من مدينة اكراجاس او اجريجتيم في جزيرة صقلية. لا نعرف تاريخ ميلاده، لكن نعلم بأنه زار توريث Thurit بعد تأسيسها بقليل وهذه المدينة تأسست في سنة ٤٤٤ -

انغمه أليونا إلى روحية مسيحية، فيها الايمان، مفهومه بمعنى الفكر الفعال، هو الأساس في الفيلسوف، مع تقرير مصادرات عامة مثل: واقعية التغير، وجود نظام في العالم، تعدد الشخصيات، تلقائية الارادة، الامكانية الخلاقة للفعل. والمصادرة العليا بين هذه المصادرات العامة هي «الشعور العالي»، والله الذي غمد حياته بالمطاء والحب.

وهكذا تغلّت النزعة الروحية الابمانية في المرحلة الأخيرة من تطور فكر أليونا، بعد أن كان في البداية تجريبياً حريصاً على المنهج العلمي التجريبي.

نشرات مؤلفاته

- قامت دار النشر Perxella في روما بطبع مجموع مؤلفاته الكاملة في ستة مجلدات. من سنة ١٩٤٢ إلى سنة ١٩٥٤ هكذا:
 - L'estetica di Kant e. degli idealisti romantici, 1942;
 - Il sacrificio come Significato del mondo, 1946 (2ª de. 1959);
 - Il problema di Dio e il nuovo pluralismo, 1949;
 - Critica dell'esistenzialismo, 1951 (2ª ed. 1957);
 - L'estetica del Croce e la crisi dell'idealismo italiano, 1951.
 - Scetticismo, misticismo e pessimismo, 1947;
 - Evoluzionismo e spiritualismo, 1948;
 - Le origini dell'irrazionalismo contemporaneo, 1950;
 - Pensatori tedeschi dell'Ottocento, 1950.
 - Il nuovo positivismo e lo sperimentalismo, Roma 1954.

مراجع

- Autopresentaz. in *Filosofital. contemporanei*, de. M. F. Sciacca, 2ª ed., Como 1946. - G. Gentile Lo scetticismo antico e moderno secondo A., in «Crit.», n. 4;
 - S. Caramella, Relativismo, scienza e filosofia, in «Educazione nazionale», 1922, n. 3;
 - U. Spirito, L'idealismo italiano e i suoi critici, Firenze 1930;
 - T. Bartolomei, La teoria dell'esperienza del prof. A., in «Riv. Filos. neoscol.», 1933, n. 3;
 - C. Rho, Sullo sperimentalismo di A., in «Criterion»,

وستهتئى غضب الرياح الهائجة التي لا تكلّ.
والتي، بهبوبها، تدمّر الحفول
وفي مقابل ذلك ستقدر على بعث الرياح النافعة كما تشاء
وتتبع الأمطار المظلمة بالجو الصحو
وتعطي الناس، بدلاً من الصيف القاطط،
الأمطار المفيدة التي تهطل في الصيف
وترجع الميت من العالم الآخر لتزود اليه قواه». (راجع ديوجانس ج ٢ ص ١٤٥).

أما عن موته فهناك حكايات طريفة غريبة، من أشهرها أنهلقى نفسه في فوهة بركان أثنا Etna ليظن الناس أنه مضى إلى السماء فيعبدوه بوصفه إلهاً. لكن لسوء حظه ترك إحدى نعليه على حافة الفوهة ولما كان قد اعتاد لبس نعال من البرونز، فقد أمكن التعرف على فردة نعله بسهولة. وهرميفوس يروي الحادث هكذا: «عالمح أبيادقليس امرأة تدعى بانثايا Pantheia كان الأطباء قد يشوا من علاجها، فشفيت وأقامت لهذا مأدبة ودعت ثمانين شخصاً. ويروي هيپوبوت Hippobote أنه نهض من عند المائدة ومضى في اتجاه (بركان) أثنا Etna ، وفيها يبدو، حين وصل إلى هناكلقى نفسه في فوهة البركان وسط النار، واختفى، وقد شاء بهذا أن يؤيد ما اشتهر بأنه إله. وقد عرف الأمر فيما بعد، لأن إحدى نعليه قدقها البركان، وكان من عادته أن يلبس نعالاً من البرونز. غير أن بوسنياس Pausanias انكر صحة هذه الرواية إنكاراً شديداً (ديوجانس، ج ٢ ص ١٤٨ - ١٤٩) كذلك أنكرها طيمائوس في «تراجمه» وأكد أن أبيادقليس ارتحل إلى إقليم البلبونيوز (في جنوب بلاد اليونان) ولم يعد من رحلته هذه أبداً إلى وطنه في صقلية.

فلسفته

وكما قلنا، عثر أبادقليس عن فلسفته في قصائد، شأنه شأن برميذس، وقد بقيت لنا منها شذرات نشرها ديبلز في كتابه العظيم: «شذرات السابقين على مقراطه».

كان برميذس قد قال بالوجود الثابت، وأنكر التغير والتعدد، وكان هرقلطس - على العكس من ذلك - قد قال بالتغير الدائم والكثرة المطلقة، فجاء أبادقليس وجمع بين كلا المذهبين المتعارضين، فجمع بين وجود ثابت يصفه بما يصف به برميذس وجوده، وبين فكرة أو مبدأ من شأنه

٤٤٣ قبل الميلاد. واشترك في السياسة في مدينة أجريجنتم، ويقال أنه كان زعيماً للحزب الديمقراطي فيها. ويسرى الكثير من الأخبار عن قيامه بأعمال السحر والمعجزات. من ذلك ما رواه ديوجانس اللارتسي (ترجمة فرنسية ج ٢ ص ٤٦ باريس سنة ١٩٦٥) من أنه حدث يوماً أن هبت الرياح الأتيزية هبوباً شديداً جداً للدرجة أنها انتزعت الثمار من الأشجار. فجاء أبادقليس بحمير وسلخ جلودها ونشرها على الروابي وقمم الجبال لوقف هبوب الرياح. فتوقفت الرياح فعلاً، وهذا سمي «واقف الرياح».

وينقل ديوجانس (ج ٢ ص ١٤٤) بأن طيمائوس (في «أخباره» المقالة التاسعة) يذكر أن أبادقليس كان من تلاميذ فوثاغورس، وأنه أدب بسرقة الخطب، فمنعه أصحاب فوثاغورس من المشاركة في أحاديث هذه الفرقة، وهو أمر قد وقع أيضاً لأفلاطون. ويقول نيناث Neanthe أنه إلى عهد فيلولائوس وأبادقليس كان الفوثاغوريون يبرون أسادبهم في الهواء الطلق، أمام عامة الناس، لكن لما أشاع أبادقليس آراءهم شعراً وصعوا قاعدة صارمة هي ألا يلقنوا آراءهم لشاعر.

ويقول ثيوقراطس أنه كان قوي الاتصال برميذس وأنه حاكي أشعار هذا الأخير. ورميذس، كما نعلم، كتب كتابه «في الطبيعة» شعراً، ولأبادقليس قصيدة طويلة في الطبيعة. لكن هرميفوس ينكر صحة القول بأن أبادقليس كان تلميذاً لرميذس، ويقول أنه كان تلميذاً لأكيثوفان، وحاول محاكاة قصائده الملحمية.

وقد ألف مسرحيات مأساوية (تراجيديات) بلغ عددها في بعض الروايات (راجع ديوجانس ج ٢ ص ١٤٥) ثلاثاً وأربعين على الأقل.

ويقول عنه ساتيروس في «تراجمه» أنه كان طبيباً بارعاً وخطيباً جيداً. وقد تلمذ عليه جورجياس، السوفسطائي الكبير. وقد روى جورجياس عن نفسه أنه كان يتردد على أبادقليس حين كان يمارس السحر، أما عن اشتغاله فعلاً بالسحر، فيدل عليه قوله في إحدى قصائده:

«كل الأشربة التي بها تنقي الشيخوخة والأمراض
ستعلمها، لأنني سأبتك، انت وحدك، ببثها

أن يجعل التغير ممكناً.

الذرات أو الجزيئات الموجودة في العنصر الآخر، وتكون درجة الاتحاد تابعة لتلاؤم المسام الموجودة في العنصر مع الذرات المنبثقة من العنصر الآخر. فهناك إذاً مسام، وهناك سيال مستمر يجري بين الجزيئة المختلفة في العنصر الواحد والجزيئات الأخرى في العنصر الآخر. وعن هذا الطريق يمكن أن يفسر التغير، فهو اجتماع جزيئات العنصر الواحد بجزيئات العنصر الآخر أو انفصالها؛ وهنا يلاحظ دائماً أنه ليس هناك تغير في الكيف بل كل تغير هو تغير في الكم فحسب، كما يلاحظ أيضاً أن التغير عند أمبادوقليس لا يمكن أن يكون موجوداً في الوجود ككل، ولكنه يوجد في الحوادث الجزئية فحسب، أي في داخل الكل الأكبر بينما نحن نجد عند برميندس أن التغير لا يتم سواء في العالم ككل، وفي أجزاء الوجود.

والآن، كيف يتم هذا التجمع أو هذا الانفصال؟ لا يريد أمبادوقليس أن يقول بأن في المادة نفسها مبدأ للحركة والتغير، فلم تكن نظرتهم إلى المادة تلك النظرة التي كانت سائدة في المدرسة الأيونية من حيث إن المادة تحتوي الحياة وفيها مبدأ الحركة وإنما قال أمبادوقليس لأول مرة في تاريخ الفكر اليوناني بوجود مبدأ يخالف للمادة، هذا المبدأ هو الذي يحدث الانفصال أو الاتحاد. ولما كان التغير على نوعين: تغير اتحاد وتغير انفصال، فقد رأى أنه لا بد من القول بمبدأين: مبدأ خاص بالاتحاد ومبدأ خاص بالانفصال، فمبدأ الانفصال سمّاه بالكراهية. ومبدأ المحبة هو الذي يجمع بين الأشياء، بينما مبدأ الكراهية هو الذي يفرق بينها. وهنا نتمرضنا مشكلة مهمة، وهي: هل هذان المبدأان مبدآن مجردان عقليان، يمكن أن يتصوروا على أساس تصور هرقليطس لمبدأ اللوغوس، أو هذان المبدآن هما مبدآن مادبان مكونان من مواد؟ الواقع أن الروايات في هذا الصدد متضاربة أشد التضارب وأرسطو في مواضع كثيرة يشير إلى أن هذين المبدئين هما في الآن نفسه علتان فاعليتان وعلتان ماديتان، كما هو ظاهر من الفصل العاشر في المقالة الثانية عشرة من كتاب «ما بعد الطبيعة»، ويعني بذلك أن مبدأ المحبة ومبدأ الكراهية ليسا علة فاعلية عقلية، أو علة صورية، بل يتصورهما أمبادوقليس على أنها مكونان من مواد.

وعلى كل حال فيظهر أن رأي أرسطو هذا أرجح الآراء، خصوصاً إذا لاحظنا أن درجة التجريد لم تكن قد ارتفعت كثيراً عند المفكرين اليونانيين بدرجة تسمح لهم أن يجعلوا هذين المبدئين اللذين هما مبدأ الحركة والتغير في الوجود، مبدأين عقليين أو مبدئين عالين على المادة. وهذا فإنه يدخل في

جاء أمبادوقليس فقال إن الوجود لا يقبل التغير، كما قال برميندس، لأن التغير هو إما إلى فساد وأما إلى كون. ولما كان الوجود واحداً، فلا يمكن أن يكون هناك كون، لأنه لا يمكن تصوّر أن يضاف شيء إلى الوجود، إذ الوجود هو الكل، وليس ثمة إلا الوجود. كما أنه لا يمكن أن يتصور وجود الفساد بالنسبة إلى الوجود، إذ يقوم السؤال: إلى أين سيذهب هذا الجسم الفاسد، أو هذا الجزء الذي سيطر عليه الفساد؟ ونتيجة هذا يجب أن نفرم بأن الوجود أزلي أبدي. لكن كان عليه بعد ذلك أن يفسر التغير، فقال: إن مبادئ الوجود ليست واحدة، وإنما مبادئ الوجود كثيرة، وذلك ليستطيع أن يفسر كيف يتم التغير ومن هنا كان مبدأ أمبادوقليس مبدأ كثر، لا مبدأ وحدة. فقال بمبادئه للوجود عديدة، هي العناصر الأربعة المعروفة.

ولا شك في أن أمبادوقليس هو أول من قال بهذا المذهب، وهذا يظهر ليس فقط من الروايات التي تحدثنا عن ذلك كما فعل أرسطو، بل وأيضاً من ملاحظتنا لجميع المذاهب السالفة، فإن واحداً من هذه المذاهب لا يستطيع القول بهذه المبادئ كلها وإنما قال البعض إما مبدأ واحد كما فعل طاليس وأنكسمانس، وإما بمبدأين كما فعل أنكسمندريس حين قال بمبدأ الحار والبارد، وإما بثلاثة مبادئ كما فعل هرقليطس، وإما بخمسة مبادئ كما فعل فيلولاوس. أما القول بمبادئ أربعة هي النار والهواء والماء والتراب، فأول من قال به هو أمبادوقليس. وهنا يلاحظ أيضاً أن الكلمة اليونانية التي تدل على عناصر وهي «استوميجرون» (استُفُفس) لم يكن أمبادوقليس أول من قال بها، بل إن أفلاطون هو أول من أدخلها في المصطلح العلمي، كما يظهر من محادثة «ثييتوس».

وقد أضاف أمبادوقليس إلى هذه العناصر الأربعة كل الصفات التي أضافها برميندس إلى الوجود من حيث الأزلية والأبدية ومن حيث عدم التغير من ناحية الكيف. والنقطة الرئيسية هنا هي أن هذه المبادئ لا تتغير عن طريق الكيف، وإنما تفسر الحركة والتغير تفسيراً كمياً ألياً، لأن التغير نتيجة للاجتماع أو الانفصال، وكل عنصر من هذه العناصر مكون من جزيئات صغيرة، وبين كل جزيء وجزيء، توجد مسام. ويتم الاتحاد، سواء أكان هذا الاتحاد كيميائياً أم ألياً، بأن تأتي الذرات المتشابهة في العنصر الواحد فتدخل المسام الموجودة بين

فيه المحبة وحدها؛ وذلك لأنه لكي يتم الوجود لا بد أن يأتي زمان ينتقل فيه السكون، الذي هو المحبة، إلى الحركة التي توجد فيها الكراهية أو تتم عن طريقها الكراهية. وأول ما يتم ذلك بأن يأتي مبدأ الكراهية ويدخل في هذا الخليط الأول ويحدث انفصلاً تاماً بين جميع الجزئيات، ثم يأتي جزء من مبدأ المحبة أو مبدأ المحبة نفسه فيدخل جزءاً من الخليط المشتت ويدخله يحدث تجمعاً بين الجزئيات المنفصلة، ويتم هذا التجمع على شكل دوامة؛ وبعد هذا ينشأ الوجود من هذه الدوامة الأولى.

تلك هي النقطة الرئيسية في مذهب أبيدولقيس في الطبيعة. ولا تعني بعد التفصيلات التي قال بها فيما يتصل بنشأة الكون وتكوين الكواكب، كما أنه لا يعني أيضاً كثيراً أن نتحدث عن نظريته الخاصة بعلم الحياة، ولو أن لأبيدولقيس الفضل الأول في أنه وجه عناية كبرى إلى علم الحياة، بل قد ذهب بعض المؤرخين مثل برنت إلى القول بأن أبيدولقيس قد اكتشف نظرية التطور عن طريق الحفريات التي رآها وظن أن هذه الحفريات هي أصل الحياة، وأن الأحياء قد تطورت عنها، وإنما يعني فقط في هذا الباب كلام أبيدولقيس عن المعرفة.

يلاحظ أن أبيدولقيس قد حاول أن يفسر كل شيء عن طريق مبدئه الأول وهو العناصر واختلاطها بعضها ببعض لهذا نراه يقول إن المعرفة تتم باجتماع عناصر متألفة تمام التألف في جسم الإنسان؛ وهذا الاجتماع في أعلى صورته في الدم، والدم مركزه القلب. ولذا جعل أبيدولقيس للقلب الأهمية الكبرى في المعرفة، وقال إنه مصدر المعرفة أو أداها. وتبعاً لما قاله من قبل من أن الاتحاد يكون أتم إذا كانت الذرات المتباعدة متفقة مع المسام التي ستقبلها، نرى أبيدولقيس يقول إن المعرفة الصحيحة تتم بين الشيء والشيء، ولهذا يقول إن الإنسان يدرك كل عنصر من العناصر بعنصر خاص فيه، فهو لا يدرك عنصر التراب في الأشياء الخارجية إلا عن طريق عنصر التراب الموجود فيه، وهكذا بالنسبة إلى جميع العناصر. وكما نأثر برميندس وهرقليطس من قبل على المعرفة الحسية، نرى أبيدولقيس يثور من جديد على المعرفة الحسية، ويجعل المعرفة العقلية هي المعرفة الحقيقية ويجعل على التصورات الشعية، ولو أن ذلك كله ليس من شأنه أن يجعل من أقوال أبيدولقيس في هذا الصدد مذهباً تاماً في المعرفة. وتفسير المؤرخين لمذهب أبيدولقيس يختلف كل الاختلاف بين المؤرخ الواحد والأحر، فبعضهم يحاول أن يجعل منه مذهب وحدة في الوجود، مثل

هذين المبدئين الكثير من التصورات الأسطورية لأن أبيدولقيس كان متأثراً بالبيولوجيا اليونانية في قوله هذين المبدئين؛ كما تدخل أيضاً تصورات مادية كالتصورات التي سادت المدرسة الأيونية والفلاسفة اليونانيين السابقين له، من ناحية أخرى.

أما فيما يتصل بنشأة العالم، فيلاحظ أن أبيدولقيس قال بأن هذين المبدئين أزيلان أمديان، يتأويان السيادة في الكون: فتارة تكون السيادة للمحبة وتارة تكون السيادة للكراهية، وطوراً تأتي حالة يَبَيِّنُ بَيِّن، يكون فيها هذان المبدآن سائدين معاً أو متنازعين - ولو أن أبيدولقيس يميل إلى جعل مبدأ المحبة في هذين الدورين الأخيرين متغلباً على مبدأ الكراهية. وعلى هذا الأساس توجد في العالم دورات. وكل دورة من هذه الدورات تنقسم إلى أربعة أقسام: ففي القسم الأول تكون تمت سيادة مطلقة لمبدأ المحبة، وفي القسم الثاني يكون هناك انتقال من سيادة مبدأ المحبة إلى سيادة مبدأ الكراهية، ويأتي بعد هذا القسم الثالث وفيه تكون السيادة المطلقة لمبدأ الكراهية، ويلى ذلك القسم الرابع والأخير وفيه يكون الانتقال من سيادة مبدأ الكراهية إلى سيادة مبدأ المحبة من جديد، وهكذا تبدأ دورة جديدة بسيادة مبدأ المحبة مرة أخرى من جديد: وتتوالى الأقسام على هذا النحو باستمرار. وكذا تتوالى الدورات.

وهنا نلاحظ أن أبيدولقيس لم يحدد لنا مدة كل دورة من هذه الدورات، والذين قالوا إن هذا يتم عن طريق الاحتراق العام، لم يفعلوا أكثر من أنهم أضافوا إلى أبيدولقيس قول هرقليطس من قبل. كما يلاحظ أن الوجود الحقيقي لا يوجد في جميع هذه الدورات، بل يوجد في الدورين الثاني والرابع فحسب، وهما دورا الانتقال أولاً من المحبة إلى الكراهية، وثانياً من الكراهية إلى المحبة من جديد. أما القسمان الآخران، وهما المحبة المطلقة والكراهية المطلقة، فليس فيها وجود بالمعنى الحقيقي - والأصل في الوجود أنه كان مختلطاً تسوده المحبة وفي هذه الحالة كان يسمى باسم الخليط (μῆγμα).

وأبيدولقيس يسمي هذا الخليط تارة باسم الواحد، ويضيف إليه صفات الوجود التي قال بها برميندس، وتارة يسميه باسم الألهة، دون أن يجعل من هذا الخليط شيئاً عالياً على الوجود بوصفه إلهاً فوق الكون، وإنما هو يسميه بهذا الاسم فحسب، لأن مبدأ المحبة هو وحده الذي يسود فيه. كما أنه يصور لنا هذا الخليط في صورة الكرة، لأنه في الكرة لا يوجد تنازع، بل كلها استواء في استواء. وعن هذا الخليط الأول ينشأ الوجود، وذلك بدخول مبدأ الكراهية في هذا الخليط السائدة

الجمال، ثم للفلسفة بعامة، وظل في هذا المنصب حتى وفاته في جنيف سنة ١٨٨١

ونقوم شهرته خصوصاً على «يومياته» التي بدأها سنة ١٨٤٧، واستمر في تسجيلها حتى وفاته في ١١ مايو / أيار ١٨٨١ في جنيف، ونشرت بعد وفاته وهي تفيض بالتشاؤم والحزن، لأنه - كما قال عن نفسه - كان يشعر بأنه جريح يشاهد نزيف الدم منه باستمرار.

أراؤه

كانت النزعة الأساسية عند أميل رد فعل ضد طغيان المذهب العقلي والتحليل المنطقي من ناحية، وضد المادية والتشاؤم والعدمية من ناحية أخرى.

يناهج أميل النزعة إلى تحليل كل شيء بواسطة العقل المنطقي، ويدعو إلى اصباح المجال للعاطفة، وللإمعقول. يقول: «أه فلسفة، ولنحس، ولنكتف عن التحليل المستمر. ولكن سذجاً قبل أن نكون متعقلين. ولنعاين قبل أن ندرس، ولنسلم تيارنا للحياة» («يوميات خاصة»، نشرة شيرر ح ١ ص ٤٨).

وعلياً ألا نحاول تفسير أصول الأشياء تفسيراً عقلياً. «لأن الأصول كلها أسرار، ومبدأ كل حياة فردية أو جماعية هو سر، أعني شيئاً لا معقولاً ولا يقبل التفسير ولا التعريف» (الكتاب نفسه ج ٢ ص ١٩٨).

وفي دعوته هذه إلى العاطفة والتجربة الحية، لا يريغ إلى النزعة الذاتية. يقول عن نفسه: «إنني من الناحية العقلية ذو نزعة موضوعية واختصاصي المميز هو قدرتي على فهم كل وجهات النظر، والرؤية بكل العيون، أي عدم الانحصار في أي سجن فردي» (ج ١ ص ٣٥) ذلك أنه يخشى أن تسد عليه النزعة الذاتية الأفاق الرحبة التي نزع بطبعه إليها، أعني: اللاهائي، والسرمدية والكلية والألوهية ولديه شوق حار عارم إلى وحدة الوجود، وهذا الشوق يتخذ شكل وجد صوفي. ولذا لا يشعر باللغة والأنس إلا إذا تجرد عن كل ما هو فردي خالص، واتصل باللاهائي.

والدين - في نظر أميل - هو التحرر من الأنا الحسي الخالص، والمشاركة في حياة الكل. والتدين يشعر في كل أعمال حياته الخيرة بأن هناك كائنًا مطلقاً يعلو عليه. ذلك

كارستن الذي قال بأن المبادئ الست كلها مبدأ واحد، وبأن الوجود جميعه ليس غير هذا المبدأ، ولكن هذا الرأي قد عارضه انسلر أشد المعارضة، وقال إن أمبادوقليس يعرق تفرقة واضحة بين العناصر المختلفة بعضها وبعض من ناحية، ومن ناحية أخرى بينها وبين مبادئ المحبة والكراهية

فإذا نظرنا الآن نظرة إجمالية عامة إلى مذهب أمبادوقليس وجدنا أن هذا المذهب يجمع بين الأقوال المختلفة التي قال بها الفلاسفة اليونانيون السابقون، محاولاً أن يستخلص من هذه الأقوال جميعاً مذهباً منطقياً فيه توفيق بينها جميعاً، فهير بلا شك قد تأثر بيرمنديس، كما تأثر هرقلطس، ولو أن تأثره بهذا الأخير كان أكثر من تأثره بالأول، لأن أمبادوقليس قد وجه عناية كبرى إلى تفسير التغير والكثرة، وفي هذه العناية قد لعب تأثير هرقلطس دوراً كبيراً. وإلى جانب هذا نلاحظ أن أمبادوقليس قد تأثر بالفلسفة الأيونية، لكن يؤخذ عليه - كما لاحظ أرسطو - أنه اضطر إلى القول بمبدأين من أجل تفسير الحركة، مع أنه لم يكن ثمت ضرورة منطقية أو وجودية تحمله على هذه الثنائية، كما لاحظ أرسطو أن كل انفصال هو في الآن نفسه اتصال، فليس من الواجب إذن أن يجعل مبدأ الاثنين مبدأين، بل يجب أن يكون مبدأ الانفصال والاتصال مبدأ واحداً من حيث إن عملية الانفصال هي من ناحية أخرى في نفس الآن عملية اتصال. وعمل الرغم من هذه الملاحظة، فإن أهمية أمبادوقليس هي في أنه قال بأن المبادئ كلها مبادئ غير متغيرة بالكيف، وأنه فصل القول في العناصر الأربعة، وأنه قال، أو اضطر إلى القول، بمبدأ خارج على المادة من أجل أن يفسر حركة المادة.

نصوص ومراجع

انظر مادة: (الفلسفة) «الأيونية»

أميل

Henri - Frédéric Amiel

فيلسوف وشاعر سويسري، ذو نزعة روحية وعاطفية.

ولد في جنيف في ٢٧ سبتمبر / أيلول ١٨٢١، وينحدر من أسرة فرنسية بروتستانتية المذهب، وعين في سنة ١٨٤٩ أستاذاً في أكاديمية (جامعة) جنيف لعلم

مراجع

- B. Bbuvier: La Jeunesse de F. H. Amiel, 1935.
- A. Thibaudet: Amiel, ou la part du rêve, 1929.

أنثروبولوجيا

Anthropologie

كلمة Anthropologie ليست متحدرة من اللغة اليونانية الكلاسيكية. صحيح أن أرسطو يستعمل الكلمة *ἀνθρωπολογία* (أنثروبولوجس) (راجع الأخلاق إلى نيقوماخوس، ص ١١٢٥ أ س ٥) لكن معناه عند هوز «ثراث»، كثير الكلام عن الناس، وعندما نجد الفعل *ἀνθρωπολογεῖν* عند فيلون وديدموس السكندري وأنسطاسيوس السيناي والأريوباغي وغيرهم من آباء الكنيسة في القرون الثلاثة الأولى، فإنهم يستعملونه بمعنى «تشبه الله بالإنسان» واستمر هذا المعنى مستعملاً عند مالبرانش وليبتس في القرن السابع عشر واولائل الثامن عشر، الى أن نأفسه لفظ آخر بديل هو *anthropomorphism* فتواري، بينما انتشر وساد هذا اللفظ الأخير، وإن كنا مع ذلك نجد اللفظ الأول لا يزال يرد ذكره بمعنى «التشبه» عند اللاهوتيين في المعاجم، خصوصاً الفرنسية (لترية، لالاند). ولهذا ينبغي أن يتنبه القارئ لكتب آباء الكنيسة والاسكلايين وكثير من اللاهوتيين في العصر الحديث الى ان كلمة «أنثروبولوجيا» تعني: تشبه الله بالإنسان.

لكن بين القرن السادس عشر والثامن عشر تطور معنى الكلمة الى معنى: «علم النفس الانسانية» *Psychologia*، كما نجد ذلك خصوصاً عند من كتبوا في الفلسفة من الألمان أمثال M. Hundt و O. Cassman و C. Butheius وصارت تدل على عنوان علم فلسفي، لا يقتصر على البحث في النفس الانسانية وحدها، بل يمتد الى مسائل تتناول أحوال الجسم الانساني، مثل: الجنس (ذكر وأنثى) العمر، المزاج، الأخلاق، العرق، الخ. ومن هنا نجد Walch في سنة ١٧٢٦ يقول ان «الأنثروبولوجيا هي العلم بالإنسان». ويتألف من قسمين: فيزيائي ومعنوي.

ان الإيمان بالله - في نظر أمييل - هو الإيمان بالحير وبالنجاة.

وما يجذبه الى المسيحية هو أنها تدعو الى غفران الخطايا قبل كل شيء. يقول أمييل: «ما هي الخدمة التي أسدتها المسيحية الى العالم؟ - الدعوة الى بشارة طيبة. ما هي هذه البشارة؟ غفران الخطايا لله ذو القداسة يحب العالم ويتصالح معه، بواسطة يسوع، ابتغاء تأسيس ملكوت الله، ومدينة النفوس، وحياة السماء (الجنة) على الأرض - هذا كل شيء، لكن هذا ثورة كاملة».

لكن ليس معنى هذا أن أمييل يؤمن بالمسيحية الرسمية ممثلة في الكنيسة. كلا! بل هو ينقد الكنيسة الحالية نقداً شديداً وخصوصاً الكنيسة الكاثوليكية.

وهو لا يفهم الخلود بمعنى بقاء النفس بعد وفاة البدن، أو في عالم آخر. بل يؤكد «ان الحياة السرمدية ليست الحياة المقلدة في الأحرار، بل الحياة في النظام، الحياة في الله، وينبغي أن يعلمنا الزمان أن نرى أنفسنا كحركة في السرمدية، وموجة في خضم الوحود» (ج ١ ص ١٩٠).

وكان طبعياً بعد هذا أن ينزع أمييل نزعة علمية، لا تعرف الاوطان ولا الاحناس وفي هذا يقول: «لا أحسن بأي تفضيل للشمال أو للجنوب، وللغرب أو للشرق. ان الشيء الوحيد الذي يترني هو الكمال، هو الانسان فحسب، هو الانسان المثالي. أما الانسان الوطني فإني أحتمله، وأدرسه ولكنني لا أعجب به. ان وطني المختار، كما تقول مدام دي ستايل، يتألف من الأفراد المختارين» (ج ٢ ص ٢٢٩ - ٢٣١).

مؤلفاته

- Fragments D'un Journal: intime, 1884, 1887, 1823, 1927, 1923.
- Lettres de Jeunesse, 1904.
- Essais Critiques, 1931.
- Œuvres complètes, 3 Vols. Genève 1948, 1953, 1958.
- L'Année 1886. Paris, 1959.

ومن هنا نرى في القرن العشرين صراعاً بين فلسفة التاريخ وبين الأنثروبولوجيا الفلسفية، فالأخزون بالأول يتكروّن الثانية. نجد ذلك عند هيدجر في كتابه عن «كنت والميتافيزيقا»؛ إذ يهاجم فكرة الأنثروبولوجيا الفلسفية (هيدجر: «كنت ومشكلة الميتافيزيقا» ص ١٩٣ طبعة سنة ١٩٥١) ويقول في موضع آخر: «إن الفلسفة، حين نصير أنثروبولوجيا تنهار» (راجع كتاب *Vorträge und Aufsätze* ص ٨٧، سنة ١٩٥٤). كذلك - وفي الطرف المضاد من ذلك - يهاجمها لوكاش *Lukacs* الماركسي، فيحدث عن «الخطر العظيم الذي تؤدي إليه كل وجهة نظر أنثروبولوجية» ويقرر أن «تحصيل الفلسفة إلى أنثروبولوجيا قد حَجَرَ الإنسان إلى موضوع، وبهذا ألقى بالديالكتيك والتاريخ جانباً» (راجع كتابه: «التاريخ والوعي الطبقي» ص ٢٠٤، سنة ١٩٢٣).

لقد رأى هيدجر («كنت ومشكلة الميتافيزيقا» بند ٣٧ ص ٢٠٢ وما بعدها، فرانكفورت سنة ١٩٧٥) أن الأنثروبولوجيا كما عرّفها كنت تشمل النظر في أحوال الإنسان البدنية والبيولوجية والنفسية، وهي بذلك: علم نفس، وتحليل نفسي، وعلم أجناس، وعلم نفس تربوي، ومورفولوجيا الحضارات وعلم أغاط النظرات في العالم - في وقت واحد معاً - وهذا أمر غير مقبول سواء من حيث المضمون، ومن حيث وضع المسائل، والتأسيس والغرض من العرض وشكل التعبير. ولن يؤدي مثل هذا النظر الشامل إلا إلى التشويش والفوضى.

والأنثروبولوجيا لم تعد منذ زمان طويل مجرد عنوان على علم، بل تدل على موقف أساسي للإنسان تجاه ذاته وتجاه الموجود كله. إن الأنثروبولوجيا لا تبحث في الإنسان فقط، بل تسعى اليوم إلى تحديد ما هي الحقيقة بوجه عام أنه لم يوجد عصر عرف عن الإنسان مثلاً عرف عصرنا. لكن لا يوجد عصر لم يعرف ما الإنسان مثل عصرنا الحاضر. ولم يصبح الإنسان موضوع السؤل بالقدر الذي صار به في عصرنا الحالي.

لكن ألا يمكن نذل المجهود لتكوين أنثروبولوجيا فلسفية حقّة؟ إن ماكس شيلر - هكذا يقول هيدجر - قد تكلم عن هذه الأنثروبولوجيا الفلسفية قائلاً: «يمكن أن يقال إن كل المشاكل المركزية في الفلسفة يمكن أن ترد إلى مسألة: من الإنسان؟ وما مكانته الميتافيزيقية داخل حدود

ثم جاء كنت فعرف الأنثروبولوجيا بأنها «مذهب في معرفة الإنسان مؤلف بشكل تنظيمي والأنثروبولوجيا يمكن النظر إليها من الناحية الفسيولوجية، ومن الناحية العملية *Pragmatisch* فمعرفة الإنسان من الناحية الفسيولوجية تتناول البحث فيها صنعة الطبيعة بالإنسان، ومن الناحية العملية (البرجماتية) تتناول البحث فيها صنعة الإنسان بنفسه في نفسه بوصفه كائناً حراً أو ما يقدر أن يفعل أو ما ينبغي أن يفعله في نفسه» (مقدمة كتاب *Anthropologie*). وقد عنوان كتابه باسم «الأنثروبولوجيا من الناحية البرجماتية» ونشره في كينجسبرج، سنة ١٧٩٨ (الطبعة الثانية سنة ١٨٠٠). وفصله تناول: شعور الإنسان بنفسه (الوعي) - الخواص في مقابل العقل - في قوة التخيل - في الذاكرة والتذكر - في ملكة المعرفة بوصفها تستند إلى العقل - في امراض النفس وأنواع ضممها - في المزاج (بالحاء المهملة). وفي القسم الثاني من الكتاب يتناول: الشعور باللذة والألم - الشعور بالجمال - التذوق الفني. وفي القسم الثالث يتناول العواطف والألام - وفي النصف الثاني من الكتاب يبحث في الخصائص الأنثروبولوجية فيتناول: خلق الشخص - الفطرة - المزاج - الخلق بوصفه لونا من التفكير - الفراسة - أخلاق الجنس *Geschlecht* - أخلاق الشعب - أخلاق الأجناس العنصرية.

ومن استعراض هذه الموضوعات يتبين أن الأنثروبولوجيا عند كنت علم يتناول مزيجاً من علم النفس وعلم الطباع *Caractérologie* وعلم الأجناس والشعوب.

وجاء هيجل فهاجم هذه النظرة إلى الأنثروبولوجيا، لأنه رأى أن موضوعها هو ما سماه «الروح الذاتية» *der subjective Geist* وأدجها في داخل فلسفة التاريخ، وبرأيه هذا سياخذ *J. E. Erdmann* ثم ميشليه *Micheler* الذي رأى أن فلسفة التاريخ نظرية في الواقع الإنساني بوجه عام.

وفي مواجهة هذا يقرر دلشاي أن الأنثروبولوجيا ينبغي عليها أن تتخلص من فلسفة التاريخ، وألا تعود إلى النظر في الطبيعة الإنسانية، لأن هذه هي استمرار، وعلى الأنثروبولوجيا أن تبحث عن «الأغاطة في الطبيعة الإنسانية بوجه عام».

انتلخيا

entéléchie ἐντελέχεια

هذا المصطلح الأرسطي ترجمه العرب بـ «الكمال»، ومعناه الانتقال من حالة ما هو بالقوة إلى حالة ما هو بالفعل. فهو يدل على الفعل من حيث يتم، أو الكمال الناتج عن تحقيق فعل ما. ومن ثم تتميز الانتلخيا من الانرجيا (الفعل) ἐνέργεια ومن القوة δύναμις، وإن كنا نجد أرسطو أحياناً يعد الانرجيا والانتلخيا هي مجرد تحقيق ما هو في حالة القوة في موجود ما. وفي أحيان أخرى يقصد بالانتلخيا: الصورة εἶδος التي هي في مقابل الهولي (المادة). والمعنى الأول للانتلخيا، أي تحقيق الفعل يسميه الاسكلاطيون (= فلاسفة العصور الوسطى) باسم والفعل الأول actus primus والمعنى الثاني لها يسمونه «الفعل الثاني actus secundus». وفي كتاب «الطبيعة» تبدو الحركة على أنها انرجيا الهولي، وفي كتاب «ما بعد الطبيعة» تعد الانتلخيا هي الماهية العليا المجردة عن الهولي. (راجع «الطبيعة» ص ٢٠١ أ س ١١، «ما بعد الطبيعة» ص ١٠٧١ أ س ٣٥ وما يليه).

والترجمون العرب الأوائل في القرن الثالث الهجري يستعملون كلمة «تامة»، وأحياناً «استكمال» لترجمة كلمة انتلخيا، وشايعهم الكندي على ذلك كما هو واضح من تعريفه للنفس بأنها: «تامة جرم طبيعي ذي آلة قابل للحياة، ويقال: هي استكمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة» (راجع رسالة «في حدود الأشياء» ضمن رسائل الكندي الفلسفية ج ١ ص ١١٨ القاهرة ط ٢ سنة ١٩٧٨). أما عندنا سينا فنجد استعمال كلمة «كمال». ففي تعريفه للحركة يقول: «الحركة هي فعل وكمال أول للشيء الذي بالقوة من جهة المعنى الذي هو له بالقوة». («النجاة» ص ١٠٥، القاهرة سنة ١٩٣٨)، ويعرف النفس الانسانية بأنها «كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما بفعل الأفعال الكائنة سالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية» («النجاة» ص ١٥٨، القاهرة سنة ١٩٣٨).

أما في العصر الحديث فنجد ليتس يستعمل اللفظ انتلخيات» ليدل بها على «كل الجواهر البسيطة أو الموندات المخلوقة، لأنها نوعاً من الكمال ونوعاً من القدرة على

كل الوجود، والعالم، والله» (ماكس شيلر: «مكانة الانسان في الكون» ص ١٥ وما بعدها، سنة ١٩٢٨). لكن شيلر أدرك شائب نظره أنه لا يمكن ادراج الانسان تحت تعريف مشترك «ذلك ان الانسان هو من السعة والتنوع والتعدد بحيث يعجز أي تعريف عن الوفاء بتحديدته، ان له غايات متعددة جداً».

ويتهيئ هيدجر الى القول بأن من الممكن مع ذلك، وضع انثروبولوجيا فلسفية من حيث ان منهجها فلسفي، ويكون موضوعها هو وضع نظرة في ماهية الانسان، وترفع الى تمييز وجود الانسان من وجود النبات والحيوان وسائر مناطق الوجود. وعلى هذا النحو تصبح الانثروبولوجيا الفلسفية انطولوجيا اقليمية تتعلق بالانسان، الى جانب سائر الانطولوجيات التي تتناول ميدان الموجود. - كذلك يمكن الانثروبولوجيا أن تكون فلسفية اذا جعلت موضوعها «تحديد مكانة الانسان في الكون».

ذلك هو المعنى الحقيقي - والوحيد الصحيح - للانثروبولوجيا. أما ما يسميه علماء الاجتماع المعاصرون بهذا الاسم، فلا شأن له بالانثروبولوجيا بالمعنى الصحيح، إنما هو سوء استعمال منهم لهذا اللفظ، مهما ميزوه أحياناً بالوصف: (انثروبولوجيا) اجتماعية.

مراجع

B. Groethuysen Philosophische Anthropologie. 1928

M. Scheler: «Mensch und Geschichte», in Philosophische Weltanschauung, 1929. S. 15 - 46.

W. E. Muhlmann: Geschichte der Anthropologie. 1948. 1968.

W. Bruning: Philosophische Anthropologie. 1960.

G. Marquard. «Zur Geschichte des Philosophischen Begriffs: «Anthropologie» seit dem Ende des 18. Jahrhunderts» in Collegium Philosophicum (1965), S. 209- 239.

انحراف وهي تسقط، وهذا الانحراف يمكنها من التلاقي الذي عنه تجتمع الذرات لتكون الأشياء المؤلفة من ذرات. ان وزن الذرات يدفعها الى أسفل، والميل يجعلها تنحرف لتجتمع بعضها مع بعض. ويثل هذا الانحراف ضرباً من الحرية في نظام آلي خالص. وبه يفسر أبيقور وجود الحرية في الإرادة الانسانية، بعكس الرواقين الذين أنكروا هذه الحرية. يقول لوكرتيوس في كتابه «في طبيعة الأشياء»: «وحتى لا تبقى الروح مستعبدة تفعل كل شيء بضرورة باطنة، ولكيلا تبقى مضطرة كشيء مقهور إلى تحمل الأحداث سلباً، فإن لها هذه (القدرة على) الانحراف عن العناصر الرئيسية، حتى لا تكون ملزمة بالذهاب إلى محل معين في وقت معين».

الاكتفاء بذاتها، مما يجعلها منابع لأفعالها الباطنة، وتصير كائنات آلية automates لا جسمية» (المونادولوجيا) لها (Monadologie). وفي القرن الثامن عشر نجد علماء الأحياء يستخدمون اللفظ انتليخيا للدلالة على الصورة الباطنة modulus interior كما هي الحال عند بوفون Buffon، وعلى «القوة الجوهرية» vis essentialis عند كرسيتيان فولف. ثم يعود جيته إلى المعنى الذي وضعه ليبنتس، أعني الأحاد Monade.

وفي القرن التاسع عشر نجد فلهم فونت W. Wundt يستخدم الكلمة للدلالة على النفس. لكن عند هانز دريش Hans Driesch تتخذ الكلمة معنى جديداً، وذلك في كتابه: «فلسفة الكائنات العضوية» (ص ٤٣٢ وما يتلوها، سنة ١٩٢١).

مراجع

Max Wundt: Untersuchungen zur aristotelischen Metaphysik, 1923.

- H. Burchard: Der Entelechie Begriff bei Aristoteles und Driesch, 1928.

- U. Arnold: Die Entelechie, 1965.

- Hans Driesch: Philosophie des Organischen, 1921, S. 434 ff.

- Hans Driesch: Wirklichkeitslehre, 1922, S. 332 ff.

الأنحراف

Clinamen

اللفظ Clinamen (= ميل) اصطلاح وضعه الشاعر الفيلسوف الأبيقوري الروماني لوكرتيوس كاروس، للدلالة على ما ذهب إليه أبيقور لمواجهة اعتراض أرسطو على حركة الذرات في مذهب ديمقريطس. إذ قال ديمقريطس أن الذرات تسقط عمودياً في الخلاء بحكم ثقلها. فلاحظ أرسطو ان الذرات التي تتحرك عمودياً في الخلاء لا يمكن أن تتلاقى. فكيف تجمع الأشياء إذن من الذرات؟ فاقترح أبيقور، حلاً لهذه الصعوبة، أن ينسب إلى الذرات

انجاردن (رومان) ← ينتجاردن

اكتينولان ← الآلية

أنسلم

St. Anselme

هو صاحب «الحجة الوجودية» لاثبات وجود الله، ومن أبرز فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية.

ولد في أوستا (شمال إيطاليا) في سنة ١٠٣٣ ودرس في دير بك Bec بأقليم نورمانديا (Le Bec - Helluin) حيث لعت شهرة مواطنه لانفرائك Lanfranc. وفي سنة ١٠٦٣ صار رئيساً لهذا الدير. ثم عين في سنة ١٠٩٣ رئيساً لأساقفة كانتربري (في إنجلترا) وظل كذلك إلى حين وفاته في سنة ١١٠٩، في فترة حافلة بالصراع بين السلطة المدنية والسلطة الدينية. لكن نشاطه الفلسفي الأساسي جرى في الفترة التي كان فيها يدرس في ديربك. وأهم إنتاجه الكتب الثلاثة التالية:

(١) Monologium

(٢) Prologium

(٣) De Veritate

فيما بعد، لدى ألبرتس الكبير وخصوصاً لدى القديس توما، أنه ساذج.

على كل حال ظن أنسلم أن من الممكن البرهنة بالعقل ليس فقط على وجود الله، بل وعلى عقائد أخرى مثل التثليث والتجسد وقيامة الجسد والمعجزات الأخرى، وهي أمور سيئين للقديس توما أنها - أو بعضها - لا يمكن البرهنة عليها عقلياً، وينبغي أن تظل في ميدان الإيمان وحده دون العقل.

وبعد أن قرر هذه القاعدة، اخذ في البرهنة أولاً على وجود الله بواسطة العقل. ولئن كان في براهينه قد استلهم القديس أوغسطين، فإنه في إرادته لها كان أكثر أصالة واحكاماً من أوغسطين.

وتنقسم هذه البراهين على وجود الله الى تلك التي عرضها في كتابه المونولوجيوم Monologium وإلى الحجة الوجودية التي عرضها في الكتاب الآخر: البروسلوجيوم Prosologium. ولينبدأ بالنوع الأول، ويشمل ثلاث حجج، تقوم بدورها على الإقرار بمبدأين: (١) الأول يقول أن الأشياء تتفاوت في الكمال؛ (٢) والثاني يقرر أن كل ما يملك كمالاً متفاوتاً فإنما يستمد من المشاركة في كمال مطلق. وعليناً نبدأ من أمور محسوسة عينية لنتطرق إليها هذين المبدأين. ولينبدأ مثلاً من فكرة: الخير، وهي فكرة عينية، لأننا جميعاً نطلب الخير. فمن الطبيعي أن نتساءل: من أين جاء هذا الخير الذي نعبو إليه جميعاً؟ اننا نعرف أن نعمة ضرورياً متفاوتة من الخير، ونعرف أيضاً أن لكل شيء سبباً فلتتساءل: هل لكل خير جزئي سبب جزئي؟ أو لكل لها جميعاً مصدراً كلياً واحداً؟.

أ) من المؤكد يقيناً هكذا يقول أنسلم - أن الأمور المتفاوتة في تحصيل كمال ما أنما يرجع تفاوتها الى مشاركتها في كمال مطلق. فالأمور المتفاوتة في العدالة انما يرجع تفاوتها الى اشتراكها في عدالة مطلقة، وهكذا. اذن كل الأمور المتفاوتة في تحصيل كمال ما، انما تستمد نصيبها من هذا الكمال من كمال مطلق. وهذا الكمال المطلق هو كمال بذاته، وليس فوقه كمال. واذن فما هو خير على الوجه الأتم هو عظيم على الوجه الأتم. واذن يوجد موجود أول، أعلى من كل ما هو موجود وهو الذي ندعوه بالله.

والكتاب الأول قد ألقه بناء على طلب من بعض رهبان دير بك الذين طلبوا منه أن يؤلف كتاباً عن وجود الله وصفاته لا يمتزج فيه بما ورد في الكتب المقدسة، بل يؤسس على الاحتجاج العقلي المحض.

وقد نشأ أنسلم في فترة اشتد فيها الصراع بين الديالكتيكيين، انصار الاحتجاج العقلي للمقائد الإيمانية، ومن يسمون «النحوين» الذين انكروا كل قدرة للعقل، وقصروا الأمر على الإيمان الساذج الخالي من كل تفكير عقلي.

وقد وقف أنسلم ضد كلا الفريقين؛ فصد الديالكتيكيين قرر أنسلم أنه لا بد من رسوخ الإيمان أولاً، ثم يتلو ذلك الاحتجاج العقلي، ان الإيمان يجب ان يكون المعطى الأول الذي يكون منه الانطلاق. ولهذا يقرر جملة صارت مشهورة وهي: «أؤمن لأتعقل» Credo ut intelligam ولا أتعقل لأؤمن» neque quaero intelligere ut credam ان التعقل يفترض مقدماً وجود الإيمان.

وفي مقابل النحويين يقرر أنه لا بأس من رسخ إيمانه أولاً أن يتعقل مفهوم الإيمان. وأما ادعاء أن السلف الصالح من الرسل وآباء الكنيسة قد قالوا كل ما هو ضروري، فهذا معناه نسيان أن الحقيقة أوسع جداً من أن تكون قد استنفدها هذا السلف، وأن أيام العمر معدودة، وأنه لو امتد الأجل بآباء الكنيسة لكانوا قد قالوا أكثر مما قالوا، ثم ان الله منير ولا يكف عن إثارة كنيسته باستمرار على مدى الزمان، وخصوصاً في هذا نسيان لهذه الحقيقة وهي أنه بين مرتبة الرؤيا الطوباوية التي نعاين فيها الله وبين مرتبة الإيمان توجد مرتبة وسطى هي الاقتراب من رؤية الله عن طريق فهم مضمون الإيمان.

علينا اذن، في نظر أنسلم، ان نؤمن في مرحلة أولى، إيماناً راسخاً بأسرار العقائد الإيمانية، وفي مرحلة تالية علينا أن نفهم بالعقل هذه الأسرار والعقائد الإيمانية. أما الاختصار والتوقف عند المرحلة الأولى فهو إهمال، وادعاء ضرورة البدء بالمرحلة الثانية قبل الأولى هو غرور. لهذا ينبغي ألا نقع في الإهمال، ولا في الغرور.

ويبدو كما لو كان أنسلم يظن أن من الممكن أن يفهم الانسان بالعقل كل الأسرار والعقائد الإيمانية. وأنه لا واحدة منها خارجة عن طور العقل. وهو رأي سيئين

ستكون واحدة ما دامت ماهيتها واحدة ، - واما أن يرجع الى شيء غير الماهية، وهذا الشيء سيكون كمالاً أكبر من كل هذه الكمالات المتعددة. فلا بد إذن من وجود كمال أعلى ، هو الكمال الأول، وهو هو الله.

وهذا البرهان يقوم على فكرة التصاعد في الكمال في داخل دائرة محدودة من الكائنات المتصاعدة في الكمال.

يبد أن هذه البراهين ليست عقلية تماماً، ومعقدة الى حد ما. هذا رأى أنسلم أنه لا بد من الالتجاء الى برهان فوق البراهين كلها، برهان واحد يستطيع أن يقتنع به كل إنسان، برهان قبلي *apriori* وهذا البرهان هو الحجة الوجودية المشهورة. وقد عرضه أنسلم في كتابه *Proslogium*.

الحجة الوجودية: تقوم هذه الحجة على أساس أن لدى كل إنسان فكرة عن موجود لا يمكن أن يتصور موجود أكمل منه. وهذه حقيقة إيمانية يقدمها لنا الإيمان، لكن يبقى علينا أن نثبت أن هذه الفكرة الموجودة في الذهن موجودة أيضاً في الواقع. لقد ورد في أحد المزامير (المزمور رقم ١٤، عبارة ١): ويقول الجاهل في قلبه أنه لا يوجد إله والإنسان حين يقال له: والكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكمل منه - فإنه يفهم معنى هذه العبارة ويعقلها. ومعنى هذا أن مثل هذا الكائن موجود على الأقل في الذهن إن لم يكن موجوداً في الخارج الواقعي أيضاً. ونحن نستطيع أن نتصوره موجوداً في الذهن فحسب، دون أن نتصوره موجوداً في الخارج الواقعي أيضاً، مثل الفنان الذي يتصور في ذهنه أولاً اللوحة التي سيرسمها. وفي أثناء تصوره لما يعلم أنها موجودة في ذهنه فقط قبل أن تكون موجودة في خارج الذهن. لكن إذا حققها في الخارج فإنه يعلم لها وجودين: وجوداً ذهنياً، وآخر خارجياً. فإن قلنا عن كائن أنه موجود في الخارج إلى جانب وجوده في الذهن، فإن هذا القول يضيف إلى الكائن صفة كمال أكبر.

فإذا نظرنا الآن الى الفكرة التي في ذهننا عن الكائن الذي لا يمكن أن نتصور أكمل منه، وجدنا أننا اذا قصرنا وجوده على الذهن فحسب، لكان هذا الكائن أقل كمالاً من كائن آخر موجود في الذهن وفي الخارج الواقعي معاً. وسيكون معنى هذا وجود كائن اكمل من اكمل كائن يمكن تصوره. وهذا تخلف. إذن فالكائن الذي لا يمكن أن

فهذا هو البرهان الأول على وجود الله استناداً الى تفاوت الكمال بين الموجودات.

ب) والبرهان الثاني يستند الى فكرة الوجود نفسها، ان لكل موجود موجد، أي علة. والسؤال هو: هل ترجع الأشياء الى علل عديدة، أو الى علة واحدة؟

لو كان للكون عللٌ عديدة: فهي اما أن ترجع الى علة واحدة، أو توجد كل واحدة منها بذاتها، أو بعضها ينتج بعضاً. فإن كانت ترجع الى علة واحدة فهذه العلة الواحدة الوحيدة هي إذن علة الكون. وإذا كانت كل واحدة منها تقوم بذاتها، فإن بينها وبين بعض صفة مشتركة وهي القيام بالذات، فهذا القيام بالذات هو إذن الذي يوجدها، ولهذا يمكن إذن ادراجها تحت علة واحدة وحيدة. بقي الفرض الثالث، وهو أن ينتج بعضها بعضاً. لكن من التناقض أن يوجد الشيء بواسطة الشيء الذي هو مانحه الوجود، وإلا لكان معنى ذلك أن يكون الأب ابناً لانه - فهذا محال، ولا يصدق حتى بين المتضاميين: فالعبد والسيد متضاميان، لكن كليهما ليس يوجد بفضل الآخر، والعلاقة المزدوجة بين كليهما لا تلد نفسها بنفسها، بل هي موجودة بين شخصين حقيقيين كل واحد منهما قائم برأيه.

لم يبق إذن إلا الفرض الأول وهو أن كل ما يوجد إنما يوجد بفضل علة واحدة وحيدة، وهذه العلة الوحيدة الموجودة بذاتها هي هي الله.

ج) والحجة الثالثة من حجج أنسلم لاثبات وجود الله بطريقة العقل تقوم على فكرة: «الكمال» الذي تحوزه الأشياء. فلا شك أن ثمة تفاوتاً في مراتب الكمال بين الموجودات: فمثلاً الفرس أكمل في الوجود من الشجرة، والإنسان أكمل من الفرس. وإذا لم يسلم الإنسان بهذا، لما استحق أن يكون إنساناً. فهناك إذن اختلاف في درجات الكمال. والمسألة هي: هل ترتفع درجات الكمال الى غير نهاية، أو تقف عند حد؟ وهل توجد كائنات متعددة كاملة بذاتها؟ ان قلنا ان درجات الكمال ترتفع الى غير نهاية، لوقعنا في تناقض. وان قلنا بوجود جملة كائنات متساوية في الكمال، وليس هناك كائن اعلى في الكمال، فإن ثمة صفة مشتركة وهي أن هذه الكائنات جميعاً اكمل الأشياء. وهذا الكمال المشترك: اما أن يرجع الى ماهيتها - وحيتيذ

- S. Anselmi: Opera Omnia. ed. by F. S. Schmitt, 6 vols. Ediburgh, 1946 - 1961.

- E. Gilson: La Philosophie au Moyen Age, pp. 240 - 52 Paris, Payot, 1962.

- J. Mc Jntyre: St. Anselm and his critics. Edinburgh, 1954.

R. W. Southern: St. Anselm and his biographer. Cambridge 1963.

- J. Fischer: Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury. Münster, 1911.

- Ch. Filliatre: La Philosophie de saint Anselme, ses principes, sa nature, son influence. Paris, 1920.

A. Koyré: L'Idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme, Paris, Leroux 1923.

A. Levasti: Sant' Anselmo, vita e pensiero. Bari 1929

- E. Gilson: « Sens et nature de l'argument de Saint Anselme », in Archives d'histoire doctrinale et Littéraire du moyen âge, 1934, pp. 5 - 51.

أنكساغورس

ولد أنكساغورس في مدينة إفلازرمان ، وانتقل من هذه المدينة إلى مدينة أثينا ، فأدخل الفلسفة لأول مرة في أثينا ، كي تصبح من بعد المهذ الأكبر للفلسفة اليونانية ، وفي أثينا كان مرجعي الجانب من كثير من كبار رجالها وعلى رأس هؤلاء رئيس أثينا بركليس إلا أنه حدث قبيل الحرب البيلوبونيسية أن قام خصوم بركليس واتهموه في أشخاص أصدقائه ومن بين هؤلاء أنكساغورس ، إذ اتهموه بالإلحاد عن الألهة ، فانصرف عن أثينا ورجع إلى وطنه والمهم من هذه الإشارة هو أن أنكساغورس كان أول من أدخل الفلسفة في أثينا

ابتدا أنكساغورس من حيث ابتدا من قبل أمبادوقليس وليوقس أي انه ابتدا مثلهم من فكرة الوجود عند برميندس ، كما انه أنكر مثلهم فكرة التغير المطلق فهو ينكر كما أنكر هؤلاء أن يكون هناك تغير مطلق سواء أكان هذا التغير كوناً أم فساداً ،

يتصور أكمل منه لا بد أن يوجد في الخارج الواقعي أيضاً. وهذه الفكرة التي لدينا عن أكمل كائن يمكن تصوره هي إذن حقيقة مطابقة لموجود حقيقي هو الله. وبهذا ثبت أن الله موجود.

هذه هي الحجة الوجودية المشهورة. ويلاحظ أنها تقوم على اساس فكرة موجودة أعطاها لنا الوحي، وعلى اساس أن هذا الكائن هو اكمل كائن يمكن تصوره، وعلى أن هذا الكائن لا بد بالضرورة أن يوجد في الواقع الخارجي.

بيد أن هذه الحجة ما لبثت أن وجدت خصماً لاذع الذهن معاصراً لأنسلم هو الراهب جونيلون Gaunilon الذي رد عليها فقال: ليس كل ما يمكن أن يتصوره الذهن بموجود في الواقع الحقيقي، وإلا لما أمكن الخطأ. اننا نتصور كثيراً من الأمور التي لا توجد ولا يمكن أن توجد. ولا يكفي تصور الماهية لكي يثبت وجودها في الواقع. وما مثل من يسير على هذا النحو إلا كمثل من يتخيل وجود جزائر سعيدة في وسط المحيط حافلة بكل أنواع النعيم فيشد رحاله إليها ما دام قد تصورهما. وهو قطعاً سيعود من رحلته خائباً ولن يجد شيئاً مما تصوره. ان الماهية شيء والوجود شيء آخر، لأن الماهية تصوّر ، والتصور في ذاته لا يدل على وجود في الواقع الخارجي.

وقد رد أنسلم على اعتراضات جونيلون هذه فقال: حقاً، ليس كل ما يمكن أن يتصور يمكن أن يوجد بالفعل اذ الوجود ليس هو عين الماهية ، في كل الأحوال. لكن الوجود هو عين الماهية في حالة واحدة، هي حالة الله أو الكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكمل منه.

ومن الواضح أن رد أنسلم ضعيف غير مقنع، اذ تبدو في هذا الرد مصادرة على المطلوب الأول. فنقطة الابتداء التي بدأ منها أنسلم هي عينها النقطة التي يخلص إليها.

لذا استمر الخلاف حول قيمة هذه الحجة من عهد أنسلم حتى العصر الحاضر.

مراجع

عبد الرحمن بدوي: «فلسفة العصور الوسطى» -

ص ٦٥ - ٧٨ القاهرة ١٩٦٠

أن تنقسم بينها ذرات أنكساغورس تنقسم إلى ما لا نهاية ويلاحظ من ناحية أخرى أن ذرات أنكساغورس لا تشبه العناصر في شيء ، لأن العناصر تضم صفات قليلة محددة ، بينما ذرات أنكساغورس تشتمل على جميع الصفات التي يمكن أن توجد في الوجود ، وعلى هذا فهذه الذرات عند أنكساغورس تشتمل على كل الصفات التي في الوجود ، وهذه الذرات توجد في الأصل مختلطة بعضها ببعض كل الاختلاط ، ولكي تخرج من هذا الاختلاط لا بد من وجود قوة أخرى تستطيع إخراجها منها وهنا يلاحظ التجديد الكبير الذي أن به أنكساغورس في الفلسفة ، فقد رأى أن تفسير الحركة سواء أكان ذلك عن طريق الحركة الدائرية أم عن طريق آخر مادي ليس بتفسير مقنع ، وإنما التفسير المقنع هو ذاك الذي يرجع الحركة والاختلافات إلى علة غير مادية ، وهذه العلة غير المادية هي العقل (نوس νοῦς)

هذا العقل هو الذي ينظم الوجود ، ويُخرج الذرات الأولى من حالة الاختلاط إلى حالة الوجود الحقيقي ، وهذا النوس يتصف بصفات ثلاث الأولى هي البساطة ، والثانية العلم ، والثالثة القدرة فالعقل بسيط لأنه لا يتربك من شيء ولأن كل مركب من شيء لا يوجد مساوياً لنفسه في جميع الأجزاء ، فلن يكون العقل مساوياً لنفسه في جميع أجزاء الوجود مساوياً من حيث الكيف ، يجب أن يكون العقل بسيطاً نعم إن بعض الأشياء تحوي مقداراً من العقل أكثر مما تحويه بعض الأشياء الأخرى ، إلا أن هذا المقدار هو مقدار كميّ فحسب ولا يؤثر أدنى تأثير من حيث الكيف ، وعلى هذا فالعقل بسيط ؛ كما أن هذه البساطة تقتضيها القدرة وذلك لأنه لكي يكون العقل قادراً ، فلا بد له أن يكون نافذاً في جميع الأشياء ، ونفوذه في جميع الأشياء ، لا يمكن أن يكون إلا إذا كان العقل بسيطاً ، لأن النفوذ المطلوب منه هنا أن يكون متساوياً من حيث التأثير ، وعلى هذا فالبساطة تقتضي القدرة ، والقدرة تقتضي البساطة ، كما أن القدرة بدورها تقتضي العلم ؛ أي أنه لكي يكون الإنسان مالِكاً لشيء ، لا بد أولاً أن يكون عالماً به تمام العلم ، فالعلم الكلي المطلق ضرورة لازمة لكي تتم القدرة لأن القدرة هي تحقيق ما في العلم ، وعلى هذا نرى أن القدرة تقتضي العلم ، كما اقتضت من قبل البساطة والقدرة بدورها يقتضيها التنظيم لأن العمل الأول للعقل هو أن يكون منظماً للكل ، إذا رأينا أن السبب الذي من أجله وضع أنكساغورس فكرة العقل هو بيان الحركة من

وسوف من أجل هذا نفس الراهين التي ساقها من قبل أمبادوقليس ، إلا أنه رأى أن أمبادوقليس لم يفسر هذه الظواهر المتعددة تفسيراً حقيقياً وأرجع التغير في الكيف إلى المبادئ ، بينما رأى أن الذرين قالوا بأن الأشياء لا تتغير في الكيف من حيث المبادئ ، بل هي واحدة وهي لا متناهية فقط في الشكل وفي العدد ، ولذا بدأ أنكساغورس من نقطة أخرى غير تلك التي ابتدأ منها أمبادوقليس والدريون فقد ابتدأ من الجزئيات لكي يصل إلى المبادئ الأولى ، وحسب أن وجود الجزئيات هو الوجود الأصلي أما وجود المادة الأولى التي عنها تنشأ الأشياء فقد عدّه ثانوياً ، ولذا فإنه حين أراد أن يفسر التغير وحين رأى أنه لا بد من ناحية أخرى أن الشيء لا يمكن أن يتغير إلى آخر إلا إذا كان محتوياً على هذه الصفات الجديدة التي يستحيل إليها ، فقد اضطر من ناحية إلى القول بالكثرة ومن ناحية أخرى إلى القول بالاختلاف في الكيف وهو اختلاف لا يتناول الجزئيات الأولى التي عنها تنشأ الأشياء بل إن كل شيء من الأشياء الكثيرة المتعددة يختلف عن الآخر من حيث الكيف فصفات التغير والاختلاف في الكيف الموجودة في الأشياء الجزئية قد رفعها أنكساغورس إلى المبادئ الأصلية التي منها تنشأ الأشياء ، وعلى هذا فقد قال بوجود جزئيات أصلية أو ذرات مبدئية ، وكل ذرة من هذه الذرات المبدئية تحتوي على كل الصفات الكيفية الموجودة في كل وجود ، وذلك لأن الشيء الواحد يمكن أن يستحيل إلى شيء آخر ، ومثل هذه الاستحالة لا يمكن أن تتم إلا إذا كان هذا الشيء المستحيل محتوياً على كل الصفات التي يستحيل إليها ، كما ذكرنا آنفاً

ويتحدث أرسطو عن هذه الذرات فيسميها باسم $\delta\omicron\mu\iota\omicron\mu\epsilon\tau\epsilon\iota$ ، إلا أن هذا الاسم ليس من وضع أنكساغورس ، ولا تدل رواية واحدة من كل الروايات التي وردت لنا عن أنكساغورس ، سواء أكانت تلك الذرات التي بقيت لنا من مؤلفه ، في الطبيعة ، أم ما ذكره النفاة من الرواة عن مذهبه ، نقول إنه ليس ثمة رواية واحدة تدل على أن أنكساغورس قد استعمل هذا اللفظ ، وإنما أول من استعمله بالنسبة إليه هو أرسطو ، كما يلاحظ من ناحية أخرى أن أرسطو يضيف إلى هذه الهوميومرييات الصفات الخاصة بمدحه هو فيها يصل بالتغير من الضد إلى الضد ، وفيها ينصل بفكرة القوة والفعل وهنا يلاحظ أن هذه الذرات تختلف أشد الاختلاف عن الذرات عند الذرين ، فذرات هؤلاء لا تختلف من حيث الكيف ، كما أن ذرات الذرين هي جواهر فردة ، أي لا يمكن

وهذا مبدأ آلي صرف فالثقل لا يمكن أن يعد إلا مبدءاً مادياً ، لهذا لا يمكن أن نعد الذريين مقاربين لأنكساغورس في شيء من هذا

وأول حركة يحدثها هذا العقل تتم في الخليط الأولي الذي اختلطت فيه الهوميوميرات هي حركة دائرية يحدثها في جزء من هذا الخليط . وتمتد هذه الحركة شيئاً فشيئاً حتى تشمل بقية الكون وعنها ينشأ الوجود . وهنا يلاحظ أن أهمية العقل في هذه الحالة تنحصر كلها في إحداث هذه الحركة حركة الانفصال بين الهوميوميرات ، وبعد هذا تنشأ الأشياء كلها ويتكون العالم على نحو آلي طبيعي

وإذا ما رجعنا إلى نظرية أنكساغورس في المعرفة ، وجدنا أنه قال أيضاً بما قال به من قبل برميندس وهرقليطس وأنادوقليس من أن المعرفة الحسية معرفة وهمية خاطئة ، وأن المعرفة العقلية هي وحدها المعرفة الصحيحة التي يجب أن نعتمد عليها ، كما أنه فسّر الإحساس أو الإدراك تفسيراً يختلف عن تفسير أنبادوقليس الذي يقول إن الشيء يدرك الشيء - شأن جميع الفلاسفة اليونانيين - فيقول أنكساغورس إن الإنسان لا يدرك بالحس غير المغاير ، أما الشيء فلا يدرك الشيء ، وذلك لأن الشيء لا يؤثر في الشيء ، أما المختلف فهو وحده الذي يحدث التأثير فيها يختلف عنه ، وهو هنا يمكن أن يتصور الألم الذي يسبق كل إحساس - وإذا رجعنا إلى تفسير الحواس وجدنا أن ذلك مقطوع به من حيث أن إدراك الأضواء والألوان يتم بأن تنعكس الأشياء على حدة العين ، ولا يمكن أن تنعكس الأشياء إلا إذا كانت من لون مخالف للون العين وعنى هذا فليس الشيء يدرك الشيء ، بل إن المخالف يدرك المخالف

ومن هذا تنتقل إلى المذهب الديني لأنكساغورس وهنا نجد الروايات قليلة في هذا الصدد قلّة لا يكفي معها أن نبرأ ونفي ذلك الاتهام الذي اتهم به أنكساغورس من أنه ملحد والعقل كما تصوره لا يمكن أن يعد إلهاً ، لكن بعض الروايات تجعل أنكساغورس يقول إن العقل هو زيوس ، وتنسب إليه أيضاً أنه تصور الإخوة ، وأنه ، على أنها شيء مادي وكل ما يمكن أن يقال عن أنكساغورس في هذا الصدد هو أنه قال إن بعض الظواهر التي كان ينسب إليها الكثير مما يتصل بالسحر هي ظواهر طبيعية وليست ظواهر دينية أو صادرة عن الآلهة

وإذا نظرنا الآن بالإجمال إلى مذهب أنكساغورس وجدنا

ناحية ، وتفسير وجود النظام في الكون من ناحية أخرى فهذه العلة التي هي العقل ، هي في الواقع علة فاعلة من ناحية ، غائية من ناحية أخرى . وهنا يلاحظ أن أنكساغورس لم يستعملها كعلة غائية دائماً ، بل استعملها مرة واحدة حين قال إن الكل منظم عن طريق العقل أما الأشياء الجزئية فلا يقول عنها إنها منظمة مركبة من أجل غاية ما ، ومن هنا فإنه وإن لم ينكر العناية بالنسبة إلى الكل ، فإنه أنكر العناية بالنسبة إلى الأفراد والجزئيات

ومن هنا أخذ أرسطو وأفلاطون على أنكساغورس أنه قال بالعقل دون أن يستخدمه استخداماً حقيقياً ، فأفلاطون يقول إن أنكساغورس قال بالعقل وقال إنه رب الكل ولكنه لم يقل إن هذا العقل يعني أيضاً بالأفراد وقال أرسطو إن أنكساغورس وضع العقل علة غائية ، إلا أنه في تفسيره لهذا العقل لم يستعمله علة غائية ، بل استعمله علة فاعلة فحسب . والواقع أن أفلاطون وأرسطو عطفوا في هذا النقد ، لأن أنكساغورس كان يلجأ دائماً إلى التفسيرات الطبيعية . ولم يحاول أن يلجأ إلى العقل في تفسير شيء من الأشياء إلا في حالة واحدة ، هي حالة عدم إمكان التفسير المادي الآلي للأشياء ، وذلك يتم عنده في حالة واحدة هي حالة إحداث الحركة الأولى التي عنها ينشأ الوجود

فكان فكرة العقل هنا فككرة الإله الذي ينزل عن طريق الآلة *deus ex machina* في تمثيل المسرحيات ، أعني مجرد حيلة مصطنعة حينما يعجز التعليل الطبيعي . لذا نراه لم يدرك المعنى التام الذي يجب أن يدرك من فكرة العقل ومن فكرة هذا الوجود اللامحسوس ، كما أنه يلاحظ من جهة أخرى أنه كثيراً ما يصف العقل وصفاً مادياً على أنه مادة لطيفة كل اللطف تمتد في جميع الأشياء ، فمثل هذا الوصف يجعل هذا العقل قريب الشبه بالمادة وإن كان الشبه هنا مختلفاً عنه بالنسبة للفلاسفة السابقين

وقد كان هذا العقل أول محاولة حريئة انتقل فيها الفلاسفة اليونانيون من التفسير المادي الخالص وعدّ المادة شاملة لبدا الحياة إلى تفسير ثنائي يجمع بين المادة واللاصادة ، بين المهيولي وبين الصورة أو بين المادة والروح . فلذا قارنا هذا المبدأ الذي قال به أنكساغورس بالمبدأين اللذين قال بهما أنبادوقليس مثلاً وجدنا أن مبدئي أنبادوقليس مبدآن أسطوريان لا يقتضيها العقل ولا بصدران عن التجربة . وإذا قارنا هذا المبدأ بمبدأ الذريين ، وجدنا أن الذريين قد جعلوا المبدأ حركة السقوط ،

الثلة، يرميه بالهجمات والمهجرات. الخ. ويدخل في العبارات المركبة التعبيرات المنمقة مثل قول الشاعر الفرنسي أندريه شينيé Chenier عن الندى: هدايا الفجر اللطيفة، أو قول الشاعر الفرنسي دليل Delille عن «الدجاجة»: زوجة تغي بزوغ النهار.

وقد يستعمل التعبير المركب بدلاً من اللفظ من باب التلطف والتعذيب، مثلاً: «سلم روحه الى بارئه، انتقل الى الدار الآخرة، لحق بالرفيق الأعلى، لثى نداء مولاه. الخ فهي كلها مرادفة للفظ: مات.

ويذهب بعض اللغويين الى القول بأنه لا يوجد ترادف دقيق، بل يوجد بين ما يسمى بالترادفات فروق في المعاني دقيقة. وكتب «الفروق اللغوية» (مثل كتاب أبي هلال العسكري بالنسبة الى اللغة العربية، وكتاب Bally بالنسبة الى اللغة الفرنسية، وكتاب Roget بالنسبة الى الانجليزية، ودودن Duden بالنسبة الى الألمانية، إلخ الخ) تهدف الى بيان هذه الفروق الدقيقة. ويقول لارويير في هذا الصدد: «بين كل التعبيرات التي تدل على فكرة واحدة، لا يوجد إلا تعبير واحد هو الصحيح».

وثمة مشكلة أخرى هي: السبب في وجود المترادفات - خصوصاً في لغة كالعربية - تعد فيها المترادفات ذات المعنى الواحد بالعشرات وأحياناً بالمئات؟ وهي مشكلة لم تجد لها أي حل حتى الآن.

وقد ذهب البعض الى القول بأن الكلمة المرادفة الأحدث ظهوراً إنما وضعت أو استعيرت من لغة أخرى من أجل التعبير عن ظل من المعنى يختلف عما تدل عليه الكلمة الأقدم. لكن هذا القول مشكوك في صحته تماماً، إذ الأرجح أن التفرقة بين ظلال المعاني في الكلمتين إنما جاء تالياً - لا سابقاً - لظهور الكلمة الأحدث. يقول Bally في هذا الصدد: «لو ظهرت، في خلال التطور، كلمة جديدة، أما بالخلق أو بالاستعارة من لغة أخرى، كانت تمر عن معنى مماثل للمعنى الذي تعبر عنه كلمة موجودة من قبل، فإن اجتماعهما يندر أن يصدر عن الرغبة في تمييز وجهين لفكرة واحدة، بل الغالب هو أنه بعد ظهور الكلمة الجديدة يحدث التمييز، وهو تمييز يدعو اليه في المقام الأول حضور الكلمة الجديدة أولى من أن يكون ذلك ناتجاً عن حاجة قائمة في الدلول. فمثلاً كلمة meeting صيغت من معنى réunion و assemblée،

أن التجديد الكبير الذي أتى به هو قوله بوجود شيء لا مادي هو الذي ينظم الكل، ولو أنه لم يستطع أن يتوسع أو يدرك مدى هذا القول إدراكاً تاماً. وهذا ما يجعله فيلسوفاً طبعياً كبقية الفلاسفة الطبيعيين، كما يجعله من ناحية أخرى بشراً بتيار جديد تظهر فيه الثنائية واضحة بين المادة والروح

نصوص ومراجع

انظر مادة أبويه

(أنواع) الألفاظ

«اللفظ الذي يقع على أشياء كثيرة: أما أن يقع بمعنى واحد على السواء، وقوع «الحيوان» على الانسان والفرس، ويسمى: متواطئاً.

وأما أن يقع بمعانٍ متباينة، وقوع «العين» على: الدينار، والبصر، ويسمى مشتركاً.

وأما أن يقع بمعنى واحد لا على السواء، ويسمى مشككاً، وقوع «الموجود» على الجوهر والعرض» (ابن سينا: «عيون الحكمة» ص ٣).

أما إذا وقعت عدة ألفاظ على شيء واحد فإنها تسمى «مترادفة»، مثل: اسد، سبع، ليث، هزير للدلالة على الحيوان المعروف.

وقد اهتم علماء اللسانيات Linguistique اهتماماً بالغاً بهذه الأنواع، وفصلوا القول فيها: وهاك خلاصة أبحاثهم في هذا الصدد:

١) الترادف: الترادف Synonymie لا يتعلق بالألفاظ المنعزلة وحدها، بل يتناول أيضاً التعبيرات المركبة. فمثلاً: «يمدح» يرادفها من الألفاظ: يطري، يقرظ، يشيد به، يمجّد، يثني على.. ويرادفها من التعبيرات المركبة: خلع على عروشه أجل الحفل، نشر طراز عمامته، نثر لألى وصفه، سير ذكر عمامه. - كذلك «يذم» يرادفها من الألفاظ: يثلب، يسب، يعيب، ينتقص، يقدر فيه، يغمز فيه، يطن فيه، أو عليه، يقع فيه، يشنع عليه. الخ، ويرادفها من التعبيرات المركبة: يقرع صفاته، يغمز قناته، ينحت

أعلام النهضة الاسبانية الروحية المعاصرة، التي بدأت بالجيل الذي يطلقون عليه اسم: جيل «العام الثامن والتسعين»، إذ في تلك السنة، سنة ١٨٩٨، وقعت الهزة الكبرى التي زلزلت الحياة الاسبانية من أعماقها، فراح الروح الاسبانية تفنث عن أصولها وكوامن قواها الروحية وأساسها العصرية والتاريخية، حتى تستطيع - بفضل هذا الاستبطان الذاتي - أن تتلمس مستقبلها بين الشعوب. ذلك أن إسبانيا هزمت سنة ١٨٩٨ هزيمة منكرة أوقعتها بها الولايات المتحدة الأمريكية، في معارك أهمها: المعركة البحرية التي خاصها جورج ديوي، قائد الأسطول الأمريكي، ضد مونونوخو في خليج مانيلا (الفلبين) في أول مايو سنة ١٨٩٨، فتحطم الأسطول الاسي وجميع بطاريات الساحل، دون أن يفقد القائد الأمريكي جندياً واحداً من جوده! وفي الوقت نفسه نجحت ثورة كوبا بمؤازرة الولايات المتحدة الأمريكية، وبهذا فقدت إسبانيا كل مستعمراتها في أمريكا وفي المحيط الهادي، وأضحت دولة صغيرة بعد أن كانت في القرنين السادس عشر والسابع عشر - سيدة أوروبا ومن أقوى دول العالم.

هناك راح مفكرون إسبانيون يتساءلون: ما مصير إسبانيا؟ أمصيرها الانحلال، شأنها شأن سائر دول العالم الكبرى؟ وإلا، فما السبيل إلى الخلاص؟ ولكي يجيبوا عن هذين السؤالين، كان عليهم أن يثيروا مسائل أخرى أسبق منها: ما هي حقيقة إسبانيا؟ وماذا أصابها وما العلة التي تشكو منها؟ وما دنبا فيها وقع لها؟ وما الذي أفنى بها إلى هذا المصير الأسيان؟

وطبيعي أن يختلف المفكرون في تشخيص العلة، وتعا لهذا في وصف الدواء. بيد أنهم اتفقوا جميعاً في العناية بهذه المشكلات الاسبانية الأصلية، وكان هذا الاتفاق العلامة الوحيدة المميزة التي جعلت من المقيول في التاريخ الروحي استخدام كلمة «جيل روحي» وربطه بحادث معين، بل وبعام محدد هو عام ١٨٩٨، على ما في هذا التحديد من تعسف لا يقبله منطق التطور ولا بتسيفه ناموس الحياة المتحركة الدائبة الجريان. وإلا فأصحاب هذا الخيل أنفسهم قد ترددوا بين ربطه بعام ١٨٩٦ وعام ١٨٩٨، كما فعل أنورين أحد أقطابهم. فقد كتب في ١٩/٥/١٩١٠ مقالا في صحيفة «ال» ب، ث م الاسبانية المشهورة (ولا تزال حتى اليوم كرى صحف إسبانيا) بعنوان «جيلين» عدّ فيه أساء «رجال جيل ٩٦ وعلى رأسهم باني أنكلان، بينا بيته، ماروخا، أونامونو، مايتشو، وخلفهم

وكذلك كلمة *récital* صفت من معنى «concert» (راجع Bally: L' itraire du signe, Le français moderne)

ب) الاشتراك Homonymie. يثير الاشتراك عدة مشاكل، بعضها عام في كل اللغات، وبعضها الآخر خاص بلغات دون أخرى. ومن هذا النوع الأخير: الاشتراك في الصوت، دون الرسم في الكتابة مثلاً في الفرنسية: Ver (دودة)، Verre (زجاجة)، Vair (فراء نوع من السنجاب الروسي)، Vert (أخضر)، Vers (بيت شعر، تجاه).

كذلك يفرّق بين تعدد معاني الكلمة الواحدة ويسمى Polysemie، وبين اشتراك الشكل بين كلمتين متميزتين. ومن الصعب التمييز في الاستعمال الحاري الحالي للغة ما، بين كلا النوعين: هل نحن بإزاء كلمة واحدة، أو عدة كلمات ذات شكل واحد في الأصل؟ فمثلاً في الفرنسية الكلمة Louer بمعنى: يمدح، جاءت من الكلمة اللاتينية Laudare (يمدح) أما كلمة Louer بمعنى: يستأجر أو يؤجر، فقد جاءت من كلمة لاتينية أخرى مختلفة هي Locare (يستأجر أو يؤجر). بينما الكلمة grève بمعنى شاطئ البحر وكلمة greve بمعنى الاضراب عن العمل هي كلمة واحدة في الأصل واختلفتا في المعنى بعد ذلك في تطور الكلمة الأصلية.

ويحدث في هذا التطور للمعنى الخاص بنفس الكلمة أن تتباين معانيها تبايناً شديداً جداً كما هو ظاهر من المثل الأخير، وكما في كلمة «عين» العربية: الباصرة، الذهب، المعقار، تساوي كفة الميزان، إلخ. فكلها معانٍ متباينة جداً.

أورتيجا إي جاسيت

Ortega Y Gasset

«حياتنا حوار: أحد المتحاورين فيه هو الفرد، والآخر هو المنظر والبيئة المحيطة».

في هذه الكلمات القصار يتلخص مذهب هذا المفكر الاسباني الأصل، الذي فقدته العالم في سنة ١٩٥٥، وأعني به خوسيه أورتيجا إي جاسيت José Ortega y Gasset. إنه أحد

وتداعت الملكية ومن ورائها الاقطاع السياسي والاقتصادي والديني، أمثال: أونامونو وصاحبنا أورتيجا، ومنهم من دعا إلى الجامعة الأسبانية ودافع عن فكرة «الاسبانية» دفاعاً جديداً، مثل مايتو، ومنهم من دأب وحاور وتلامع مع ملكية القونسل الثالث عشر، وديكتاتورية بريمو دي ريفيرا (سنة ١٩٢٣ - ١٩٣٠) وجمهورية ثمورا (١٩٣١) ومانويل اثانا (سنة ١٩٣٦) وأخيراً حُكم فرنكو (من سنة ١٩٣٩ حتى سنة ١٩٧٥) - وعمن ساروا هذه السيرة الثورين وباروخا. لهذا عاق أونامونو النفي من سنة ١٩٢٤ حتى سنة ١٩٣٠ طوال دكتاتورية بريمو دي ريفيرا، وأقر أورتيجا لونا من النفي الاختياري قضاءه منذ قيام الحرب الأهلية سنة ١٩٣٦ في فرنسا وهولندا والأرجنتين والبرتغال، ثم عاد إلى مدريد منذ سنة ١٩٤٥ يقضي فيها مدة ثم يعود إلى منفاه الاختياري الأخير في البرتغال، حتى وفاته. وكان مايتو نائباً ملكياً في عهد الجمهورية منذ سنة ١٩٣١ حتى وفاته في أكتوبر سنة ١٩٣٦. وكل هذائيل على مدى اشتغال المفكرين والأدباء من «جيل العام الثامن والتسعين» بالسياسة الفعلية واحتمالهم لتتائجها العملية العنيفة.

ونستطيع أن نلخص خصائص هؤلاء فيما يلي:

١ - احتفال للغة والأسلوب، فهم سادة في علو الأسلوب واستخدام كنوز اللغة الأسبانية والاهتمام بالألفاظ الأصلية، وتوخي الجرس اللفظي الرنان.

٢ - اطلاع واسع جداً على الآداب الأجنبية: فأونامونو كان أستاذاً للغة اليونانية في جامعة سلنقة (سلنكا) التي كان حديقاً لها طوال أعوام عديدة، وكان على علم تام بأدبها والآداب اللاتينية وسائر الآداب الأوروبية الحديثة بل العربية كذلك، وقد بدأ دراستها على يد المشرق الأسباني كوديرا في جامعة مدريد (كما قال أونامونو نفسه في مقدمة كتابه: «حياة دون كيخوته وستشوه» ص ١٠، طبعة أوترال).

وأورتيجا صاحبنا هنا، كان يتفنن ست لغات أجنبية وقرأ روائعها في أصولها، خصوصاً الثقافة الألمانية التي تأثر بها في تكوينه الروحي أعظم تأثر وساعد - في مجلته ودروسه ومقالاته - على نشرها بين بني قومه. وهذا التفتح على العالم الخارجي كان له بالغ الأثر في تكوين العقليّة الجديدة التي أوجدتها حركة هذا الجيل.

٣ - نزعة ذاتية تنهج إلى حقيقة النفس الإنسانية الساطنة بوصفها الملاذ الصادق الأمين بعد أن انهارت القيم الخارجية:

مباشرة أنطونيو منشادو وفيلا سبيرا وانريكة دي ميسا ثم راج يرسم مناقبهم فيقول: هذا جيل صفته الغالبة عليه: حبه العميق للفن، وتداعيه رغبة شريفة في الاحتجاج ضد الصيغ القديمة وفي الاستقلال بنفسه عن الأقدمين؛ واللمحة البارزة فيه: نزاهة القصد، والمثالية، والطموح والنضال في سبيل قيم سامية، في سبيل شيء لا بالماضي ولا بالوضع، شيء يمثل في الفن أو في السياسة موضوعية خالصة، ورغبة في التفاهم المتبادل، والأصاح، والاكتمال، والإيثار. فعمل أصحابه ما في وسعهم من أجل اللغة، واستقصوا خفايا البيئة، وشاعت فيهم قشعريرة استكناه السر والمجهول، وطمحوا بأبصارهم إلى التائق الفكري.

ولكن أثورين عاد بعد ذلك فتخلّى عن سنة ١٨٩٦ مؤثراً سنة ١٨٩٨ لارتباطها بكارثة المستعمرات الأسبانية، لأنه رأى أنه وإن لم تكن سنة ١٨٩٨ أقرب إلى التاريخ الروحي لهذا الجيل، فإنها أكثر دلالة على الرمز الممثل له: رمز التفكير في مصير إسبانيا. فكتب (ظهر من بعد في كتابه: «قدماء ومحدثون» مدريد سنة ١٩١٩ ص ٢٥٤ - ٢٥٥) مقالاً آخر سنة ١٩٣١ يصف فيه جيل العام الثامن والتسعين فقال:

«إن جيل سنة ١٨٩٨ يحب الشعوب القديمة (أو القرى القديمة؟) والنظر الطبيعي، ويرمي إلى بعث الشعراء الأولين. ويذكي الحماسة للفنان الجريكو، ويرد اعتبار الشاعر جونجورا، ويصوح بأنه رومتيكي، ويتحسس من أجل لارا، ويسعى جهده للانتراب من الحقيقة الواقعية وتحليل اللغة وشحذها بالكلمات القديمة والألفاظ التجسيمية، ابتغاء إحكام إدراك هذه الحقيقة بكل قوة وبما تشتمل عليه من تفاصيل دقيقة. وبالجمل، فإن جيل سنة ١٨٩٨ لم يكن إلا استمراراً للحركة الفكرية التي بدأها الجيل السابق، فكان فيه صرخة إنشاجري الروجدانية، وروح كامبوسور اللاذعة، وولوع جالدوس بالواقع. لقد كان فيه هذا كله، ثم كان حب استطلاع العقل لكل ما هو أجنبي وتامله للكارثة - التي بها انهارت السياسة الأسبانية كلها - كلاماً قد أزهق حساته وأبدع فيه لونا لم يوجد في إسبانيا من قبل».

ولهذا رأينا أبناء هذا الجيل من الأدباء والفنانين والمفكرين، يخوضون غمار السياسة، ويكترون بنارها الملتهبة في هذه الحقبة المضطربة من تاريخ إسبانيا: فمنهم من دافع عن الجمهورية والاشتراكية ضد النظام الملكي الاقطاعي السائد في إسبانيا حتى انتصر، وأعلنت الجمهورية في سنة ١٩٣١

صاحبنا أورتيجا إي جاسيت، وإن كان استقلال شخصيته يصعب معه ربطه بمدرسة، أو وضعه تحت لواء، حتى ليفعل المؤرخون لهذا الجيل أحياناً إدراجهم من بين أبنائه، ولنا معهم في هذا الاتجاه، لأن المميزات العامة لأبناء هذا الجيل كما عرضناها بارزة كلها فيه.



ولد أورتيجا من أسرة يجرى في عروقها من كلا طرفيها (الأب والأم) دم أسود، هو حبر الطباعة، حتى قال عن نفسه إنه: «ولد في مطبعة»، لأن أورتيجا مونيّا (أبوه) وأدواردو جاست (جده لأمه) - ومن عادة الأسبان في أسائهم أن يضيفوا بعد اسم الوالد اسم والد الأم: كليهما كان صحفياً ذائع الصيت. فلم يكن عجباً إذن أن يرث الابن خوسيه هذه الصفة: الكتابة والصحافة. وكان ميلاده في التاسع من شهر مايو سنة ١٨٨٣ بمدينة مدريد ولكنه أمضى دراسته الابتدائية والثانوية في كلية اليسوعيين المسماة «ميرافلورس دل بالو» في مدينة مالقة حتى حصل على إجازة البكالوريا، ثم قضى بعدها سنة في ديبوتو. ودخل جامعة مدريد سنة ١٨٩٨ وتخرج فيها سنة ١٩٠٢ بعد الحصول على إجازة الليسانس في الفلسفة من كلية الآداب. ثم حصل على إجازة الدكتوراه في سنة ١٩٠٤ برسالة عنوانها «خافو سنة ألف: نقد أسطورة».

وبعد أن أتم حياة الطلب على هذا النحو، بدأ عهد التنقل. فرحل إلى ألمانيا، وحضر المحاضرات التي كانت تلقى في جامعات ليبتيك وبرلين وماربرج حتى ١٩٠٧ وكانت الفلسفات السائدة في ألمانيا في ذلك الوقت اثنتين: الفلسفة الحوية ويمثلها دلتاي (المتوفى سنة ١٩١١) ودريش (ولد سنة ١٨٦٧ وتوفي سنة ١٩٤١) وزمل (سنة ١٨٥٨ - ١٩١٨) وراث نيش (سنة ١٨٤٤ - ١٩٠٠)، ثم الكتيبة الجديدة التي أرادت إحياء فلسفة «كنت» وإتمامها عكساً لفعل فلسفة هيغل وفشته وشلنج، وكان أبرز رجالها في ذلك الحين: هرمن كوهن (سنة ١٨٤٣ - ١٩١٨)، وباول ناتورب (سنة ١٨٥٤ - ١٩٢٤) وألويس ريل (سنة ١٨٤٤ - ١٩٢٤) وأرنست كاسير (سنة ١٨٧٤ - ١٩٤٥) وأرنور ليبيرت (سنة ١٨٧٨ - ١٩٤٦).

وفي ماربرج، كمية الدراسات الفلسفية في مطلع القرن، درس صاحبنا على هرمن كوهن زعيم الكتيبة الجديدة آنذاك.

ثم عاد إلى وطنه ليشغل بالكتابة، إلى أن خلا كرسي ما

السياسة والعنصرية، بل الفكرية التقليدية. وصحب هذه النزعة ميل واضح إلى التعبير ببساطة وإخلاص ونزاهة، بدلا من ذلك البيان الأجوف الرخيص الذي ساد الأدب الإسباني منذ منتصف القرن السابع عشر حتى أواخر التاسع عشر.

٤ - العكوف على الطبيعة الإسبانية «الحالصة» مما يمثل في بادية إسبانيا بمنظرها الحشنة وأفاقها الموحشة، خصوصاً في إقليم قشتالة ذات الطابع العنيف العميق الحاد الإسباني، لا سيما أن قشتالة هي التي كونت الوحدة الإسبانية، وافتتحت الدنيا الجديدة، وجابت الأفاق سعياً وراء وافر الأرزاق ولهذا ترى أبناء هذا الجيل حرصاً على اكتشاف روعة الطبيعة في أنحاء إسبانيا. فلوثامونو يكتب: «خلال أراضي البرنغال وإسبانيا»، وجولات ورؤى إسبانية، كما يكتب عن «منظر الروح» ومن فورتيفورا إلى باريس». وأثورين أكثرهم احتفالاً بهذا الجانب. فهو مشغول بإسبانيا ومنظرها في كل ما يكتب، وعلى وجه الخصوص إقليم قشتالة التي يقول عنها وقشتالة: أي انفعال عميق صادق يشعر به ونحن نكتب هذه الكلمة! ولذا يردد اسمها في مطلع كل فقرة من مقالة عن «قشتالة» ضمها إلى كتابه «منظر إسبانيا كما يراه الإنسان» (سنة ١٩١٧)، ويكرّس لها كتاباً بعنوان «قشتالة» (سنة ١٩١٢)، كما يخص عاصمتها «مدريد» بكتاب هذا العنوان، فيه يستعيد ذكريات شبابه. وأورتيجا يوجه اهتمامه إلى الأندلس، فيضج ونظريه في الأندلس (نشرت في كتاب هذا العنوان ١٩٤٢) وفي مقالاته العديدة يتحدث عن منظر إسبانيا وروح أقاليمها.

٥ - شك في قيمة التراث الإسباني، ونقد لاذع للقيم التقليدية: الأدبية والسياسية والدينية، ونمرد على جميع السلطات. فأعادوا تقويم هذا كله من جديد: فهوت نجوم لامعة وصعدت أخرى كانت في دنيا النسيان: ففي الفن برز الجريكو وجويا وغبيا على بلانكث ورييرا وثربران، وفي الشعر تفوق جونسجورا الغامض، الصانع النحات اللغوي، على الشعراء الرقاق ذوي البيان الطنان، واحتلت رواية «دون كيخوته» مكان الصدارة عن جدارة في الأدب العالمي كله، لا الإسباني وحده، وراحوا جميعاً يضعون لها تأويلاتهم الخاصة: فكتب أوثامونو «حياة دون كيخوته وستشوه» (سنة ١٩٠٥)، وأثورين «طريق دون كيخوته» (سنة ١٩٠٥)، وكشف أورتيجا عن بذور فلسفته كلها في كتابه «تأملات كيخوته» (سنة ١٩٤١).

إلى هذا الجيل الناثر الخالق للقيم الجديدة، ينتسب إذن

المقالات أثرها في التعجيل بسقوط الملكية، وإعلان الجمهورية في ١٤/٤/١٩٣١، ومنذ إعلانها تمسك لها أورتيجا، وأشا جمعية للعمل السياسي اسمها: «في خدمة الجمهورية» Al servicio de la Republica كما أخرج جريدة «إسبانيا» يعاونه فيها كبار رجال الفكر والأدب في إسبانيا، ونخص بالذكر منهم: الطبيب العالمي المشهور مارانيون Marañon الحاذق في علم الفقد الصماء، وبيتر دي أيبالا de Ayala ومايتزو Maetzu (١٨٧٤ - ١٩٣٩) حامل لواء الدعوة إلى الجامعة الأسبانية، ومن أبرز مثلي جيل سنة ١٨٩٨، وأنطونيو ماثاشادو (١٨٧٥ - ١٩٣٩) الشاعر الأندلسي الغنائي الصادق An Machado ويوخنيودورس Eugenio d'ors (ولد سنة ١٨٨٢) الناقد الفني، وبنافنته (سنة ١٨٦٦ - ١٩٥٤) كبير مؤلفي المسرح الأسباني المعاصر، وفابي أنكلان (سنة ١٨٦٩ - ١٩٣٦) Val- le- Inclan الشاعر القصصي المسرحي.

ولما أجري الانتخاب العام للجمعية التأسيسية في ٢٨ من يونيو سنة ١٩٣١ رشح أورتيجا نفسه ففتح وأصبح نائباً عن مقاطعة ليون، وظفر حزبه هذا بأثني عشر مقعداً، على حين ظفر الحزب الاشتراكي بـ ١٧ مقعداً، والرايديكالي بـ ٩٣، بين مجموع المقاعد وقدرها ٤٧٠، وكانت لأورتيجا مكانة بارزة بين النواب لأنه كان خطيباً عظيماً، أضف إلى ذلك هالة من المجد والشهرة كانت تحيط به. وعرضت عليه الحكومة الجديدة برئاسة مانويل أثانا، زعيم حزب العمل الجمهوري، مناصب رفيعة، فرفضها جميعاً مؤثراً - إلى جانب الثيابة عن الأمة - عمله أستاذاً في الجامعة، وأديباً حراً يكتب في صحفه ويلقي محاضراته: الفلسفية والأدبية. على أن آماله في الجمهورية وما رجاء منها من تحقيق الحرية ذهبت أدراج الرياح، لهذا سرعان ما أصبح على غير وفاق مع أصحاب السلطة في الجمهورية الناشئة.

وقامت الحرب الأهلية في إسبانيا في ١٧ من يوليو سنة ١٩٣٦ فغادر إسبانيا، وراح يتجول في فرنسا وهولندا والبرتغال والأرجنتين، واستمر يعيش في هذا المنفى الذي اختاره لنفسه بنفسه حتى وصعت الحرب العالمية أوزارها سنة ١٩٤٥، فعاد إلى إسبانيا: يقيم فيها فترات قليلة لا يلبث بعدها أن يعود إلى منفاه الاختياري في البرتغال، منصرفاً عن السياسة نهائياً.

وبمناسبة الذكرى المثوية الثانية لميلاده سنة ١٩٤٩ زار ألمانيا وشارك في الاحتفال بهذه الذكرى، والتقى بصنوه

بعد الطيبة في جامعة مدريد سنة ١٩١٠، فرشح نفسه له وظفر به خلفاً للسلمون. وظل يشغل هذا المنصب حتى سنة ١٩٣٦، وفي أثناء ذلك مرت الجامعة بمحنة خطيرة على عهد دكتاتورية بريمو دي ريفرا الذي حارب حرية الرأي واتخذ إجراءات مهينة ضد الجامعة، فاحتمل أورتيجا من هذه المحنة الكثير من الآلام والمضايقات.

وفي سنة ١٩١٥ أسس مجلته «إسبانيا» فبرز فيها بكتاباته المثيرة للمهمة رائداً للنهضة الروحية الأسبانية، وداعية إلى التجديد الفكري في الأدب والسياسة والفلسفة والاجتماع والنقد الفني. واختير في سنة ١٩١٦ عضواً في الأكاديمية.

ودعته جامعات الأرجنتين لالقاء المحاضرات، فزار بوينس آيرس، وأقام بها لأول مرة سنة ١٩١٨، ونجح نجاحاً هائلاً لمهارته في المحاضرة وروعة أسلوبه، وزارها مرة ثانية سنة ١٩٢٨، ثم سنة ١٩٢٩ فكان نجاحه منقطع النظير.

وفي سنة ١٩٢٣ أنشأ مجلة «الغرب» التي استمرت حتى يونيو سنة ١٩٣٦، وكانت أئمن مجلة أدبية عرفتها إسبانيا، ومن خير المجالات الأدبية والثقافية في العالم كله، فكانت خير معبر عن النهضة الفكرية الأسبانية ومعياً ثراً للدراسات الأوروبية، وبخاصة ما يتصل بالثقافة الألمانية. فاستطاع الأسبان عن طريقها أن يشاركوا في أجمل ثمار الفكر الأوروبي العالي، وكانت المورد لكل من يريد الأخذ بنصيب من الفكر العالمي. وإلى جانبها أنشأ دار نشر لا تزال حتى اليوم أعظم دار لإخراج روائع الفكر الأوروبي والأسباني في التاريخ والفلسفة وتاريخ الحضارات.

وفي خلال دكتاتورية بريمو دي ريفرا (سنة ١٩٢٣ - ١٩٣٠) نزل أورتيجا ميدان السياسة المناضلة ضد الطغیان الذي فرضه هذا الطاغية الذي حل مجلس النواب (الكورتيس) وفرض رقابة شديدة على الصحافة والاجتماعات العامة، وألغى المحاكمة وفقاً لنظام المحلفين، وقضى على بقايا الحكم الذاتي في بعض المقاطعات، واقترض سبعين مليون دولار عن طريق أذونات على الخزنة، وكان شعاره: «الوطن، الملكية، الدين». ففي مجلة «الشمس» El Sol راح يتندد بالنظام الملكي بكل صراحة، ويدعو إلى الجمهورية، ويطالب بإعلان الحريات الديمقراطية، وعودة الحياة النيابية، حتى صار من الشخصيات السياسية الخطيرة في فترة ما قبل الجمهورية، بالرغم من صلته الوثيقة بالملك ألفونسو الثالث عشر. فكان لهذه

ذلك أنه يرى: «أن كل حياة إنما هي وجهة نظر إلى العالم، والحق أن ما تراه الواحدة لا يمكن أن تراه الأخرى، وكل فرد - شخص، أو شعب، أو عصر - هو أداة لإدراك الحقيقة، لا يمكن أن يقوم مقامها غيرها، وهكذا تكتسب الحقيقة بعداً حيويًا، على الرغم من أنها في ذاتها بمنزل عن التغيرات التاريخية».

كل نزعة إذن وجهة نظر، ولكل وجهة ما يبررها، والنظرة الوحيدة الخطأ هي تلك التي تدعي لنفسها أنها هي وحدها الحقيقة، أو أنها الوحيدة.

ولكن القول بوجهة النظر يقتضي في مقابل ذلك تفصيل المنظور الحيوي داخل النظام الذي ابتثقت هي منه، مما يسمح بتحديد ما إزاء المذاهب الأخرى المستقلة أو القريبة عنها.

لهذا يدعو أورتيجا إلى أن يستبدل بالعقل النظري وعقل حيوي «una razon vital» داخله يتحدد العقل النظري ويظهر بالحركة وبالقدرة على التحول.

يبد أن تحويل «العالم» إلى «أفنى»، أي تحويل «المذهب» في «العالم» إلى «وجهة نظر» إلى «العالم» - لا يقصد منه انتزاع شيء من واقع العالم، بل يقصد منه مجرد رده «الشخص الحي» الذي هذا العالم عالمه، أي يراد به منحه «بعداً حيويًا».

يريد أورتيجا إذن أن يرده الفرد إلى العالم الذي يتنبأ إليه، وأن يجعله عضواً حياً لا يفصل عنه، بعد أن كان المذهب العقلي يضع الذات في مقابل الموضوع، أي يجعل العقل النظري في مقابل العالم الخارجي، أو الفرد في مقابل الكون

وهنا من غير شك نزعة إلى الحد من سلطان العقل وأورتيجا يقول هذا صراحة في كتابه الرئيسي في الفلسفة وهو «موضوع هذا العصر» El tema de nuestro tiempo الذي صدر سنة ١٩٢٣ «العقل، هكذا يقول (ص ٨٥٩) مجموع مؤلفاته (Obras)، ليس إلا صورة ووظيفة للحياة». «ومهمة هذا العصر هي إخضاع العقل للحياة». «إن الحياة خصائص وتبادل وتغير وتطور: وفي كلمة واحدة: الحياة تاريخ» (ص ٨٧٦).

وهنا قد يقال له: ولكن وجهة النظر متغيرة، فهل الحياة أو الكون متغيران في وقت واحد معاً؟ وجوابه بسيط واضح: «إن وجهة النظر perspectiva هي أحد مقومات الواقع، وليست نشوئاً له، بل هي تنظيم. ذلك أن الواقع الذي يبدو هو

الفيلسوف الوجودي الأكبر: مارتن هيدجر ومضت أخريات حياته على هذا النحو: متقللاً بين مدريد والبرتغال، إلى أن أصيب بالسرطان، وبرحت به العلة وقتاً طويلاً حتى توفي في صباح الثلاثاء الثامن من أكتوبر سنة ١٩٥٥ بمنزله رقم ٢٨ بشارع مونت اسكثا Monte Esquinza في المدينة القديمة من مدريد

وأورتيجا مفكر عميق الثقافة متشعبها، اتقن الثقافة الألمانية، وعندها أئمن دم يمكن أن يجدد به شباب الثقافة الإسبانية. وهذاته الروحانيون هم أقطاب هذه الثقافة الألمانية، وخصوصاً جيت ونيته ودلتاي واشبنجلر، وله أكبر الفضل في تقديم أفكارهم إلى إسبانيا.

وأورتيجا يشق النور ويكره الظلام، ويمشق الحياة ويشيح بوجهه عن منظر الموت، أينما كان، حتى إنه حين قرأ كتاب «الوجود والزمان» لهيدجر، وهو مليء بمعاني «القلق» و«الوجود للموت»، نبه قائلاً إنه زاخر بحب الموت! De-masiada necrofilia.

ولقد قيل عنه إنه ولد على آلة طبع روتاتيف! وهذه الجملة صادقة مادياً ومعنوياً: فقد كان أبوه صحفياً، وهو سبىرت هذا النوع الأدبي، فلا تراه يكتب غير مقالات، ولهذا عُذ كاتب «المقالة»، وجاءت كتبه كلها في الأصل مقالات، بيد أنها «المقالة» في أسنى صورة أدبية، أعني البحث الصغير التام في ذاته، العميق في تحليله، اللامع في عباراته.

ولكنه كان في الوقت نفسه رجل فكر ورجل فعل معاً، شارك في المتحرك السياسي الحافل الذي تألف منه تاريخ إسبانيا في الأربعين سنة الأولى من هذا القرن، وكان على شعور تام بالرسالة الكبرى التي نيط به بتحقيقها: رسالة التجديد الروحي الشامل لإسبانيا في توافق حي نام مع أوروبا كلها، ولهذا كانت شهرته خارج بلاده لا تقل كثيراً عنها داخلها.

أجل لقد كان من أعظم أقطاب أوروبا الروحيين في النصف الأول من القرن العشرين.

فلسفة أورتيجا وتمرد الجماهير:

وليس لأورتيجا إي جاست «مذهب» فلسفي بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ، بل إن نزعة الروحية يتناقض معها أن يكون له «مذهب».

ولكننا نرى في هذا تعسفاً لا مبرر له. فشتان ما بين هذه الجملة الساذجة البسيطة التي قالها أورتيجا في سياق عقود بالبيئة الطبيعية والجغرافية وبين تحليلات الوجود الدقيقة العميقة البالغة التفاصيل عند هيدجر! وأين هذه الجملة من كتاب «الوجود والزمان» هيدجر بصفحاته الأربعمائة على شدة إيجازها وامتلائها بالمعاني المركزة الموعلة في أدق أنواع التحليل الميتافيزيقي للوجود!

هذا فإن محاولة تلاميذ أورتيجا المقارنة بينه وبين هيدجر محاولة تدعو إلى السخرية والرائة!

وإنما كان أورتيجا - كما قال هو عن نفسه - زُحَل مناسبات، *mi obra es, por esencia y presencia, circunstancia* «عملي هو في جوهره ودافعه مناسبة» - أي أنه صاحبُ لُح وبواده فكرية طارئة تخطر على باله فيصوغها في زُحَل رائعة بلغت القمة في بلاغة اللغة الإسبانية ولعل تأثيره الأكبر إنما جاء من هذه البلاغة، ومن قدرته الهائلة على خَلْق مصطلحات جديدة في اللغة الإسبانية للتعبير عن المعاني الفلسفية التي استمدتها من الفلسفة الأوروبية، والألمانية منها بخاصة، ولا نقصد بالخلق هنا خلق الألفاظ، فقد كان يكره التجديدات اللفظية، بل نقصد خلق معاني جديدة يثبثها في كلمات عريقة الأصل في اللغة الإسبانية.

فأورتيجا إذن صاحب أفكار فلسفية، وليس صاحب مذهب فلسفي، أفكار متباعدة الأفاق تملئها المناسبات.

ومن أبرز هذه الأفكار عنده فكرة «ثُمرُ الجماهير» *rebelion de las masas* التي تناوَلها في سلسلة من المقالات نشرها في جريدة يومية كانت تصدر في مدريد سنة ١٩٢٦ وجمعت فيها بعد تحت هذا العنوان. وخلاصتها أن ثمة ظاهرة خطيرة في المجتمع الإنساني المعاصر هي ظاهرة «التجمهر» *aglomeracion* و«الامتلاء» *el lleno* فإينما وُلِيت نظرك وجدت تجمهراً وامتلاءً: فالمدن مليئة بالسكان، والبيوت بالسكانين، والفنادق بالزلازم، والقطارات بالركاب، والطرقات بالمارة، والشواطئ بالمستحمين، والملاهي بالرواد، وعيادات الأطباء المشهورين بالمرضى إلخ، حتى أصبحت المشكلة الكبرى اليوم هي: أن نجد مكاناً في أي مكان.

وننتج عن هذه الظاهرة تعديل في الأحكام التقويمية، فأصبحت القيمة تقاس حسب مقدار التجمهر والامتلاء. فالأكثر هو الأعلى في سلم التقويم. فالمرحبة التي يقبل على

بعينه واحداً من وجهة نظر هو إدراك محال.

ويستخلص من هذه الفكرة الجديدة مغزاها بالنسبة إلى الفلسفة، فيؤكد أن من شأنها أن تحدث تغييراً أساسياً في الفلسفة، بل في إحساسنا الكوني، وهذا هو الأهم. لقد أساء إلى الفلسفة حتى الآن أنها نظرة وحيدة مطلقة، ولهذا رأينا اختلاف المذاهب وتنازعها وضرب بعضها ببعض على طول العصور.

وفي مقال له بعنوان «الحقيقة ووجهة النظر» ظهر سنة ١٩١٦ يذكر أن ثمة اتجاهين فلسفيين كلاهما خطأ، هما: «الشك» و«المذهب العقلي». الأول يقول: إنه ليس ثمة وجهة نظر غير وجهة النظر الفردية، وبهذا ينكر وجود الحقيقة، والثاني يؤكد وجود الحقيقة، لكنه من أجل ذلك يفترض وجهة نظر فوق فردية. وعند أورتيجا أن الاتجاه الصحيح هو القول بأوجه نظر عديدة بقدر الذين ينظرون إلى الكون، وكل ينظر إليه من زاوية الخاصة. وكما لا يمكن اختراع الواقع، كذلك لا يمكن اختراع وجهة النظر. ووجهات النظر كلها صادقة، لأن كلا منها يمثل المنظور الذي منه ينظر الإنسان إلى الكون. إنها لا يستبعد بعضها بعضاً، بل بالعكس هي متكاملة أعني أنها يكمل بعضها بعضاً. وليس منها واحدة تستغرق أو تستنفد الواقع كله، بل لا يمكن إحداها أن تتوب عن غيرها أو تحل محلها.

ويحمل أورتيجا على المذهب العقلي من ناحية أخرى هي التجريد. وهذا طبيعي ما دام يعطي الفرد كل هذه الأهمية. إذ يرى أن «الحَيَوِيَّ» هو المعنى الفردي الشخص، هو الواحد الذي لا نظير له. فالحياة هي الفردي، «وتأملات كيخوته» ص ١٥١، سنة ١٩١٤ *Meditaciones del Quijote*). والحياة هي تبادل الجواهر، هي الحياة معاً، والوجود معاً، والاشتياء معاً في شبكة من العلاقات دقيقة جداً، كل منها تستند إلى الأخرى، وتتخذى كل منها على الأخرى وتستمد قوتها وانطلاقها.

ومن هذا الاتجاه أراد بعض تلاميذه - خيلان مارياس خصوصاً - أن يستخلصوا أن أورتيجا قد سبق هيدجر في تحليلاته الوجودية في «الوجود والزمان» سنة ١٩٢٧ بثلاث عشرة سنة خصوصاً في العبارة التي اشتهرت فيها بعد: «أنا هو أنا وما يحيط بي» *yo soy yo y mi circunstancia* التي وردت في كتاب أورتيجا هذا. فقد أوداوا أن يفسروها على أنها تتضمن فكرة «الوجود» - في - العالم، وفكرة «الوجود الأداة» عند هيدجر!

النتيجة هي تركيب نفسي جديد يشعر معه هذا النموذج الإنساني الجديد:

(١) أن الحياة سهلة، غنية، وأن الشخص العادي يحس في داخل نفسه بالانتصار والاستعلاء.

(٢) وهذا يدعو إلى تأكيد ذاته، والظن أن سلوكه الأخلاقي والعقلي حسن وكامل، وهذا الرضا عن الذات يجعله على أن يُفَلِّقَ على نفسه دون أية سلطة خارجية، وعلى ألا يصني لشيء ولا لأحد، وألا يضع آراءه موضع الشك، وعلى أن يتجاهل وجود الغير، فيعمل كأنه هو وحده الموجود في العالم.

(٣) ويتدخل في كل شيء، فاضاً رأيه دون احتياط ولا تحفظ ولا روية وبالحيلة يعمل وفقاً لنظام «الفعل المباشر».

ومثل هذا الموقف يفقد حتماً إلى البربرية، لأن البربرية معناها انعدام المعايير، والسير وفقاً للآراء الشخصية. «فليس ثم حضارة إذا لم يكن ثم معايير يستند إليها الناس وليس ثم حضارة حيث لا توجد مبادئ قانونية مدنية يعتمد عليها. وليس ثم حضارة إذا لم يكن ثم احترام لبعض المواقف العقلية النهائية التي يرجع إليها في الجدل» (ص ٨٩).

لهذا ينتهي أورتيجا إلى القول بضرورة وجود «الصفوة» التي تستطيع أن تضع المعايير والأفكار الحقيقية وتعمل على احترامها والسير بمقتضاها. وواضح ما تأثره الشديد بأشبنجر على وجه التخصيص.

وبهذه المعركة حلل أورتيجا الموقف في إسبانيا. فعمى على إسبانيا أنها في تاريخها كان يعوزها «الصفوة» وقال: «إن المصيبة الكبرى في تاريخ إسبانيا هي انعدام الأقليات المختارة، وسيطرة الجماهير باستمرار. لهذا فإن شمة واجباً يجب منذ الآن أن يوجه الإرادات ويحكم العقول، ألا وهو: واجب الاصطفاء»

* * *

وفكرة أخرى عرضها أورتيجا في كتابه: «موضوع هذا العصر»، ألا وهي فكرة «الجيل». وعنده أن «الجيل» ليس زمرة من الناس المتنازعين، وليس أيضاً «جمهوراً» بل «الجيل» بنية اجتماعية مغلفة على نفسها فيها أقلية جلييلة وجمهور، تسير في دائرة الوحد في اتجاه وبسرعة حيوية مبنحة من قبل. و«الجيل»، هذا المزيج الديناميكي من الجمهور والفرد، هو المعنى الأهم في التاريخ. وهو بمثابة المحور الذي يدور عليه. إنه فضيلة إنسانية

شاهدتها أكبر حشد من الجمهور هي الأرفع مستوى؛ والصحيفة الأكثر قراءة هي الأفضل، وحتى الكتاب الأكثر توزيعاً هو الأنفس.

ولهذا فرض الجمهور أحكامه في تقويم الأمور حتى أصبحت مخالفته علامة على الشذو، بل على سوء الطبيعة! «فمن ليس مثل الناس يجازف باستعباده» (ص ٤٧ - نشرة أوترال).

وهذه الظاهرة مميزة لعصرنا الحاضر، وهي أمر جديد تماماً أنت به مدنيتنا الحالية، ولم يشهد لها التاريخ نظيراً من قبل، إلا في العصور المناظرة لعصرنا في الحضارات القديمة، مثلما وقع في الحضارة الرومانية خصوصاً في عهده الأخير.

على أن هذه الظاهرة إنما هي غرض لواقعة أشمل وأكمل، وهي أن العالم قد نما، ونمت معه وفيه الحياة: كما وكيفاً، مكاناً وزماناً. فلم يعد شمة إنسان يهصر تفكيره في نطاق مدينته، أو وطنه، بل ولا قارته، إنما أصبح تفكيره ذا مجال عالمي. وعما قليل سيمتد فيصبح على نطاق كوكبي بعد أن يصل إلى الكواكب! وكذلك من حيث الزمان: لم يعد يقتصر على التاريخ، بل ارتفع إلى ما قبل التاريخ، بل إلى العصور الجيولوجية الأولى. وتولدت عن ذلك رغبات جديدة في النفس الإنسانية فأضحت تطمح بصورها إلى أقصى مدى في المكان وفي الزمان. وانعكس ذلك حتى على الحياة اليومية فالمواد التي يشترها الإنسان اليوم أبعد مكاناً آلاف المرات عن ذي قبل، لأنه لم يعد يكتف بمنتجات البلاد التي ينتمي إليها، بل يطلب البضائع من أقصى أنحاء الأرض.

ويرى أورتيجا أن هذا البناء في الزمان والمكان علامة قوة، لا علامة انحلال، ولهذا فإن «عمر الجماهير» علامة تقدم: «إن حياتنا، بوصفها ينبوعاً من الإمكانيات، عظيمة ثرة وأسمى من كل حياة عرفت من قبل في التاريخ. ولأن مقدارها أكبر فإنها تجاوزت كل الحدود والمبادئ والمعايير والمثل التي خلقها الماضي. إنها أكثر حياة من كل الحيوانات، وبهذا كانت أشد إشكالاً وتعقيداً. لا تستطيع التوجه في الماضي، بل عليها أن تختار مصيرها» (ص ٧٠).

لكن لـ «عمر الجماهير» هذا وجهه الآخر السيئ فقد أصبح الحكم في توجه الأحداث هو المعايير التي يضعها الجمهور، وأصبح رجل الشعب هو الذي يحكم العالم ويقوده، بعد أن كان هو الذي يقاد. فما نتيجة هذا الحدث الكبير؟

التاريخية المنوطة بها لا يمكن أن يذهب دون أن يلقى أصحابه عنه العقاب. إنهم يسقطون عن عجلة الحياة في دوراتها على مدى التاريخ.

تلك فكرة «الجيل» كما حللها أورتيجا، تحليلاً يثير أعظم التأملات. فما أحرانا اليوم بإمعان النظر فيها، حتى نعرف أين سيكون موضعنا من عجلة الحياة الدائبة الدوران!

مجموع مؤلفاته

— Obras completas. 3ª edición. 6 vols. Madrid, 1953.

مراجع

— J. Barel: Raison et vic chez Ortega y Gasset. Neuchatel. 1959

— Charles Casades: L'Humanisme d'Ortega Y Gasset. Paris. 1958

Alain Jury: Ortega y Gasset, critique d'Aristote, Paris, 1963

Julian Marias: Ortega circunstancia y vocacion. Madrid 1960.

— Santiago Ramirez: la filosofia de Ortega y Gasset. Barcelona, 1958.

أوغسطين

Aurelius Augustinus

لاهوتي وفيلسوف مسيحي، وأحد كبار آباء الكنيسة الكاثوليكية. ولد في تاغشت Tagaste وتعرف اليوم بسوق الاحراس في شرقي الجزائر، في ١٣ نوفمبر سنة ٣٥٤، وتوفي في هبون (اليوم اسمها: بونه في غربي تونس) في ١٤ أغسطس سنة ٤٣٠. وكان أبوه وثنياً، بينما كانت أمه - مونكا - مسيحية. وكان شمال أفريقيا آنذاك ولاية رومانية، يحكمها من قبل روما بروقنصل يقيم في قرطاج، بينما كانت تحمي نوميديا (الجزائر حالياً) وموريتانيا بقمبيها (المغرب حالياً) حاميات رومانية من قوات مساعدة.

ودرس أوغسطين النحو في تاغشت، والفنون الحرة في مدور، والخطابة في قرطاجية في سنة ٣٧٠ ويصف أوغسطين أحواله في تلك السنة، وهو في السادسة عشرة من عمره، فيقول

بالمعنى الدقيق الذي لهذا اللفظ عند علماء الحياة. وأفراده يأتون إلى الدنيا مطبوعين بعلاقات نموذجية تجعلهم يتشابهون فيما بينهم وبين بعض، وبها يختلفون عن أفراد الجيل السابق. وفي نطاق هذا التشابه يمكن أن يختلفوا عن بعض، اختلافات قد تكون أساسية أحياناً حتى ليحس بعضهم أنهم خصوم لبعض وهم يعيشون بجوار بعضهم البعض. لكن وراء الخلافات العنيفة بين الأطراف ما أبسر أن يكشف المرء مشابه في الموقف! إنهم جميعاً أبناء عصرهم، وكلما زاد اختلافهم ازداد تشابههم. إن بين الناصر والرجعي في القرن التاسع عشر مثلاً تشابهاً أكبر مما بين ناسر في القرن الماضي وناسر في القرن الحالي، أو بين رجعي في القرن الماضي ورجعي في العصر الحاضر.

والجيل الثاني يجد أمامه الصور التي عاش عليها الجيل السالف، لكن الحياة بالنسبة إلى كل منها مناسبة ذات بُعدين: فالجيل يتلقى من الماضي ما حي من قبل من أفكار وقيم وأنظمة، وفي الوقت نفسه يمارس قوة الإبداع الكامنة فيه. ولهذا فإن موقفه مما هو له، غير موقفه مما تلقاه. وفي موازنته بين الاثنين تقوم روح الجيل. والمشكلة الكبرى أمام كل جيل جديد، هي: أي مقدار يأخذ مما تلقى، وأي مقدار يدع؟ أي مجال يتركه لقوته الخالقة؟ وأي مجال يحفظ به لقوى الماضي الذي وصل إليه؟ والأجيال على مدى التاريخ تفاوتت في طريقة الإجابة عن هذا السؤال: فهناك أجيال تقي روحها في الماضي، وأخرى تنور عليه وتتكر له.

والأولى هي أجيال الشيخوخة، والثانية هي أجيال الثورة، أجيال الشباب التي ترى أن واجبها ليس في المحافظة أو الاتباع أو العود إلى الأصل، بل واجبها أن تنبذ الماضي وتبتدع الجديد، وتمارس قوة الخلق بأقصى ما تستطيع. وقد يقع في الجيل الواحد صراع بين كلتا النزعتين ممثلتين في المتمسكين بعمود التقليد، وفي الناصرين بالم تجديد.

ولكل جيل رسالته الخاصة، وواجه التاريخي المفروض عليه. ولا مناص له من أن ينمي البذور الكامنة في وجوده، وأن يصور حياته وفقاً لنزعاته وانجذباته الذاتية، لكن قد يحدث للأجيال - كما يحدث للأفراد - أن تنصرف عن أو تحرق في تحقيق الرسالة المنوطة بها، وتقتصر في أداء واجبها فتسقط من تلقاء ذاتها، ويهرب من التصميم الكوني الذي أودع فيها. فبدلاً من أن تستجيب لنداء الخلق الكامن في ذاتها، تنظّل صماء عن صوت رسالتها، مؤثرة أن تعيش على النظم والانتكاز والمتع التي خلفها الآباء والأجداد. ومن الواضح أن هذا التخلي عن المكانة

وعلم آنذاك أن مدينة ميلانو في حاجة إلى معلم للخطابة، فاستعان بأصدقائه المانوية في الحصول على هذا المنصب. وظفر به فعلا، وصافر إلى ميلانو، وزار (القديس) أمبروزيوس، أسقف ميلانو وحرص على سماع مواعظه لما فيها من بلاغة ولقدرة أمبروزيوس على تأويل أقوال العهد القديم من الكتاب المقدس. حينئذ قرر أن يهجر أصدقائه المانوية، وأن يتنهدا للالتحاق بالكنيسة الكاثوليكية (Catéchumène) إلى أن يستطيع أن يتخذ القرار الحاسم، وكان يحتجزه دون القيام بهذه الخطوة ثلاثة أمور: أنه لا يستطيع أن يتصور وجود جوهر روحي محض مجرد عن كل مادة، أنه لا يستطيع تفسير عقيدة الخطيئة الأولى، أنه لا يستطيع الامتناع عن معايشرة النساء. وقد سعت أمه - وكانت تود منذ وقت طويل أن تحمله على التعميد إيدانا باعتناق المسيحية - أقول: لقد سعت أمه إلى تذليل العقبة الثالثة، وذلك بتزويجه. واختارت له فتاة دون البلوغ. ووافق أوغسطين على أن يتزوج من هذه الفتاة، فهجر خليلته بعد ثلاث سنوات من المخادنة، وأذعنت هذه الخليفة فسافرت إلى أفريقية تاركة له ولدهما. لكن شيطان الشهوة الجنسية المتحكم في أوغسطين لم يتمكن من الاصطبار حتى بلوغ الفتاة المخطوبة له. فانحدر خليلته أخرى، إلى أن بلغت الفتاة - أما العقبان الأخريان فكانتا بسبيل التذليل. إذ أشير عليه بقراءة بعض كتب الأفلاطونيين المحدثين مما ترجمه فكتورينوس إلى اللغة اللاتينية. وقرأ هذه الكتب فوجد فيها الكثير مما تدعو إليه الكنيسة فيما يتعلق «بالكلمة» (اللوغوس)، لكنه لم يجد فيها شيئا يتصل بيسوع المسيح ولا بمهمة الفداء التي قام بها. وعاد فقرأ الكتاب المقدس، ورسائل القديس بولس في العهد الجديد بخاصة.

وهنا حدثت الأزمة الحاسمة في حياة أوغسطين الروحية، التي نعتها أوغسطين بأنها كانت شبيهة بعاصفة تلاحها مطر غزير. لقد شعر بأن نفسه ممزقة بين ارادة الخير و ارادة الشر، بين مطالب الروح ومطالب الجسد. ويصف حاله هذه فيقول: «كنت أنا من يريد ومن لا يريد. وهذا العذاب الذي انتزعني عن ذاتي، هذا التمزق بين الارادة والقدرة لم يكن ناجما عن طبيعة أجنبية عني، بل كان ناجما عن الألم المتولد من طبعي التي كانت فريسة للخطيئة».

وفي هذه الحيرة راح يشتير الكاهن العجوز سمبليان Simplicien، الأب الروحي لأمبروزيوس. فروى له سمبليان كيف تحول فكتورينوس؛ مترجم الكتب

انه كان منهمكا في انتهاب اللذات والشهوات، غير مهتم بالدراسة، حتى انه تركها في تلك السنة وأقام في منزل أبيه. ويقول عن حاله في تلك السنة: «ولدى خروجي من طفولتي، وابتغاء ارواء تعطشي لأحسن الشهوات، أسلمت تياريا لما لا نهاية له من الشهوات المتزايدة في قلبي يوما بعد يوم كأنها غابة كثيفة».

وعاد إلى قرطاجة بعد عام تقريبا، في كفالة أحد أقربائه، بعد أن كان أبوه قد توفي منذ قليل. وهنا بدأ حرصه على التعليم، لكنه في الوقت نفسه أحس بالرغبة في أن يحب وأن يكون محبوبا، فتعم بلذات الحب عاشقا ومعشوقا.

وفي سن التاسعة عشرة (سنة ٣٨٣) قرأ كتابا ليشرون عنوانه Hortensius (وهو مفقود الآن) فأنثر في نفسه أبلغ تأثير، إذ أوقد في عقله حب الحقيقة الخالدة والحكمة الدائمة. لكن جذوة قوته الشهوانية حملته على اتخاذ خليله، اقتصر عليها في اشباع شهواته العنيفة ولم يصادق امرأة أخرى، وأنجب منها ولدا سيدعوه فيها بعد «ابن الخطيئة». وسماه Deodatus (= المهروب لله). وقد هجرها بعد ذلك بثلاث سنوات، وكان موقفها منه أنبل من موقفه منها.

ثم صار معلما ناجحا للخطابة في قرطاجة، وفي الوقت نفسه استمر في تعليم نفسه، فدرس كتاب «المقولات» لأرسطو، كما تعمق في دراسة الخطابة والنحو والموسيقى والحساب.

ووجد آنذاك في مذهب المانوية ما يرضي نوازعه: فيه استطاع أن يفسر جانب الرذيلة والشهوة، وفيه وجد نزعة عقلية لم يجدها في المسيحية التي لفتت إياها أمه مونيكا التقية الورعة. وأولع بعلم النجوم لأنه وجد فيه ما يجره من المسؤولية عن ذاتله ويلقيها على عاتق النجوم والأفلاك.

وفي سن السادسة أو السابعة والعشرين ألف أول كتبه، وهو رسالة «في الجميل واللائم» وفيه استلهم مذهب المانوية. بيد أنه بعد ذلك بقرابة عامين، بدأ يشك في صحة هذا المذهب وفي استقامة رجاله. لكنه استمر، مع ذلك، من اتباع هذا المذهب، مستعينا بأهل هذا المذهب في قضاء ما يحتاج إليه.

ودعا أصدقاءه إلى الرحيل إلى روما حيث المجال أرحب، والطلاب أوفر وأضج. لكنه حين بلغ روما، مرض ورعاه في مرضه أحد المانوية.

بين أوغسطين وبين الذهاب إلى تاغشت، وإنما سافر إلى روما حيث بقي عشرة أشهر، كتب في اثنا عشر كتاباً عنوانه: «أخلاق المصارى وأخلاق المانونية». وأخيراً رحل إلى تاغشت، فتبرع بجزء من أملاكه للكنيسة، وجزء آخر للفقراء، ولم يحتفظ لنفسه إلا بيت جعله مكاناً للعبادة ولجماعة من المتعبدين من أنصاره. ووزع أوقاته بين العبادة وفلاحة الأرض. وفي هذه الفترة ألّف الكتب التالية:

١) «في سفر التكوين»

٢) «في الدين الحق»

٣) «في الموسيقى»

ولا نزال نجد فيها العقائد المسيحية ممزوجة بأفكار الأفلاطونية المحدثة. وانتشر صيت تقواه في النواحي المجاورة، حتى أنه في سنة ٣٩١ أثناء رحلة له في هيون (يونان) طلب الأهالي إلى أسقفهم فاليريوس أن يكلف أوغسطين بمساجلة الدوناتيين، وهي ملة أسسها دونات Donat أسقف قرطاجة في سنة ٣١٢ واستمرت قوية في الشمال الإفريقي حتى الفتح العربي والقضاء على المسيحية هناك. ومعظم آرائها تتعلق بأمور عملية مثل إعادة التعميد. فحمله على قبول مرتبة برسيروس (كاهن في مرتبة دنيا)، ثم أشركه، في سنة ٣٩٥، في مهمته الأسقفية. وبعد ذلك خلف أوغسطين فاليريوس على أسقفية هيون (يونان)، وظل يمارس هذه المهمة حتى وفاته سنة ٤٣٠. وفي هذه الفترة ألف الكتب التالية:

١ - في سنة ٣٩٦ أتم كتابه «في مختلف المسائل»

٢ - في سنة ٤٠١ نشر كتابه الشهير: «الاعترافات» (في

١٣ مقالة)

٣ - سنة ٤١٢ - سنة ٤١٦: «مدينة الله»

٤ - في سنة ٤١٥ أتم كتابه «في التثليث»

٥ - سنة ٤١٣ - سنة ٤١٥ «في الطبيعة واللفظ: ضد

البلايين».

٦ - سنة ٤١٧: «ضد اتباع بلاجيوس»

٧ - سنة ٤٢٦: «في اللفظ وحرية الإرادة»

٨ - سنة ٤٢٩: «في البدع».

مذهبه

أ) غاية الانسان السعادة:

الفلسفة عند أوغسطين هي الحكمة. والغاية من الحكمة

الأفلاطونية المحدثة، إلى المسيحية. وقص عليه أحد مواطنيه الأفارقة، وهو Petien، حياة رهبان الصحراء في مصر، خصوصاً حياة القديس أنطون، ممن تخلّوا عن الدنيا وخلوا لعبادة الله في الخلوات. فاثرت هذه الحكايات في نفسه أعظم تأثير ومع ذلك ظل يقاوم، وعز عليه أن يفارق شهواته ولذاته. فراح يشكو إلى الله: «إلى متى، يا إلهي، ستظل غاضباً علي؟ هل سيتأجل الأمر دائماً إلى الغد؟ لماذا لا أنهي على الفور حياة العار التي أعيشها؟» وكان ذلك في خلوته في بستان متصل بمسكنه الذي كان يقيم فيه مع صديقه أليسيه Alysie وبينما كان يتناجى نفسه ويكي، سمع صوت فتاة صادراً من البيت المجاور يقول: «خذ واقرأ! خذ واقرأ!» ويكرر هذه العبارة مراراً. فأدرك أن هذا الصوت صادر من السماء بناديه أن يأخذ رسائل القديس بولس ويقرأ ما يجده أمامه حين يفتحها. ففتحها فوجدت عيناه على هذه العبارات من رسالة بولس إلى أهل روما (أصحاح ١٣ عبارة ١٣): «لا تخفي في مفاصد المآذب والمشارب، في الفجور والفسوق، ولا تمش بروح الحسد والمنازعة لكن تدنثر يسوع المسيح وحاذر من إشباع الشهوات العارمة لجسدك».

سمع أوغسطين - فيما يروي عن نفسه «في اعترافاته» (المقالة الثامنة، الفصل ١٢) - لهذا القول فاتبه، وتم نهائياً تحول حياته الروحية. وكان ذلك في سبتمبر سنة ٣٨٦ فعزف عن الزواج وعن كل شهوة دنيوية. فلما جاءت العطلة بمناسبة جني محصول العنب، في أكتوبر سنة ٣٨٦، قدم استقالته من وظيفته معلماً للخطابة، ولجأ إلى منزل صديق له يدعى Verecundus وكانت مطارحاته هنا مع الأصدقاء الذين صحبوه، ومتاجياتهم مع نفسه، هي المادة التي استمد منها لتأليف أولى رسائله المسيحية الطامح، وهي:

١ - «رسالة في خلود النفس»

٢ - «متاجيات» Soliloquia

٣ - «ضد الأكاديميين» (في ثلاث مقالات)

وإن احتفالات عيد الفصح في مارس - إبريل سنة ٣٨٧ تلقى أوغسطين التعميد على يدي أمبروزيوس، أسقف ميلانو. ولما نبأ للعودة إلى مسقط رأسه تاغشت ليكرس نفسه لعبادة الله وحدها، مرصت أمه مونيكا وهي في أوستيا (ضاحية روما) وتوفيت وهي في السادسة والخمسين من عمرها. وقد أعلنت قديسة فيمابعد، وصارت ذات مكانة عالية بين قديسات الكنيسة الكاثوليكية، ورفعها البعض إلى المرتبة التالية المباشرة لمرتبة العذراء مريم أم المسيح. فحال هذا الموت

العلم ينافي الشك. ويجعل أوغسطين على الشك، وخصوصا على رجال الأكاديمية الجديدة، وعلى رأسهم كرينادس من يتكبرون إمكان ادراك الحقيقة. ويقول: «إذا كنت أشك، فأنا موجود». وفي هذه العبارة تعبير سابق عما سيقوله ديكرارت في مقالته المشهورة: «أنا أفكر، إذن أنا موجود». وعبارة أوغسطين هي: *si fallo, sum*.

والله هو أيضا مبدأ كل معرفة، إذ فيه توجد الصورة أو الحقائق الأزلية الأبدية. ففيه إذن وبه وحده يمكننا معرفة كل الأشياء إذ هي تجد سندها وأصلها في الله.

والله، الذي هو خير مطلق، هو مصدر كل خير.

(ج) خروج النفس إلى الله

يقول أوغسطين: «إلهي! لقد برأنا من أجلك، وإن قلبنا سيظل قلقا حتى يستريح فيك» (الاعترافات، م ١٠٢).

إن الإنسان بالشك يدرك وجوده، ويدرك أنه حي. فالوجود، والمعرفة، والحياة أمور مترابطة متساوية. وإدراكنا لهذه الحقائق لا يمكن أن يتم إلا بفضل حقيقة مطلقة عالية على النفس، هي الله فطريق النفس إذن هو الصعود من إدراكها لذاتها إلى إدراك ما فيها من حقائق أزلية أبدية لا يمكن أن يكون لها مصدر غير الحقيقة المطلقة التي هي الله.

(د) نظرية المعرفة

كيف تصل النفس إلى إدراك الحقائق؟ يجب أوغسطين: بالاشراق الباطن من الله على النفس. فها معنى هذا التعبير: الاشراق؟ انه يفترض أولا أن إدراك النفس شبيه بإدراك العين للأجسام: فكما أنه لكي تبصر العين الأجسام لا بد من النور، كذلك النفس في إدراكها للحقائق لا بد لها من اشراق نور عليها. وكما أن الشمس هي مصدر النور المادي الذي يجعل الأجسام مرئية، فإن الله هو مصدر النور الذي يجعل الحقائق العقلية مبصرة للعقل (Soliloquia 1, 2, 12) فالله بالنسبة إلى عقلنا كالشمس بالنسبة إلى بصرنا، وكما أن الشمس مصدر النور، كذلك الله مصدر الحقيقة.

والصعوبة بعد ذلك هي في معرفة نصيب الإنسان ونصيب الله من المعرفة. إن العقل الإنساني، بإشراق من الله، يقدر على بلوغ معرفة صحيحة عن الأشياء التي يدركها بالحواس. فهناك إذن تعاون ضروري بين العقل الإنساني، والحواس، والاشراق الإلهي، من أجل معرفة الحقائق. لكن

هي السعادة، السعادة التي تفضي إلى طمأنينة النفس. ولا سبيل إلى إدراك حقيقة هذه السعادة إلا بمعرفة الإنسان لنفسه بنفسه، كما دعا إلى ذلك سقراط. ذلك لأن النفس إذا عرفت نفسها عرفت لمن ينبغي عليها أن تطيع، وفوق من يجب عليها أن تسيطر: أن تطيع الله، وأن تسيطر على البدن.

إن السعادة تقوم في حصول المرء على ما يريد. لكن ليس على أي شيء يريد، بل لا بد أن تتوافر في هذا المرء عدة شروط: منها أن يكون ثابتا باقيا، لا يتوقف على الصدفة: فإن يريد الإنسان ما يمكن أن يفقده، معناه أن يظل دائما في خوف من فقدانه. وليس في هذا طمأنينة، وبالتالي: سعادة. والله هو الموجود الوحيد الذي يتصف بالدوام وعدم الخضوع للصدفة. هذا يجب أن يكون مرادنا هو الله، إن شئنا تحصيل السعادة. وإذن فاشتياق الله هو الطريق الوحيد المؤدي إلى السعادة.

والشك لا يمكنهم تحصيل السعادة، لأنهم لا يظفرون بالحقيقة، التي هم مع ذلك يطلبونها ومن لا يحصل على ما يطلبه، لا يكن سعيدا. فالشك إذن غير سعيد.

والإنسان مؤلف من جسد وروح. ولا شك أن الروح أسمى من الجسد، لأن الروح هي التي تعطي الجسد الحياة والحركة. ولهذا فإن السعادة تتعلق بالروح، لا بالجسد.

(ب) الله:

فإذا كان الله هو وحده موضوع سعادتنا، فلا بد من إثبات وجوده. وأوغسطين يؤمن بأن إدراك وجود الله أمرين نفسه وموضوع معرفة ضرورية كلية: ولهذا يقرر أنه لا يمكن إنسانا أن ينكر وجود الله. وفي الوقت نفسه يقرر أننا وإن كنا نفر بوجوده، فإننا لا نستطيع أن ندرك ماهيته. وهو في هذا يستند إلى تجربته الروحية الشخصية التي أفضت به إلى الإيمان بالله: إنه لم يصل إلى هذا الإيمان بوجود الله عن طريق براهين عقلية، بل شعر أن قوة خفية هي التي اقتادته من دنيا الشهوات الجسدية إلى عالم الإيمان. ولهذا نجله يدعو الإنسان إلى الإيمان بالله دون برهان عقلي.

والله - عند أوغسطين، «هو من هو» كما ورد في سفر التكوين. انه الحق سرمدي الصمد، وهو الخير المطلق. وهو مبدأ كل وجود. ويكفينا أن ندخل في ذواتنا، لنجد أنفسنا، ونجد فيها الله.

ومن يشك في هذا فهو يعلم على الأقل أنه يشك، وهذا

أولاً: هل للزمان وجود موضوعي؟ إن للزمان ثلاثة أبعاد: الماضي، والحاضر، والمستقبل. لكن الماضي ليس موجوداً الآن، والمستقبل ليس بعد والحاضر عابر هارب. فهل لا وجود للزمان؟ اننا نقيس الزمان: فنقول زمان طويل، زمان قصير. ومعنى هذا أن له مدة، وما له مدة له وجود. والحق أن الزمان إنما يوجد في النفس، وأبعاده هي ثلاث خطوات للنفس: فالانتباه هو الحاضر، والتوقع هو المستقبل، والتذكر هو الماضي. والانتباه يستمر *durc*، وهو نقطة الوصل بين التذكر والتوقع. (راجع تفصيل ذلك في كتابنا: «الزمان الوجودي»).

(و) الحرية والشر:

اهتم أوغسطين بمشكلة الشر وقتاً طويلاً قبل اعتناقه للمسيحية. وما كان إيمانه بالمانوية إلا لكونها تفسر الشر تفسيراً مقبولاً: بقولها بوجود مبدئين أصليين: مبدأ النور ومبدأ الظلمة، مبدأ الخير ومبدأ الشر، وأنها ينتزعا من العالم منذ الأزل.

لكن بعد اعتناقه للمسيحية كان عليه أن يجد تفسيراً آخر لوجود الشر في الإنسان وفي العالم. إن الله خير، وهو لا يتغير، وبالتالي لا يفعل الشر. أما المخلوقات فهي وإن كانت مخلوقات الله، فإنها ليست من جوهر الله. لقد أبدعها الله من العدم وما جاء من العدم فليس وجوداً محضاً، بل هو مزاج من الوجود والعدم. ولهذا فإن في المخلوقات نوعاً من النقص الأصل، وهذا النقص يؤدّد الحاجة والحاجة تدعو إلى التغير.

إن للموجودات ثلاثة كمالات: التساب، الصورة، النظام *modus, species, ordo*. وبحسب نصيبها من هذه الكمالات، سواء أكانت كائنات جسمية أم روحية، تكون مرتبتها في الخير.

أما الشر فهو فساد واحد من هذه الكمالات أو فسادها كلها. إنه عدم كمال من هذه الكمالات. والشر إما طبيعي، وإما أخلاقي. وفيما يتصل بالشر الطبيعي، يلاحظ أن الأشياء لو نظر إليها في ذاتها فإنها خيرة. فإن قيل: إن العالم مسرح للمخرب والدمار بفعل العوامل الطبيعية كالزلازل والبراكين والعواصف - فالرد على هذا هو أن الأشياء التي تهدمت هي في ذاتها خيرة، ولا بأس من أن تحمل بعض الأشياء محل بعض، وأنه لجعل منظر التغير الذي تحدثه هذه العوامل الهدامة.

أما الشر الأخلاقي فأمره أصعب. أنه يرجع إلى حرية

أوغسطين لا يزيدنا إيضاحاً في هذه النقطة فلا هو يقول مع أفلاطون، إن المعرفة تذكر، بمناسبة المحسوسات؛ للصور، ولا هو يقول مع أرسطو أن المعرفة تجريد للتصورات من المحسوسات، ولا هو يتحدث عن عقل فعال عل نحو ما سيفعل الفلاسفة المسلمون وفي أثرهم القديس توما.

(د) العالم:

والعالم كما يتصوره أوغسطين هو هيرلي نسري فيها الصور الإلهية وهو لهذا أقرب إلى العالم كما تصوره أفلاطون وأفلوطين، منه إلى تصور أرسطو للعالم. وكل ما في الكون نظام وقياس وعدد. وأشكال الأجسام ترجع إلى أصناف من النسب العددية، والعمليات الحسوبة هي الأخرى تجري وفقاً لنسب عديدة.

وفيما يتصل بإيجاد العالم يقول أوغسطين إن هناك افتراضين: أما أن الله خلقه من العدم، وأما أنه استخلصه من جوهره. والفرض الثاني باطل، لأنه يقتضي أن يصير الجوهر الإلهي فاتياً، متناهياً، متغيراً خاضعاً للكون والفساد، وهذا محال.

بقي الفرض الآخر وهو أن الله خلق العالم من العدم، أي خلقه بعد أن لم يكن، أي يخلق وجوده لا عن هيرلي سابق، بل من لا شيء سابق. لماذا أراد الله خلق العالم؟ إن كان المقصود بهذا السؤال البحث عن علة سابقة على إرادة الله، فالسؤال عبث، لأن العلة الوحيدة للأشياء هي إرادة الله، والله هو علة كل شيء، وليست له علة تحد فعله. وإذا كان السؤال هو: لماذا أرادت مشيئة الله عالماً مثل عالمنا هذا؟ فالجواب هو أنه لما كان الله خيراً، فإن خيره لم يسمح بأن يبقى في العدم صنّعاً خيراً. والعالم حسن، بدليل أنه ورد في سفر «التكوين» أن الله تأمل ما صنع بعد أن خلق العالم فوجده حسناً.

لكن، متى خلق الله العالم؟ إن الزمان حركة، والحركة من خلق الله، فلا الزمان ولا العالم أوليان. كذلك لا يوجد مكان خارج العالم، ولهذا لا يمكن أن ننسأل: لماذا خلق الله العالم في مكان دون مكان آخر؟

(هـ) الزمان:

يكرّس أوغسطين المقالة الحادية عشرة من «اعترافاته» لبحث مشكلة الزمان، والعلاقة بين الزمان والسرمدية. فيسأل

مراجع

- J.F. Nourisson: La philosophie de St. Augustin, Paris, 1864.
 — H. Reuter: Augustinische Studien, 1887.
 — J. Martin: St. Augustin. Paris 1909
 — A.Cassamuossa: Il pensiero di St. Agostino, Roma, 1919.
 — Et. Gilson: Introduction a l'étude de St. Augustin. 2^e ed. Pans, 1929.
 — R. Jolivet: St. Augustin et le néo-platonisme chrétien, Paris, 1932.

أوكام

William of Occam

فيلسوف ولاهوتي إنجليزي. ولد في أوكهام Ockham (في جنوبي إنجلترا) بين سنة ١٢٩٥ وسنة ١٣٠٠، وتوفي في مشن (ميونخ، جنوبي ألمانيا) حوالي سنة ١٣٥٠

دخل الطريقة الفرنسيسكانية شابا ودرس اللاهوت والفلسفة في جامعة أكسفورد حيث حصل منها على إجازة التدريس، وقام بالتدريس في جامعة أكسفورد، إلا أن آراءه وبالصيغة التي صاغها بها والمنطق الذي استخدمه في إثباتها أنقضت بالسلطات الجامعية إلى رفع أمره إلى البابا، وكان يقيم آنذاك في أفينيون (جنوبي فرنسا) فاستدعى أوكام إلى أفينيون في سنة ١٣٢٤ وجرت محاكمته لمدة عامين أعلن بعدها عن إدانته في ٥١ قضية من القضايا التي قال بها، لكنه لم يدين إدانته عامة، غير أنه منع من مغادرة نواحي أفينيون.

وفي ذلك الوقت قام نراع بين الطريقة الفرنسيسكانية وبين البابا يوحنا الثاني والعشرين حول مسألة فقر المسيح. إذ أعلن رئيس الطريقة الفرنسيسكانية، ميخائيل دي شيزينا Cesena رئيس الطريقة في رسالة وجهها إلى عموم النصارى أن المسيح والحواريين لم يملكوا شيئا، لا من الأموال المنتجة ولا من السلع الاستهلاكية. وتحولت هذه المسألة الدينية إلى صراع حاد بسبب ارتباطها بالتزاع بين البابا يوحنا الثاني والعشرين وبين لودفيج البافاري، واستعان لودميخ بخصوص البابا Ghibellini في إيطاليا وانضم الفرنسيسكان أيضا إلى لودفيج، وأعلنوا سقوط

الارادة الإنسانية. فالإنسان، حر في اتخاذ الطريق الذي يريده: أما الخير وأما الشر. ويبقى السؤال لماذا شاء الله أن يعطينا حرية الفعل للخير وللشر على السواء؟ أما كان الأولى أن يقسرننا على فعل الخير فقط؟ إن حرية الارادة إذا نظر إليها في ذاتها، أمر حسن، إنما سوء استحصال هذه الحرية هو الذي يجلبها إلى شر.

والطبيعة الاسانية كانت قبل خطيئة آدم خيرة. لكنه نتج عن ذلك أمران: الشهوة، والجهل. وبهذا تحولت طبيعته وكان الله قد خلقها في الأصل خيرة، إلى طبيعة فاسدة. لكن الله بفضل منه يمكن أن يرد هذه الطبيعة إلى الخير. وهذا هو الفضل أو اللطف الالهي الذي طالما أكدّه أوغسطين ومن شايعه من بعد حتى اليوم. وخاصية هذا اللطف الأساسية هي أنه خارق للطبيعة بحكم تعريفه. وحصول الانسان على اللطف الالهي شرط ضروري لنجاته. ولا يناله الانسان لمجرد أعماله، وإلا لما كان فضلا ولطفًا إلهيا، بل جزاء وفاقا. لهذا يؤكد أوغسطين أن اللطف الالهي هبة إلهية مجانية، انه يسق الأعمال والجزاء عنها. ولهذا فهو ثمرة اصطفاء إلهي، لا ثمرة أعمال إنسانية.

(ز) فلسفة التاريخ:

كتب أوغسطين كتابه الرئيسي «مدينة الله» لما رأى أن الوثنيين في روما قد عزوا انتصار القوط على الرومانيين واستيلائهم على روما في سنة ٤١٠ إلى انتشار المسيحية بين الرومان وتحليلهم عن أخطئهم الرومانية.

وفلسفة التاريخ عند أوغسطين تقوم على أن العالم منذ خلقه الله وهو في صراع بين نوعين من الحب: حب الانسان لله، وحب الانسان لنفسه. هذا انقسمت المدينة إلى مدينتين: مدينة أرضية، ومدينة سماوية. وانقسم التاريخ إلى تاريخ دنيوي وتاريخ مقدس. والامبراطورية البابلية والامبراطورية الرومانية هما نموذجاً الدولة الدنيوية، وأورشليم هي مقام المدينة السماوية.

نشرات مؤلفاته

النشرة الكاملة الأولى لمؤلفاته ظهرت بعنوان Opera omnia في ١١ مجلدا، سنة ١٦٧٩ - سنة ١٧٠٠ بعناية البندكتيين في جامعة سان مور ولهذا تسمى النشرة المورينية Maurina، وقد أعاد طبعها على أساس هذه النشرة ميني في P.L. ج ٣٢ - ج ٤٧، ونشرت كذلك في فيينا سنة ١٨٨٧ وما يتلوها.

٦ - «سفر المائة يوم» وعنوانه هذا العنوان لأنه ألفه في تسعين يوما، وفيه يدافع عن آراء الفرنسيسكان في مسألة فقر المسيح ويفند رسائل البابا يوحنا الثاني والعشرين في هذا الشأن.

٧ - وفي عقائد البابا يوحنا الثاني والعشرين «يدور حول تفنيد بعض آراء البابا حول «الرؤيا الطوباوية»، وهي آراء: أراد بها البابا التقريب ما بين الكنيسة الغربية والكنيسة الشرقية تمهيدا لتوحيدهما.

والى الفترة الثالثة يتسب كتاب:

٨ - «ضد يوحنا الثاني والعشرين: خلاصة أخطاء البابا». وفيه يحاول أن يثبت أن البابا يوحنا الثاني والعشرين مات هرطيقا.

٩ - «وكتاب الحوار بين المعلم والتلميذ» وفيه يبرر عزل الامبراطور لودفيج للبابا يوحنا الثاني والعشرين.

مذهبه

أ) النزعة الاسمية:

يعد أوكام من كبار دعاة النزعة الاسمية، وبالتالي التجربة في العصور الوسطى المسيحية، أي القول بالتجريبية المطلقة، وإن كل معرفة علمية يجب أن تعتمد على التجربة. وتقوم هذه التجربة على أساس أن العقل الإنساني قادر على أن يدرك الأفراد مباشرة بالادراك الحسي.

والسمة الرئيسية في هذه التجربة هي «الاقتصاد في الفكر»، أو ما عرف بتعبير حاد باسم «شفرة أوكام» (أو «موسى» أو «نصل أوكام» Ockam's razor). ويقوم في المبادئ التالية:

١ - «لا ينبغي افتراض الكثرة إلا عند الضرورة».

٢ - «ما يمكن إنجازه بقليل (من الفروض) يكون من العبث إنجازه بالكثير (منها)».

٣ - «لا ينبغي الاكثار من الكيانات دون ضرورة تبرر ذلك». وإن كان من غير المؤكد أنه استعمل هذه العبارة الأخيرة، وعلى كل حال فإن معنى العبارات الثلاث واحد وهو: الاقتصاد على أقل عدد ممكن من الفروض التي تجرئ في تفسير الظواهر. وهذا هو الاقتصاد في الفكر الذي دعا إليه أوكام، وبه استطاع أن يستبعد كثيرا من الفروض الزائدة التي لجأ إليها

البابا، إذ اتهموه بأنه هرطيق «مبتدع» في مسألة فقر المسيح. وازدادت حدة الصراع حتى أن لودفيج عين بابا مضادا بمقره في روما هو Pietro Rainallucci وهو فرنسيسكاني، اتخذ اسم نقولا الخامس، وذلك في ١٢ مايو سنة ١٣٢٨. وشارك أوكام في الصراع، فهرب من أفنيون إلى بيزا في ٨ يونيو سنة ١٣٢٨ هو ورئيس الطريفة، وقابلا الامبراطور لودفيج البافاري. وتروي الأسطورة أن أوكام قال للامبراطور: «أنت تدافع عني سيفك وأنا أدافع عنك بقلمتي». وأصدر بابا أفنيون قرار حرمان ضد أوكام ورئيس الطريفة. بيد أن رجال الطريفة الفرنسيسكانية اجتمعوا في مجمع في العام التالي (سنة ١٣٢٩) وأعلنوا خضوعهم للبابا، وعزلوا مرشداهم ميخائيل هذا، واختاروا مرشدا جديدا. وفي تلك الأثناء تخلّى الأمراء الإيطاليون عن لودفيج، فعاد إلى بافاريا وبصحبته أوكام وميخائيل وعدد من الفرنسيسكانيين المنشقين، وجعلوا مقرهم في منش (ميونخ). وقام أوكام وهذه الجماعة بالدفاع عن موقف لودفيج ضد البابا، وشاركه في ذلك جان دي جاندان Jean de Jandun ومارسل البادوني Marcel de Padoue وتوفي ميخائيل في سنة ١٣٤٢ وعهد بخاتم الطريفة إلى أوكام. وتوفي يوحنا الثاني والعشرون، وخلفه على كرسي البابوية كليمانس السادس في ٨ يونيو سنة ١٣٤٩، فأصدر عفوا عن أوكام. لكن ليس لدينا أخبار عن أوكام منذ سنة ١٣٤٩

مؤلفاته

يمكن تقسيم مراحل حياة أوكام الفكرية إلى ثلاث:

- ١ - المرحلة اللاهوتية الفلسفية في أكسفورد.
- ٢ - مرحلة الدفاع عن الفرنسيسكان في أفنيون.
- ٣ - مرحلة الدفاع عن الامبراطورية ضد البابوية، في منش (ميونخ).

في المرحلة الأولى ألف:

- ١ - «شرا على كتاب الأقوال» صلّره بمقدمة طويلة.
- ٢ - «سبع» مساجلات Quodlibeta سجل فيها المناقشات التي جرت بينه وبين الطلاب في أكسفورد.
- ٣ - «العرض المذهبي لكل الفن القديم» وهو عرض لما في كتاب «إيساغوجي» لغورغوريوس و«المقولات» و«المباراة» لأرسطو.

٤ - «موجز الكتاب الطبيعة» لأرسطو.

٥ - «القضايا المئة اللاهوتية».

والى المرحلة الثانية تتسب مؤلفاته التالية:

الفاعلية والعلية الغائية على السواء.

(ج) والحجة القائمة على العلة الحافظة للموجودات هي الأخرى وأهمية، لأنها إذا أمكننا إثبات علة حافظة للموجودات، فليس ثم دليل على أنها علة واحدة، فضلاً عن أن الأفلاك السماوية تكفي لحفظ الموجودات في الكون.

وهكذا قضى أوكام على حجة البراهين التي تساق لاثبات وجود الله، وانتهى إلى القول بأنها «محتملة» فقط، والمحتمل هو ما يبدو ممكناً لغالبية الناس.

ولا يهدف أوكام من وراء ذلك إلى إنكار وجود الله. فهيهات، هيهات! لقد ظل مؤمناً بالمسيحية مخلصاً لها. كل ما هنالك هو أنه أراد أن يبين أنه لا يمكن إثبات العقائد الإيمانية براهين عقلية. وبتمسك أوكام من هذه العقائد خصوصاً بعقيدتين: الأولى أن الله قادر على كل شيء، وأنه حرّ حرية مطلقة فيما يريد، لا يخضع في تلك الشئ لأى معيار. ولهذا فإن الله يمكنه أن يشاء ما يضاد القوانين التي أجرى عليها نظام الطبيعة، ويمكنه أن يبطل لطفه لمن يشاء دون اعتبار لأي استحقات أو جزاء.

(ب) في ميدان نظرية المعرفة:

وفي نظرية المعرفة، استخدم أوكام شفرته بكل حدة وقسوة:

١ - تناول أولاً مشكلة الكليات، واستبعدا لأن الكليات هي مجرد علاقات لغوية نعبر بها عن الأشياء وبالتالي لا داعي للبحث عن كيفية وجودها: هل هو في الأذهان فقط، أو في الأذهان والأعيان معاً ولا عمل أيضاً للبحث في كيفية التجريد، أي استخراج المعاني المشتركة بين عدة أشياء في معنى واحد، لأنه لا يوجد أي اشتراك بين أفراد. فمشكلة الكليات ليست إذن مشكلة ميتافيزيقية تتعلق بكيفية نفس خروج الأفراد من المعنى الكلي الذي يشملها (أفراد الإنسانية من معنى الإنسان)، وليست مشكلة نفسانية تتعلق بكيفية استخلاص العقل من الصور الحسية معاني كلية، لأنه لا يوجد طائفة مشتركة يطلب تفسير كيف تتحول إلى أفراد، أو كيف يستخلصها العقل من الصور الحسية. إن مشكلة الفرد (أو الفردانية individuation) مشكلة منطقية تتعلق ببيان كيفية استعمال التصورات العامة في القضايا للإشارة إلى الأفراد الموصوفين بهذه المعاني الكلية. وهل هذه المشكلة تقوم في تحديد

الفلاسفة وعلماء الطبيعة السابقون في تفسير ظواهر الكون والطبيعة. وتطبيقاً لهذا المبدأ قرر أنه في تفسير الأشياء ينبغي ألا نعتبر شيئاً ما ضرورياً إلا إذا بينت التجربة، أو البرهان العقلي، أو قواعد الإيمان تلك الضرورة.

وكان لاستعمال هذا المبدأ عدة نتائج خطيرة وجديدة في مختلف الميادين:

١ - في ميدان اللاهوت:

فقد أدى إلى مفارقة غريبة في ميدان اللاهوت.. فاللاهوت العقلي انحصر ميدانه تماماً، لأنه لا وسيلة تجريبية لاثبات العقائد الدينية الرئيسية. وأخلى - في الوقت نفسه - المجال لللاهوت الوضعي القائم على الوحي والكتب المقدسة وما ذكره آباء الكنيسة، لأنه لا مجال فيه للتجربة أو البرهان العقلي، بل كل ما فيه هو التسليم المطلق بإرادة الله القادر على كل شيء، غير الخاضع في مشيئته لأي معيار أو قانون أو مبدأ.

وأخذ أوكام في إخضاع القضايا الأساسية في اللاهوت لهذا المبدأ الذي اتخذه. فقال إن هذه القضايا غير بينة لا بالعقل ولا بالتجربة. ذلك أن معرفة الشيء تكون إما بذاته، أو باستنباطه من شيء يبين بذاته، أو باستقرائه من التجربة وقضايا الإيمان لا تعرف بأية طريقة من هذه الطرق الثلاث، إذ لو كانت كذلك لكانت بينة للكفار والوثنيين، وهم ليسوا أقل ذكاء من النصارى. ولوقيل إن هذه القضايا مستنبطة استنباطاً عقلياً صحيحاً من الوحي، فإن هذا القول مردود، لأن بينة أية قضية مستنتجة من قضية سابقة لا تزيد عن بينة هذه الأخيرة: فلو كانت قضايا الوحي غير بينة، فما استنبط منها غير بين كذلك.

نقض الحجج على وجود الله:

وأول ضحية لهذا المنهج هو الحجج على وجود الله.

(أ) فالحجة الوجودية التي قال بها أنسلم وتبعه عليها بونافنتورا لا تبرهن على وجود الله، بل تبرهن فقط على إمكان تصور الذهن للموجود الذي لا يمكن تصور أكل منه. إن هذا مجرد تصور وصفي، ولا يمكن أن تنتقل منه بالضرورة إلى إثبات وجود مناظر فعلي لهذا التصور الوصفي.

(ب) والحجة بالعلة وعدم إمكان التسلسل إلى غير نهاية، هي الأخرى غير صحيحة، إذ يمكن تصور عقل يتلو بعضها بعضاً في الزمان، إلى غير نهاية وهذا ينطبق على العلية

بل نقصد أن الفرد المسمى سقراط فرد ينطبق عليه وصف الحياة.

٥ - والجوهر عند أوكام هو الموضوع ὕποκειμενον عند أرسطو، ولا يقصد منه الماهية. أنه الفرد، أو حامل الصفات، والمهيول ليست مجرد قبول (قوة)، على حد تعبير أرسطو بل لها امتداد وصفات أخرى. والصورة هي الشكل μορφή وليست εἶδος ، إنها هيئة تركيب أجزاء الجوهر الفرد.

(ج) في ميداني الأخلاق والسياسة:

يرى أوكام أن حرية الإرادة هي الأساس في الإنسان، وأكثر تمييزاً له من الفكر. لكن كيف يمكن التوفيق بين حرية الإرادة الإنسانية وبين علم الله السابق بالممكنات المستقبلية، ومن بينها أفعال الإرادة الإنسانية الحرة؟ أمام هذه المشكلة يقر أوكام. يعجز أي عقل في هذه الحياة الدنيا عن تفسير أو معرفة كيف يعرف الله كل الأحداث الممكنة المقبلة («الشرح على كتاب الأقوال» d. 38. Q.1).

والخير هو ما يريد الله من الإنسان أن يفعله، والشر هو عصيان الإنسان لمشيئة الله. ولهذا فإن الشر من صنع الإنسان، ولما كان الله ليس ملزماً بنجاء أحد، فهو لا يرتكب أي شر. ولا الزام على الله في أن يثيب المطيع، ويعاقب العاصي. والله حرّ في أن يصطفي من يشاء، ويحرم من يشاء من فضله

وفيما يتصل بالسياسة، قلنا ان أوكام خاض معركة النزاع بين سلطة البابا وسلطة الامبراطور لصالح هذا الأخير. ذلك أنه رأى أن ناموس الله هو الحرية، لا القهر والاستبداد. وفي رسالة بعنوان: «سلطة الأباطرة وسلطة البابوات» يوضح هذا الرأي، فيقول ان المسيح حين وكل أمر الكنيسة إلى بطرس حدد سلطته في نطاق محدود ولم يمنحه سلطة مطلقة على الناس. ولهذا ليس من حق البابا - خليفة بطرس - أن يحرم أحداً من أي حق من حقوقه الطبيعية. ويحدد أوكام ثلاثة من هذه الحقوق، وهي:

أولاً: كل الحقوق التي كان يتمتع بها غير المسيحيين قبل مجيء المسيح، وإلا فإن انتفاص هذه الحقوق من المسيحيين يجعلهم أسوأ حالا ومكانة من الكفار والوثنيين.

ثانياً: التصرف في الشؤون الدنيوية ليس من شأن السلطة البابوية، بل من شأن الناس أنفسهم، امتثالاً لقول

السور الكمي والكيفي للقضية التي تعبر عن حكم على هؤلاء الأفراد.

٢ - وتناول مشكلة المعرفة العيانية والمعرفة المجردة. أما المعرفة العيانية فتقوم في الحكم على الشيء المدرك بأنه موجود أو غير موجود، له هذه الصفة أو ليست له هذه الصفة أو تلك وبالجملة فإن المعرفة العيانية فعل وعي مباشر بموجبه يمكن إصدار حكم بين على واقعة عرضية.

أما المعرفة المجردة فهي فعل معرفة بموجبه لا يمكن أن يعرف هل الشيء يوجد أو لا يوجد، وبموجبه لا يمكن إصدار حكم عرضي بين.

ومثال المعرفة العيانية أن أقول: ان سقراط المائل أمامي في الغرفة جالس. ومثال المعرفة المجردة أن أقول بعد أن أترك الغرفة: سقراط جالس في الغرفة - فهذا الحكم ليس شيئاً لأنني وأنا خارج الغرفة لا أشاهد سقراط جالسا - فالفارق إذن بين كلا النوعين من المعرفة ليس في موضوعها، بل في كون المعرفة العيانية تكفي لإصدار حكم عرضي بين، بينما للمعرفة المجردة لا تكفي لذلك.

٣ - أما التصورات فقد لاحظ أن هناك ثلاث نظريات حولها:

(الأولى) تقول ان التصور هو أن يكون الموضوع متصوراً esse-objectum . ويقول أوكام عن التصور مفهوماً على هذا النحو انه «كونه موضوعاً للمعرفة».

(والثانية) تقول ان التصور صفة حقيقية في النفس يستخدمها العقل لوصف الأفراد الذين ينطبق عليهم هذا التصور، كما يستخدم الحد العام في القضية للدلالة على الفرد الذي هو علامة عليه. (والثالثة) وهي التي اخذ بها أوكام، تقول ان التصور هو فقط فعل فهم الأفراد الذين يطلق عليهم هذا التصور وقد فضل أوكام هذه النظرية استناداً إلى مبدئه في «الاقتصاد في الفكر» لأن هذه النظرية لا تمحونا إلى شيء آخر غير قيام العقل بعملية فهم موضوع المعرفة.

٤ - والحمل في القضايا لا يعني، عند أوكام، اندراج معان مجردة في الفرد الموصوف بها. وإنما الموضوع والمحمول في القضية الحملية يمثلان شيئاً واحداً فحينما نقول: «سقراط حي» فنحن لا نقصد من هذا أن الحياة مندرجة في فرد هو سقراط،

d'Ockham. Paris, 1958.

- Boehner, Philotheus, Collected Articles on Ockham. St. Bonaventure, N.Y., 1956.

- Federhofer, Franz, Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Ockham. Munich, 1924.

- Gottfried, Martin, Wilhelm von Ockham. Berlin, 1949.

- Guelluy, Robert, Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham. Louvain and Paris, 1947.

- Hochstetter, Erich, Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham. Berlin, 1927.

- Lagarde, Georges de, La Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge, Vols. IV- VI. Paris, 1942-1946.

- Moody, E. A., The Logic of William of Ockham. New York and London, 1935.

- Moody, E. A., Truth and Consequence in Medieval Logic. Amsterdam, 1953.

- Moser, Simon, Grundbegriffe der Naturphilosophie bei Wilhelm von Ockham. Innsbruck, 1932.

- Scholz, Richard, Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de Principatu Tyrannico. Leipzig, 1944.

- Shapiro, Herman, Motion, Time and Place According to William Ockham. St. Bonaventure, N.Y., 1957.

- Vasoli, Cesare, Guglielmo d'Occam. Florence, 1953. Contains an extensive bibliography of works on Ockham.

- Vignaux, Paul, «Nominalisme» and «Occam», in Dictionnaire de théologie catholique, 15 vols. Paris, 1903-1950. Vol. XI, Cols. 733- 789 and 864- 904.

- Vignaux, Paul, Le Nominalisme au XIV^e siècle. Montreal, 1948.

- Webering, Damascene, The Theory of Demonstration According to William Ockham. St. Bonaventure, N.Y., 1953.

- Zuidema, Sytse, De filosofie van Occam in Zijn Commentaar op de Sententien, 2 vols. Hilversum, Netherlands, 1936.

المسيح : أعطوا ما لقيصر لقيصر .

ثالثاً : على الرغم من أن البابا مكلف بتعليم كلمة الله ، فإنه ليس من حقّه أن يتدخل في أي شأن لا صلة له بهذه المهمة ، وإلا لأحال شريعة الانجيل إلى شريعة الاستعباد .

وفي مسألة من هو الحكم فها يتعلق بما هو ضروري للأغراض المشروعة للكنيسة ، يقول أوكام انه لا يمكن أن يكون البابا ، ولا من يخضعون لسلطانه ، ولا الحكام الدنيويين . بل يجب الاحتكام في ذلك إلى ما ورد في الانجيل ، لا بحسب تفسير رجال الدين ، بل بحسب ما يرتبه أعقل العقلاء بين الناس عن مجيئ العدالة ولا يخفون للأشخاص - إن وجد مثل هؤلاء - سواء أكانوا فقراء أم أغنياء ، رعية أم حكاماء (الكتاب نفسه ص ٢٧) .

لكن ليس معنى هذا أن أوكام كان ضد فكرة البابوية بوصف البابا رأس الكنيسة ، كما ذهب إلى ذلك مارسل انبادواني ، إنما أراد أوكام أن يضع القيود على سلطة البابا بحيث لا تتجاوز ما وكل اليها وهو تعليم كلمة الله . والبابا يمكن عزله ، لا بقرار من الامبراطور ، بل بقرار صادر من المجلس العام للكنيسة .

أما الامبراطور فسلطانه مستمد من الله ، لا بطريق مباشر ، بل بقرار من الشعب الذي يختاره امبراطورا ، أي بكل اليه السلطة التشريعية والتنفيذية ، وسلطان الامبراطور لا يمكن أبدا ان يستمد من البابا ، كما ادعت البابوية .

لقد كان أوكام عدوا للاستبداد ، سواء أجه من الكنيسة أم من الامبراطور .

مراجع

Abbagnano, Nicola, Guglielmo di Ockham. Lancia, Italy, 1931.

- Baudry, L., Le Tractatus de Principiis Theologiae attribué a G. d'Occam. Paris, 1936.

- Baudry, L., Guillaume d'Occam, Vol. I, L'Homme et les œuvres. Paris, 1950. Contains extensive bibliography of works on Ockham; full information on Ockham's published and unpublished works will be found on pp. 273- 294.

- Baudry, L., Lexique philosophique de Guillaume

أونامونو

Miguel de Unamuno

أونامونو شخصية فذة في كل شيء: في فكرها ووجدانها، وسلوكها في الحياة.

فد في فكره لأنه لا يمكن أن يندرج تحت مذهب من المذاهب الفلسفية أو الفكرية عامة، بل كان أبغض شيء لديه أن يضعه الناس تحت صفة أو اسم من الصفات والأسماء التي يباهر الناس إلى إلصاقها برجال الفكر والعلم والفن، ثم يحيل إليهم بعد هذا أنهم استراحوا من تحديدها والوقوف من بعد عندها - حتى قال عن نفسه: ولا أريد أن يضمني الناس في خانة، لأنني أنا ميجيل دي أونامونو، نوع فريد شأني شأن أي إنسان آخر يريغ إلى الشعور الكامل بذاته (Mi Religion).

بل لا يندرج تحت أي وصف عام من أوصاف أهل الكتابة: فلا هو فيلسوف، لأن أفكاره لا ترقى إلى درجة تكوين مذهب فلسفي بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ، ولا هو قصصي، لأن قصصه تتجاوز القواعد التقليدية المرسومة للقصة، ولا هو كاتب مسرحي لأن الجمهور أجمع حينها شاهد مسرحياته تمثل على أنها ليست من المسرح في شيء، ولا هو شاعر، لأن شعره حافل بالأفكار أكثر منه بالقناة والموسيقى، ولا هو سياسي لأن اتجاهاته في السياسة كانت من التذبذب والاضطراب بحيث لم يعرف أصحابه ولا أعداؤه ما هو مذهبه السياسي. وبالجملة لم يكن واحداً من هؤلاء، لأنه كان كل هؤلاء مجتمعين في شخص واحد، نسيج وحده في كل مناحي حياته المادية والروحية.

على أنه يجمع هذه النواحي كلها وجدان حاد يدفع به إلى الغلو في إبراز معاني الحياة والاحساس بنضها وتدفقها، يصاحب هذا كله أو كنتيجة له قلقٌ مرهف عنيف من الوجود وشعور بالغ بطابع الحياة الأسيان tragico.

ولد دون ميجيل دي أونامونو Miguel de Unamuno في مدينة بلباو Bilbao على خليج الباسك في شمال إسبانيا في التاسع والعشرين من شهر سبتمبر سنة ١٨٩٤ وأمضى دراسته الابتدائية في سان نيقولاس في بلباو، تلميذاً هادئاً مغموراً لم يلعب بين لادانه. وفي اليوم الحادي والعشرين من فبراير سنة ١٨٧٤ سقطت قنلة على سقف منزل مجاور للمنزل الذي كان يقطن فيه وأسرتة أثناء الحروب الكارلية. فكان لها في تكويبه،

كما يقول، أثر عميق، فإنها كانت بذرة الشعور الوطني التي ستتم وتسمق دائماً طوال حياة أونامونو وإليها يُعزى اهتمامه البالغ بالسياسة القومية. ثم دخل معهد يسكايّا سنة ١٨٧٥ - ١٨٧٦ ليفضي دراسته الثانوية ومضت أربع سنوات ليس فيها ثمّ يذكر، بعدها بدأ يقرأ أراءات جدية واسعة مغلّقا على نفسه في مكتبة أبيه، يقرأ خصوصاً كتب فيلسوفي إسبانيا: بالمس Balmes ودونوسو كورتيس Donoso Cortés. ومن كتب بالمس عرف كنت وديكارت وهيجل، معرفة ناقصة من غير شك، لأن بالمس (سنة ١٨١٠ - ١٨٤٨) كان قليل الضاعة من الفلسفة العقلية، لكنه أفاد منه أن عرف الفلسفة فبدأ يقرأ لكننت نفسه وفنت وهيجل، وبلغت حماسة الشباب الأولى أن حملته على وضع مذهب فلسفي لنفسه في هذه السن المبكرة، قيد فيه آراءه في الزمان والمكان والعلة والجوهر، والمبدأ الأول.

وفي سنة ١٨٨٠ دخل جامعة مدريد ليدرس الآداب والفلسفة في كلية الآداب، وأمضى ثلاث سنوات حصل في إثرها على الليسانس. وفي سنة ١٨٨٤ أي في السنة التالية حصل على الدكتوراه في الآداب برسالة في «اللغة البسكية» وكانت تلمع في مدريد في ذلك الحين أسماء: ألاكرون (١٨٢٣ - ١٨٩١) القصصي والسيسي، وأبالا Ayala ودون خوان قاليرا (١٨٢٤ - ١٩٠٥) الدبلوماسي الواسع الثقافة المتعدد أنواع الكتابة، ودونوسو كورتيس (١٨٠٩ - ١٨٥٣) ومنندث إي بلايو Menéndez y Playo (سنة ١٨٥٦ - ١٩١٢) أغزر باحث في تاريخ الفكر والأدب الأسباني. وإبان دراسته بجامعة مدريد حدثت له أزمة دينية عنيفة.

ولما أتم شهادة الدكتوراه، عاد إلى بلدته بلباو، وظل بها يمارس التعليم الخاص حتى سنة ١٨٩١، وفي تلك الفترة عرف حبه الأول والأخير في فتاة تدعى كوشا، كما مارس الصحافة فكان يكتب في مجلة أسبوعية اسمها «صراع الطبقات»

وعاد إلى مدريد في ربيع سنة ١٨٩١ ليتقدم لترشيح نفسه للكراسي الخالية في الجامعات، تقدم أولاً لكرسي علم النفس والمنطق والأخلاق ثم اليتافيزيقا؛ فلم يظفر بها نظراً لاستقلاله في الرأي؛ وأخيراً تقدم لكرسي اللغة والأدب اليونانيين فحصل عليه في جامعة شلمنقة. وفي تلك الأثناء عرف أنخيل جانيت Angel Ganivet (سنة ١٨٦٢ - سنة ١٨٩٨) رائد جيل سنة ١٨٩٨ الذي انتشر وهو قنصل في فنلندة وكانت من السادسة والثلاثين وكان على وعي مرهف بالروح الأسبانية، ومصيره كان رمزاً لمصير إسبانيا نفسها

خطب بعد ذلك خطبة لم ترض الوطنيين فطرده من منصب مدير الجامعة، ولم يلبث إلا قليلاً حتى توفي بالمسكنة القلبية في الحادي والثلاثين من شهر ديسمبر سنة ١٩٣٦ فلسفته:

أما عن فلسفته، فليس لأونامونو، كما قلنا، فلسفة بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ، إنما هي آراء وأفكار متناثرة قد يستشف منها صورة في الوجود والحياة أغلبها ورد في كتابيه الرئيسيين: «في المعنى الأسباني للحياة» (سنة ١٩١٣) و«حياة دون كيخوته وستشوه» (سنة ١٩٠٥).

والذين تأثر بهم أونامونو في تفكيره هم على الأخص: بسكال وكيركجور. وكلاهما، كما قلنا آنفاً، من أسرة روحية واحدة: فكلاهما متوحد ذو حياة باطنة قوية عنيفة يتجاوزها الفلق والشك من ناحية، والایمان أو إرادة الايمان من ناحية أخرى. وأونامونو حلل شخصية بسكال في بحث كتبه أولاً في «مجلة التافيريقا والأخلاق» RMM سنة ١٩٢٣ (ص ٣٤٥ - ص ٣٤٩) بمناسبة الذكرى المثوبة الثالثة لميلاده. فقال عنه: إنه شخصية أسبانية. وفهمه على نحو إسباني خاص كما قال: «لما كنت أنا إسبانياً، فإن بسكال أيضاً إسباني من غير شك» (الموضع نفسه ص ٣٤٥). وهذا ربطه بأقطاب الروحية الأسبانية: القديسة تريزا الأبلية وريموندو سانبندو، وريموندو مارتين، وسان سيران، وإغناطيوس دي لويولا. أما كيركجور فقد عرفه أونامونو أول ما عرفه عن طريق براندس Brandes في دراسته عن كيركجور (سنة ١٨٧٩) فأعجب به وبلغ الإعجاب حدّاً حمله على دراسة اللغة الدانمركية فأتقنها. وقرأ كيركجور في أصله فازداد به ولوعاً وتأثراً. وقد جذبته إليه أخذه بفكرة اللامعقول وإن كان الأساس في قول كليهما هذه الفكرة مختلفاً، والتزعة إلى الفردية، والتفرقة بين المسيحية الرسمية والمسيحية الحقيقية.

أما الفلسفة الأسبانية في زمانه وقبيله فلم يكن فيها من القوة ما يمكن أن يؤثر في شخصية مثل شخصية أونامونو. فقد كان يؤثر فيها فلسفة ل. ف. كراوزه C. F. Krause التي جلبها من ألمانيا خوليان سنث دل ريو Julian Sanz del Rin الذي أوفدته الحكومة الأسبانية إلى ألمانيا للاطلاع على التيارات الفلسفية الألمانية سنة ١٨٤٣

وإنما تأثر أونامونو مباشرة بالتيارات السائدة في أوروبا وأهمها في ذلك الحين، أي في النصف الثاني من القرن التاسع

واستمر أونامونو يشغل كرسي أستاذ الآداب واللغة اليونانية في شلمنقة حتى سنة ١٩٠١ حين عين مديراً لجامعة شلمنقة نفسها، محتفظاً في الوقت نفسه بكرسي اللغة الأسبانية. عل أن شغله لهذين الكرسيين لم يكن إلا من أجل المعاش، أما اهتمامه الحقيقي فكان بالفلسفة خصوصاً، ثم بالسياسة. لكن اشتغاله بالسياسة هذا قد جر إلى فصله من منصب مدير الجامعة سنة ١٩١٤ ولما قامت الحرب العالمية الأولى خاض غمار السياسة إلى قمة رأسه، مدافعاً عن قضية الحلفاء ضد حزب البعثيين الذين كانوا يناصرون ألمانيا. وكان من الناحية الداخلية من أشد أعداء الملكية بل خصماً لدوداً شخصياً للملك ألفونس الثالث عشر، فراح يكتب مقالات عديدة ضدّه في الصحف الأجنبية مما أدى إلى الحكم بسجنه ست سنوات، لكن صدر عنه العفور فوراً. وفي سنة ١٩١٩ رشح نفسه نائباً جمهورياً، لكنه أخفق في الانتخاب. ولما أعلنت ديكتاتورية بريمو دي ريفيرا سنة ١٩٢٣ حل عليها أونامونو حملة عنيفة، بلغت ذروتها في رسالة وجهها إلى مدير تحرير صحيفة: «نحن» Nosotros في بونوس آيرس في الأرجنتين ونشرت في الصحيفة نفسها. فكانت هذه الرسالة سبباً في إصدار قرار من بريمو دي ريفيرا بنفي أونامونو من إسبانيا في العشرين من فبراير سنة ١٩٢٤، وأرسل إلى جزيرة فورر نفتورا؛ لكن مدير مجلة Le Quotidien الفرنسية أنقذه من المنفى في ٩ من يوليو من نفس العام؛ وبعد هذا بقليل أصدرت الحكومة الأسبانية قراراً بالعفو عنه. غير أن أونامونو لم يشأ العودة إلى إسبانيا، بل بقي في باريس، ومنها رحل إلى هنداية على الحدود الفرنسية الأسبانية، ومنها ظل يحمل على دكتاتورية بريمو دي ريفيرا، إلى أن سقطت، فعاد إلى إسبانيا في ٩ من فبراير سنة ١٩٣٠، واستقل استقبالاً حافلاً من الثوار الذين حطموا عرش الملكية والدكتاتورية. وفي ١٩٣١ عُرض عليه من جديد أن يشغل كرسي الآداب واللغة اليونانية في جامعة شلمنقة، لكنه فضل عليه اللغة الأسبانية. ثم عين مديراً مدى الحياة لجامعة شلمنقة، وأنشئ له كرسي خاص باسمه مع الحرية المطلقة لتدريس ما يشاء؛ وفي سنة ١٩٣٥ منح أعظم وسام في الجمهورية. فلقب بلقب «مواطن الشرف» لسنة ١٩٣٥. واختير نائباً في الجمعية التأسيسية التي وضعت دستور الجمهورية الناشئة.

ثم قامت الحرب الأهلية في إسبانيا في صيف ١٩٣٦ بين الوطنيين والشيوعيين. فأعلن انضمامه إلى الوطنيين. لكنه

بد أن يصطدم كل موجود بخضم لم ولن يفهمه أحد، وهو الموت. وليس أمام مسألة الخلود غير ثلاثة حلول:

أولاً: إما أن أعلم أنني ساموت كلية، فلا يبقى أمامي غير اليأس النهائي القاتل والاذعان العظيم.

ثانياً: أو أوقن أنني لن أموت بكلي، بل سيبقى مني جزء خالد، وهذا تطمئن نفسي ولن يعود ثم إشكال.

ثالثاً: أو لا أعلم على وجه التحديد ما هو الحق في هذا الأمر، وفي هذه الحالة لن يكون لدي غير حل واحد، هو النضال.

وأونامونو يستعد الحلين الأولين، ولا يبقى إلا على الثالث، وليس على الإنسان إذن إلا أن يناضل في سبيل البقاء باستمرار (في المعنى الأسبان للحياة ص ٣٧).

ويتخذ أونامونو رمزاً لهذا النضال شخصية دون كيخوته: فكفاحه تعبير عن النزاع بين العالم كما هو، وكما يصوره لنا العقل والعلم، وبين العالم كما نريده أن يكون. فدون كيخوته لا يدعن للعالم ولا حقيقته ولا للعلم ولا للمنطق، ولا للفن ولا للعلم الجمال، ولا للأخلاق، بل بثور على هذا كله، وينتهي إلى اليأس بعد أن رأى عبث النضال، ومن هذا اليأس يولد الأمل البطولي، الأمل اللامعقول، الأمل الجنوني، ولسان حاله يقول كما قال بصورة أخرى ترنتليانوس: آمَل لأنه غير معقول - بدلاً من قول ترنتليانوس: أو من لأنه غير معقول - لقد كان دون كيخوته وحيداً مع سائس الطمع الساذج سنشور، وحيداً إذن مع وحدته.

ودون كيخوته ترك للعالم الشيء الكثير؛ لقد ترك الدون كيخوتية، وهي نهج ومذهب في المعرفة، ومنطق خاص، وعلم جمال من نوع فريد، وأخلاق نسيج وحدها؛ إنها أمل في أمر غير معقول.

والعظيم فيه أنه كان موضوعاً للهزة والسخرية، وأنه انهزم؛ لأنه باهزاهم قد انتصر؛ ولقد ساد الدنيا بأن منحها ما تسخر به منه. على أن دون كيخوته لم يكن يائساً كل اليأس، أعني متشائماً، لأنه كافح واستمر يكافح برغم ما لقيه من هُزء وهزيمة، ولأن التشاؤم ابن للفرود، ومجرد حذف، بينما دون كيخوته كان جاداً ولم يكن مغروراً.

إن الفلسفة - عند أونامونو - علم بمأساة الحياة، وتفكير في المعنى الأسبان للحياة. إنها نشق من الإيمان، وتستند إلى

عشر: الثالثة مثلة في الميجلية الجديدة والوضعية مثلة في اتباع سنسير وأوجيست كونت Comte، ولكنه وقف من كليهما موقف المعارضة باسم مذهب آخر يرتبط أكثر ما يرتبط بمذهب كيركجور.

ذلك أن أونامونو يرى أن موضوع الفلسفة هو الإنسان المعيني الموجود الحيّ المؤلف من لحم وعظم، الإنسان المفرد الذي يولد ويموت، ويتفلسف لا بعقله فحسب، بل وبارادته وعاطفته وروحه وبدنه؛ فالإنسان يتفلسف بكل أجزائه. وهذا الإنسان المفرد الحي ليس هو الأنا المطلق الذي يقول به فشته والمثاليون الألمان، وليس هو الحيوان السياسي كما يقول أرسطو، أو الإنسان الاقتصادي الذي تقول به الماركسية، أو الحيوان الناطق الذي يقول به الفلاسفة التقليديون. لهذا يقول أونامونو تصحيحاً لقول الشاعر الكوميدي اللاتيني: أنا إنسان، ولا شيء إنسانياً بغير عني - أنا إنسان، وليس ثم إنسان غريب عني، لأنه يرى أن الاسم المعيني أوضح هنا دلالة من الصفة: فلا اسم معنوياً ولا صفة، أي لا إنساني ولا إنسانية، بل الإنسان المعيني الحيّ نفسه الإنسان الذي نراه ونسمعه، أخوانا، أخوانا الحقيقي.

والإنسان غاية وليس وسيلة، والحضارة كلها مرتبة له، لكل إنسان، لكل ذات إنسانية، والمساءلة الكبرى بالنسبة إلى الإنسان هي البقاء، ومن هنا كان طموح الإنسان إلى الخلود. ويقتبس أونامونو هنا كلمة لكيركجور: «المهم بالنسبة إلى من يوجد أن يوجد وجوداً لا نهاية له». بيد أن الإيمان بالخلود هو مجرد إيمان، وليس أمراً عقلياً، ولهذا لا يمكن لهذا الطموح أن يتخذ صورة منطقية عقلية بل هو أمر قائم يفرض نفسه على النفس كالجورج. وكل هموم الإنسان تدور حول مسألة بقائه في الوجود. فهو يتخلى العالم المادي المحيط به من أدوات ومشاتل من أجل المحافظة على جوهر حياة الموجود الحيّ؛ ويتخلى العالم المعقول: العلمي والعقلي، من أجل المحافظة على البقاء. والغريزة الجنسية إنما قصد بها إلى الغاية نفسها، أي الاستمرار في البقاء.

ولكن هذا الإنسان في جوهره أسبان، لأنه يصطدم دائماً بما يعوق سبيله إلى البقاء. فكل نزوع حيوي يصادف عائقاً يحول بينه وبين أن يتحقق فيضطر إلى مصارعته، وقد يفهمه وقد يتغلب هذا العائق عليه فيصمره والكفاح في الحياة أيضاً يصطدم بمنافسة الغير. وفي الكفاح من أجل البقاء في الوجود لا

الظواهر ويؤثر فيه وفيه ينتشر. فثم مد وجزر وانتشار وانكماش مستمر بين الشعور وبين الطبيعة التي تحيط به، ويقدّر ما تطبع النفس وذلك بالتشبع بالواقع الخارجي، فإني أضفي روعة على الطبيعة بأشباعها بالفاعلية الباطنة فأنا والعالم كلانا يصنع الآخر على التبادل. ومن هذا الفعل ورد الفعل المتبادلين ينشأ في داخلي الشعور بأنني، أناي قبل أن يصبح وأنا محضاء. والشعور بالذات هو نواة الفعل المتبادل بين عالمي الخارجي وعالمي الداخلي. ولا حاجة إلى التوسع في القول بأن الإنسان يؤثر في الوسط وأن الوسط يؤثر في الإنسان، وأن الوسط يؤثر في نفسه بفضل الإنسان، والإنسان يؤثر في نفسه بفضل الوسط. فنحن بأيدينا نصنع الأدوات في العالم الخارجي، ونصنع استعمال هذه الأدوات في عالمنا الداخلي: والأدوات واستعمالها أغنيا عقولنا، وعقولنا وقد غيّبت عن هذا الطريق تغني بدورها العالم الذي منه استخرجنا هذه الأدوات. فالأدوات هي إذن عالمان في وقت واحد: عالم الداخل، وعالم الخارج. إن ثم مشاركة هائلة بين الشعور وبين الطبيعة. وكل شيء يحيا في الشعور، في شعوري، نعم كل شيء حتى شعوري بذاتي، وحتى ذاتي أنا وذوات سائر الناس. ومن المهم جداً أن نشعر شعوراً عميقاً حاداً بهذه المشاركة بين شعورنا وبين العالم، وكيف أن هذا الأخير من عملنا كما أننا نحن من عمله، لأن عدم إدراك هذه المشاركة يفضي إلى نظرات جزئية، مثل تلك التي تسمى باسم «التصور المادي للتاريخ»، القائل بأن «الإنسان مجرد لعبة في أيدي القوة الاقتصادية».

وهنا يتساءل أونامونو: هل الوسط الاجتماعي هو الذي يتقدم، أو الفرد؟ ويجب قائلا:

إنه منذ اليونان وما تقدم هو العلوم والفنون والصناعات والنظم الاجتماعية والوسائل والألات، لا القدرة الإنسانية الفردية، إن الذي تقدم هو المجتمع أخرى من أن يكون الفرد هو الذي تقدم، المدنية أخرى من أن تكون الحضارة هي التي تقدمت، ويمكن أيضاً أن يقال أننا حين نولد لا نكون مزودين بأي كمال أكثر من اليونان القدماء، وأننا نرث العمل المتراكم للفرون في وسطها الاجتماعي، لا في تركيبتها الباطن أو تركيبتها العقلي. ويمكن، على العكس من ذلك، أن يقال أيضاً أن تقدم الملكات الفطرية للفرد تسير بنفس الخطوات، المتفاوتة في السرعة، التي يسير بها الوسط الاجتماعي، وأن المدنية والحضارة يتقدمان معاً، وبنفس الدرجة، بفضل أفعالها وردود أفعالها المتبادلة.

اللامعقول، وهي نتيجة عملية حراحية أجراها على نفسه لم يستعمل إياها بنجاح آخر غير الفعل الدائب في سيل الفناء، ولكنه فعل جوهره الاتصال، ولا نتيجة لهذا الاتصال غير هزيمة الإنسان، لكن هذه الهزيمة نفسها هي أروع انتصار.

مقالات أونامونو

ويمحيل دي أونامونو من أوائل الذين أسسوا أدب «المقالة» في اللغة الأسبانية، إلى جانب زميله المفكر الأكبر أورتيغا أي جاست ثم أنورين. وقد جمعت أشهر مقالاته في سبع مجلدات ونشرت ضمن «منشورات بيت الطلبة» في مدريد، وأهمها:

«حول الأصالة القومية» (٥ مقالات) - «الحياة حلم» - «الآيمان» - «الكرامة الإنسانية» - «أزمة الوطنية» - «إلى الباطن!» - «الفردية الأسبانية» - «حول الفلاية» - «نفوس الشباب» - «النزعة العقلية والنزعة الروحية» - «الحضارة والمدنية» - «ملاء الملائت، وكل شيء ملاء» - «الكبرياء» - «الوحدة» - «حول المرتبة والاستحقاق» - «ما الحقيقة؟» - «سر الحياة» - «حول الاخلاص والنزاهة» - «المذهب والشخص» - «النزعة الأوربية».

الحضارة والمدنية

ونبدأ بتحليل مقاله الممتاز عن «الحضارة والمدنية».

يقول أونامونو أن ثمة وسطاً خارجياً هو عالم الظواهر المحسوسة، التي تحيط بنا وتسدنا، ووسطاً باطنياً أو داخلياً هو شعورنا نحن، وهو عالم أفكارنا وتحيلتنا وأمانينا وعواطفنا. لكن ليس من الممكن تحديد الفواصل بين كلا الوسطين، إذ لا يستطيع أحد أن يخبر أين يبدأ الواحد أو ينتهي الآخر، ولا أن يرسم خط تقسيم بينهما، ولا إلى أي حد نحن نتسب إلى العالم الخارجي، أو إلى أي حد هذا العالم ينتسب إلينا، فأنا أقول: «أفكاري، إحساساتي» كما أقول: «كسبي، ساعتني، حداثتي»، وأقول: «أمّتي، وطني، وأقول أيضاً: «شخصي»! وكم نقول: «ملكتي»، عن أمور أنا التي أنسب إليها!

و«ملكتي» يسبق «الأناء»، فالأناء يتجلى أنه مالك، أولاً، ثم منتج، وينتهي بأن يظهر الأنا الحقيقي، حينها يصل إلى مطابقة إنتاجه مع استهلاكه.

والوسط الباطن أو الداخلي يتكون عن الوسط الخارجي بنزع من التكاثر المضوي، وعالم الشعور يشأ عن عالم

وإنما للحظة رهيبة حافلة بالفلق والضيق - تلك التي نشعر فيها بضغط الرحم، وهكذا الحال في المدنيات: فحينها نفوس المدنيات الخارجية، وعالم النظم والأبنية الاجتماعية - في أسفلها الذاتي، تحرر الحضارات الباطنة التي كانت هي امهاتها والتي حققتها في النهاية.

وكم هو منظر محزن في نظر الروح الروميتيكية أن ترى انهيار مدنية! نعم، هو محزن، لكنه جميل! فالمدنيات، شأنها شأن بني الانسان، تولد، وتعيش، وتموت وتحلل كما تركبت. ولا مناص لها من أن تموت، من أجل أن تثمر الحضارة التي تركزت فيها، كما أننا نمتشع بني الانسان لا بد أن تموت من أجل أن تثمر أعمالنا ويدون الموت تظل أعمالنا عقيمة، من الممكن أن نتزايد، لكنها لن تعطي ثمارا. إن المدنية تتحلل. لكن: أولا تحمل عناصرها المنفصلة طاقة أغنى من تلك التي نجم عنها التحلل؟ أو لم يجعل رجال فجر العصر الوسيط، وأبناء انحلال الامبراطورية الرومانية، خلود روما في نفوسهم؟

وليس قليلا أن تزيد عناصر العالم عنصرا، ولو واحدا، أكثر من العناصر التي بدأ بها منذ أن انفصلت الأرض عن السديم! ذلك لأن العدد المتزايد من التراكيب التي يسمح بها هذا العنصر الجديد يمكن من إيجاد عالم أفضل، ولا سبيل إلى إيجاد تركيبات جديدة إلا بشرط تعظيم التركيبات القديمة. بل هذه نظرة آليّة، وهناك ما هو أفضل منها: فإن العالم إذا ما حقق كل محتواه الممكن، وأصبح ترواباً فإن من الواجب أن نعتقد أن كل جزيء من هذا التراب، وكأنه ذرة أحادية كاملة، يجعل في داخله كل العالم القديم، والعالم الجديد.

ويا لها من ثمرة رائعة لمدنية أن نظفر بهذا العنصر الجديد، بهذه الذرة الاجتماعية الجديدة، بهذا الانسان الجديد، بفكرة جديدة! إن غمطا إنسانيا جديدا، وفكرة حية جديدة لكفيلان بانشاء عالم جديد على أنقاض العالم القديم.

إنسان جديد! هل فكرنا جديا فيما تطوي عليه هذه الكلمة من معان؟! إن الانسان الجديد حقا معناه التجديد الشامل للانسانية جمعاء، لأن الانسانية ستفتي روحه، إن ذلك بمثابة درجة جديدة في السلم الشاق المؤدي بالانسانية الى ما فوق الانسانية. وكل المدنيات مهمتها أن تنشئ حضارات، والحضارات مهمتها أن تنتج أناسا، وإيجاد الناس (بالمعنى الكامل) هو الغاية من المدنية، والانسان هو

ولا يشكن أحد في أنه حتى لو حطمت كل الآلات الميكانيكية لظل العلم الذي أبدعها والمكتنز في العقول الانسانية، نقول لظل هذا العلم كاملا حيا قابلا للانتقال من عقول إلى عقول. إذ ينبغي التمييز تماما بين انتقال المزيد من القدرة العقلية بواسطة جهاز عضوي جسماني، وبين هذه الواقعة وهي أن الحضارة (أو الثقافة) الباطنة تظل حية قابلة للانتقال رغم تعظيم أجهزة المدنية.

إن من الحبة تثمر الشجرة، وهذه تعطي حبة أخرى، في نفس الوقت الذي فيه تمهد الأرض حولها لتلقيها. والحبة تحتوي في ذاتها على الشجرة الماضية والشجرة المقبلة، إنها أبدية الشجرة. ونحن بني الانسان نحن حبوب شجرة الانسانية. والانسان، الانسان حقا، الانسان الذي هو إنسان بكل معاني هذه الكلمة. يجعل في داخله كل العالم المحيط به، ويمدّن كل ما يعالجه بثقافته.

وهنا قد يعترض بفكرة العوده التي قال بها فيكون والقائلة بأن في التقدم مصاعد ومهابط، وأدوار نزول بعد أدوار صعود، وأطوار انحلال بعد أطوار ازدهار. ولكن هذه الفكرة إنما أوحى بها تصور خاطيء للتقدم، وذلك بتصوره على أنه يسير في خط مستقيم مؤلف من سلسلة من التمرجات الصاعدة أبداً.

لا ليس الأمر هكذا، في نظر أونامونو. إنما التقدم سلسلة من الانتشارات والتكاثفات الكيفية، إنه إثراء الوسط الاجتماعي بمركب يتكاثف ويتركز فيها بعدد طرق التنظيم والنزول إلى الأعماق الرمزية للانسانية، والتمهيد بذلك لتقدم جديد. نعم، إن التقدم نوال من البذور والأشجار، وكل بذرة أحسن من السابقة عليها، وكل شجرة أغنى من سالفاتها والطبيعة، بسلسلة من الانتشارات والتكاثفات، والتفاضلات والتكاملات، تنفذ في الروح، كما تنفذ الروح في الطبيعة. والمدنيات أرحام لمدنيات مقبلة تتكون فيها كالأجنة ثم تولد كمدنيات جديدة.

ومن المدنية تتركز الحضارة، والنظم الاجتماعية تبنى تقدم المجتمع، لكن هذا التعقيد الخارجي المتزايد ينتهي بأن يكون هو نفسه جرثومة ومبدأ فناء. فالحرف، الذي يحمي الروح الوليدة ويتجسدها، يقتلها حينها تصبح ناضجة. والأمر نفسه ينطبق على الكلام، الذي يلد الفكر ويحفقه، ولكنه في النهاية يخنقه: فيموت اللحم الحي بعد أن تحجر بسبب الفشاء الذي تحولت إليه الطبقة للحمية التي خرج منها

المجتمع البورجوازي المسيطر آنذاك، وتنازع موقف الإنسان اتجاهان قويان متعارضان في إدراكهما لمعاني الحرية والتقدم والمستوى الواجب للإنسانية.

وأونامونو كان من دعاة التفسير الجذري للمجتمع في سبيل العلاء بقيمة الإنسان. وكان من الحماسة للتقدم الإنساني بحيث طغى العاطفة المشبوبة على الرؤية العقلية الواضحة. ورغم ذلك فأراؤه موحية، تنضح بأنبل العواطف الإنسانية النزعة، بالمعنى الديناميكي لهذه العبارة، لأن أونامونو كان من دعاة النضال العالي في سبيل تحقيق القيم الإنسانية الرفيعة، ولم يسلم للعواطف الهينة الرخيصة المستسلمة، ولا للمعاني الجوفاء التي لا تقوم على ساقين، لأنه لا يتم إلا بما هو عيني: فهو لا يهجم الإنسانية، وإنما يهجم الإنسان العيني، المكون من لحم وعظم، الإنسان الذي يولد ويتالم ويعوق ويأكل ويشرب ويلعب وينام ويفكر ويتمنى، الإنسان الذي يرى ويسمع، أخونا، حقا كما قال في كتابه الرئيسي عن «الشعور الأسيان بالحياة» ولا عجب في ذلك، فهو من المثائرين بأبي الوجودية كيركجور، ويعد من رواد الوجودية الملهمين.

المذهب والشخص

وتحت عنوان «الفلاية» (وكلمة «فلا» العربية انتقلت إلى الإسبانية كما هي) كتب أونامونو بحثا طويلا يتناول فيه موضوع المذهب والشخص: لماذا يؤثر الناس أن يتحدثوا عن الأشخاص بدلا من المذاهب، وأن ينسوا إلى الأشخاص بدلا من الآراء، فيقال «الكتية» بدلا من «التقدي الجديدة»، و«الهيجلية» بدلا من «المثالية المتعالية»، الخ، ويقال الماركسية بدلا من الاشتراكية العلمية، الخ وهكذا نجد غالباً نسبة المذاهب إلى شخص بدلا من نسبتها إلى معنى أو فكرة، وكان المذهب الفلسفي يساوي بقدر ما يكشف عن شخصية واضعه.

ولتفسير هذه النزعة عند الناس يقول أونامونو إنه لا شيء أرسخ في الإنسان من ميله إلى تشبيه كل شيء بالإنسان. وحتى أشد الناس حساسة في مكافئة هذه النزعة لا يستطيعون التخلص منها. إذ نجد مثلا أن معظم الذين يصيحون ضد الأضرار الناجمة عن نزعة التشبيه بالإنسان في العلم يتحدثون باستمرار عن الاطراد والنيات في قوانين الطبيعة، دون أن يدركوا أن مثل هذا المبدأ هو مصادرة لا تنشأ ولا تأتي من التجربة، بل تستنبط من طريقتنا في العمل ومن شعورنا ومن

النتائج الأعلى للإنسانية، والواقعة السرمدية في التاريخ. وما أجمل أن ينشئ من بقايا المدينة إنسان جديد! إن الإنسان الجديد معناه المدينة الجديدة.

ويقول أونامونو إنه لا معنى للسؤال: هل المجتمع صنع من أجل الفرد، أو الفرد من أجل المجتمع - لأنني أنا المجتمع، والمجتمع هو أنا - والذين يجعلون الواحد في مقابل الآخر: المجتمع والفرد، الاجتماعية والفردية - هم أولئك الذين يأخذون مأخذ الجد هذا السؤال ما الذي كان أولا البيضة أو الدجاجة؟ إن كلمة «أولا» هذه دليل على الجهل.

ذلك أن «المن» أحليه هنا لا معنى لها إلا فيما يتعلق بالشعور والارادة «ومن أجل» تتعلق بشعوري: فالعالم والمجتمع من أجلي أنا، لكني أنا في نفس الوقت المجتمع والعالم، وفي داخل الأنا يوجد الآخرون، ويقومون، وهناك بظلون باستمرار. فالمجتمع في كل فرد، وكل فرد في المجتمع.

ولا ضير من تحليل المدينة، ففي ذلك تمهيد لاجتماعية جديدة. وينبغي أن نساعد على هذا الإفراز وتنشيط سير هذا التحلل لعناصر المدينة، ولا بد من تحرير الحضارة من المدينة التي تحتفظها

ونبيرات حارة يدعوننا أونامونو إلى هجر هذه التربة العتيقة التي حُجرت روحنا، ولنحول المدينة إلى حضارة؛ ولنبحث عن جزر عذراء خاوية، حبل بالمستقبل، وطاهرة طاهرة صمت التاريخ، جزر الحرية، ابنة الطاقة الخلاقة، الطاقة المتجهة دائما نحو المستقبل.

نعم، المستقبل، هذا الملكوت الأواحد للمثال! ذلك تحليل موسع لهذا الفصل الذي عقده أونامونو عن الحضارة والمدينة، وفيه نلمح تأثره بالثقافة المشهورة في فلسفة الحضارة عند المفكرين الألمان بين الحضارة وبين المدينة، والتي ستجد تحليلها الأفيق، الذي يبلغ مرتبة وضع قانون عام لتطور الحضارة، عند أوزفيلد اشبنجلر.

ولتقدير قيمة أفكار أونامونو هنا ينبغي ألا ننسى أنه كتب هذا المقال في مطلع القرن، وأن فلسفة التطور كما وضعها دارون واسبنسر كانت هي السائدة في تلك الفترة، وأن الأمل في إحداث ثورة جذرية في الإنسانية كان هو الرجاء الأكبر عند المفكرين في نهاية القرن الماضي حين سادت فلسفة نيتشه في الإنسان الأعلى، وصنع إبسن شخصية «براند» وانتشرت المذاهب الاجتماعية الداعية إلى بناء مجتمع جديد على أنقاض

والفعل العقلي لا يحدث في الإنسان دون نصيب من العاطفة وقد من الإرادة مها يكن هذا القدر ضئيلاً وبسبب، ومعه بعض علماء النفس والاجتماع، كان يرى أن الأفكار لا تقود العالم، وإن تقدم الإنسانية مرجعه إلى العواطف، لا إلى الأفكار.

لكن أونامونو يرى، على العكس من ذلك، أن تقدم الجنس البشري إنما يرجع إلى الناس، ومن توالى من الناس بعضهم وراء بعض وبعضهم مختلف عن بعض، وأن العالم لا يتقاد بالأفكار ولا بالعواطف بل بالناس، الناس بأفكارهم وعواطفهم وأفعالهم.

وقد يعترض على هذا فيقال إنه إذا كان من المؤكد أن الناس هم الذين يقودون العالم ويمجدون النوع الانساني، فانهم إنما يفعلون ذلك بغضل أفكارهم، بل ومفردين بأفكارهم. ويجب أونامونو عن هذا الاعتراض قائلاً إن ثمة اعتباراً ينبغي ما هنا ألا نغفله وهو: الاختلاف الهائل بين ما يسمى عادة باسم الفكرة: أي شيء يمكن تسجيله على الورق والإيماء به إلى شخص آخر بعيد، وبين الفكرة التي نحيا وتنمو في عقل إنسان غير منفصلة عن هذا العقل. وهذا العقل بدوره لا بد أن يحتويه فرد له جسم ويسري فيه الدم والحياة.

إننا نعرف الناس أكثر مما نعرف الأفكار ولهذا نحن نقف فيهم أكثر من نثنتنا بالأفكار. فالإنسان هو دائماً هو هو، مع تغيرات ضئيلة جداً، أما الفكرة الواحدة فلا تظل دائماً هي هي. إنما ليست دائماً هي لأنه إذا كانت الحياة معناها الفعل، وإذا لم يوجد إلا ما يفعل، وما يوجد لا يحيا إلا بقدر ما يفعل، فإن الفكرة الواحدة، والتصور المحدد مرتين بنفس الطريقة يحدث في عقليين مختلفين نتائج مختلفة. ذلك لأن فردين، هما، أ، ب، في ظروف متماثلة يفعلان بطريقة مختلفة، وكلاهما يفسر ويرر لنفسه ولغيره أفعالهما المختلفة بواسطة نفس الفكرة، ولكن ج. فالفرد أ يستند فعله إلى الفكرة ج، والفرد ب يستند الفعل المضاد إلى نفس الفكرة ج، وكل منهما ينهم الآخر بعدم الاتساق المنطقي وأكثر من هذا نجد أن الفرد أ، يفسر ويرر سلوكه اليوم بالفكرة أ، ولكنه غداً يفسر سلوكه ويررر بالفكرة د. وهكذا نجد أن الفكرة ليست هي التي تقود الإنسان، بل الإنسان هو الذي يستعين بالفكرة ليبرر مسلكه، وفي سبيل ذلك لا يتردد في أن يغير أفكاره لتتلاءم مع تغير أنواع سلوكه.

إن الأفكار، حتى أبعدنا عن التجربة، لا تتبلور إلا إذا

ضرورتنا العملية. وكما قالوا وكرروا أن فكرة القوة وما شابهها من أفكار إنما نستمدّها من شعورنا، ومن الطريقة التي بها نشعر بما نبذل من مجهود. ونحن نشعر بأننا واحد من خلال تغيراتنا وتنوعاتنا، ومن هنا نستنتج صفة الوحدة، ونبسّطها على كل الطبيعة.

والسبب في ذلك أننا في حاجة إلى أن نشبه بأنفسنا القوى الخارجية، وأن نجد في سلوكها بعضاً من سلوكنا. ومن هنا كان تطور فكرة الألوهية في الضمير الانساني. وكما قال أوطسطين في الاعترافات، وهو يتكلم عن الله:

قال: «من ذا الذي يدرك الله ويعبر عن الله؟ وما ذلك الذي يلتصق أحياناً في عيون نفسي ويجعل قلبي يتفق رهبة ومحبة؟ إنه شيء مختلف كل الاختلاف عني، ولهذا أحمده خوفاً، وهو شيء هو بعينه ذاتي، ولهذا أشتعل حياءً.

ومهما يكن من رأينا في تصوير الألوهية فثم إسقاط من أنفسنا على هذا التصوير:

إننا ننصور الله كأنه مثلاً، لأن طرقه وأعماله شبيهة بأعمالنا وطرقنا، ومع ذلك فهي تختلف عنا كل الاختلاف: كاختلاف اللامتناهي عن المنتهي.

وهكذا نرى الضرورة التي تلجئ الإنسان إلى تشبيه القوى العليا بالإنسان، بل والتصور الأعلى للألوهية وحتى الذين ينكرون الألوهية يشبهون - عن علم أو غير علم - الطبيعة والقانون والمادة بالإنسان. «فاللامعلوم» عند هيربرت اسبسر، و«الصورة» عند هيكل كلاهما يشبه بالقوة الإنسانية. إن «الصورة» الهيكلية قوة إنسانية الشبه، وتشخيص.

فالفكرة ليست شيئاً ذا قوام جوهري بحيث يمكن أن تقوم بذاتها، بل هي تفترض دائماً عقلاً يتصورها. ونحن نريد أن نجسم الأفكار ونعطيها قيمة موضوعية عالية، كما فعل أفلاطون. فلا بد من البحث عن عقل عال فيه تتعقد هذه الأفكار، وهو الذي يتصورها. ومذهب النماذج الأولى أو الأفكار السابقة على الظواهر لا بد أن يفضي إلى النفس الإلهية، وإلى الروح اللامتناهية السرمدية التي ولدتها. والسبب في هذا هو أن الفكرة كما قلنا ليست ذات قوام جوهري يستقل بنفسه في الوجود، إنما لا توجد إلا في العقل الذي يتصورها. والفكرة في ذاتها، مجردة عن العقل الذي يؤدبها ويبها الحرارة في العاطفة والاهتزاز في الإرادة، هذه الفكرة شيء بارد، متحجر، عقيم.

الواردة في سفر الجامعة في الكتاب المقدس والتي تقول:
«باطل الأباطيل وكل شيء باطل».

وأونامونو يستبدل بها عبارة مضادة هي: «ملاء الملاءات
وكل شيء ملاء».

وهو في هذا البحث يتناول روح اليأس التي تستولي على
بعض الناس لحية آمالهم، عزاء وسلوى لأنفسهم، وهم الذين
يقولون: «لماذا تهتم بالسعي للظفر باسم ومكانة، ما دمت لن
تعيش على الأرض غير بضعة أيام، والأرض نفسها لن تعيش
غير بضعة أيام من أيام الزمان الكلي؟ ستنق لحظتي بقطي
النسيان فيها على اسم شكشير واسم أهل الناس ذكرا».

وهذه الرغبة في الشهرة وهذه النزعة إلى السيطرة إلى أي
سعادة حقيقية تقودان؟

مثل هذه العبارات تطن طوال التاريخ كطين الجدد في
الليل بان الصيف، أو هدير الأمواج على شاطئ البحر، بغير
انقطاع. ورغم أن بعض الأصوات القوية العالية تخنق هذه
الشكاة، المتبعة من روح الانحلال، فإنها مستمرة أبداً،
كضوضاء البحر وأماوجه تنكسر على الصخور.

لكن إذا سمعت إنسانا يشكو هذه الشكاة فلا تشكن في
أنه حلم أحياناً بالمجد، وربما لا يزال يحمل به، المجد: هذا
الظل للخلود. أما الناس البسطاء فلا تصدر منهم أبداً مثل هذه
الشكاة. والشعراء وعشاق المجد هم الذين طالما تغنوا بعبث
الحياة الدنيا.

وأونامونو ينصحنا إذا سمعنا هذه الشكاة أن نعارضها
بهذه العبارة: «ملاء الملاءات، وكل شيء ملاء نعم! ابحث
عن روحك بذراعي الروح نفسها، وعانقها! وضمها إليك،
واشعر بها جوهرية حارة، فإذا اشتعلت بلهبها فقل وأنت مليء
بالإيمان بالحياة التي لا تنتهي أبداً: «ملاء الملاءات، وكل شيء
ملاء».

وعلى المرء أن يسعى لملائته، يسعى إلى القوة أو الظفر
بالشهرة، فإن سمع أحد رفاقه إبان هذا السعي ينشده الشيد
اليأس عن باطل الأباطيل، فعليه أن يحس في نشيده أنه مجرد
موجة عابرة زائلة، وأن هذا الرجل لم يسر روح نفسه بنعمه،
وأنه لا يملك ذاته تمام الملك، ويعوره عيان جوهره.

نعم عيان الجوهر - هذه هي الكلمة التي ينبغي أن تكون
شارة سعي الإنسان. أي أن يسعى لإدراك جوهر ذاته، وأن

تجسدت في هذا الإنسان أو ذاك. وهذه المناسبة يذكر أونامونو
مظاهر التقديس التي أحيط بها في ألمانيا تشيع جنازة فرديند
لاسال (١٨٢٥ - ١٨٦٤) الزعيم الاشتراكي الشهير، الذي
اشترك في ثورة سنة ١٨٤٨، وفيها التقى بكارل ماركس، وأنشأ
في سنة ١٨٦٣ الهيئة العامة للعمل الألمان التي عرفت فيما بعد
باسم حزب الديمقراطية الاشتراكية. وقد قتل في مبارزة سببها
مسألة غرامية. يقول أونامونو أنه من الغريب أن القوضيين،
بينما يجتجون ضد عبادة الأشخاص هذه، فانهم ينشرون على
أوسع نطاق صور باكونين (١٨١٤ - ١٨٧٦) القوضوي
الروسي المعروف، وصور الأمير كروبوتكين (١٨٤٢ - ١٩٢١)
الزعيم القوضوي الروسي الآخر، وغيرهما وأقاموا لها نوعاً من
العبادة.

ولكن الأفكار لا تولد غير الأفكار، والناس لا يولدون
غير الناس، وإن كانت الأفكار لا يمكن أن تولد الأفكار إلا
بواسطة الناس، والناس لا يمكنهم أن يصنعوا أناساً بمعنى
الكلمة إلا بواسطة الأفكار.

ولكن أونامونو لا يريد أن يفرض هذا الرأي فرضاً، لأنه
يرى أن للرأي المضاد القائل بأن الناس هم الذين ينبغي أن
يكونوا في خدمة الأفكار - نقول أنه يرى لهذا الرأي وجاهته
أيضاً، فيقرر أنه ليس ثم خلاف حقيقي بين كلا الرأيين، وإنما
يرجع مناهج الخلاف إلى التفضيل بين قيمتين، وفي مثل هذه
الأمور نجد العاطفة لا الاستدلال المنطقي، هي التي تتحكم،
وتم عوامل عملية هي التي تحمل على تفضيل الناس على
الأفكار أو العكس. فمن الناس من يعتقدون أنهم يفهمون
الأفكار خيراً من الناس ويشعرون معها بطمأنينة الأشخاص
الذين يعرفونهم، ويستريحون في كل مذهب. وأنصار تفضيل
الأفكار يلومون أولئك الذين يفضلون الناس على قلة
استعدادهم لفهم الأفكار وتقديرهم، ويستندون في هذا إلى
القول بأن الإنسان كائن لا يستحق إلا القليل من الثقة ومن
الاستحبال الاحاطة به وفهمه تماماً. ولكن أونامونو يرى أن
المعرفة التامة بمدى قيمة المذهب أشد استحالة.

وهكذا ينتهي أونامونو إلى القول بأن الأشخاص لا
الأفكار، هم الذين يقودون الناس والعالم. وهذا هو الذي
يفسر نسبة المذاهب إلى أشخاص، لا إلى معان وأفكار.

ملاء الملاء

ونتقل إلى بحث آخر عنوانه يعارض العبارة المشهورة

وهكذا يؤكد أونامونو روح الأمل المتواصل في الإنسان، وفي عمله في الدنيا وفي جوهره المستمر في أعقابهِ أو أعماله ونتاجه، ويحمل على صيحات اليأس والقنوط التي تشيخ بوجهها عن العالم، مستسلمة للجانب السلبي من الوجود.

إن الحياة عنده أسيانة، ولكن أساها يبنغي ألا يدفع بالمرء إلى إنكارها وإلى اليأس من قيمة استمرارها وعلى المرء، من خلال الآلام والمصاعب واللوان المرارة، أن يستشرف إلى تعميق الشعور بالذات، وأن يبلغ ملاء الملاءات، ويصل إلى الامتلاء الكامل حينها يرقد قلبه رقدته السرمدية في الراحة اليسنى للالوهية.

أسلوبه الفكري

«أودعت في كسبي حرارة وحياة، حتى تقرأ. وأودعت فيها وجدانا: وجدان الكراهية، والازدراء، ووجدان التحقير مرات عديدة، هذا أمر لا أنكره، لكن هل الحرارة لا تصدر إلا عما يسمونه الحب، وفي معظم الأحوال هذا الحب ليس إلا ثثرة ورخاوة، أو ضعفاً في العقل؟ نعم لقد وضعت فيها أيضاً ألوان حبي، حبي أنا، تلك الألوان من الحب التي تجعلني أغضب، وتجعلني حاداً، قلباً، أميل إلى الازدراء. نعم، بالحب أجعل نفسي غير محبوب، بحب أكبر وأصفى من ذلك الحب الذي يسمى لقاطف خداع وبه ينصحني بعض الناس».

هكذا كانت كتابات أونامونو: مثيرة حافلة بالمشاعر، وذلك لأنه كان شديد الاهتمام، لا يعرف عدم الاكتراث إلى قلبه وعقله سيلاً.

وهو يرى أن ثمة سندا ومستودعا من الحب في قاع كثير من ألوان الكراهية. وكثير من الناس يكره بعضهم بعضاً، أو بالأحرى يعتقدون ذلك لأنهم يحترم بعضهم بعضاً، ويقدر بعضهم بعضاً، بل ويحب بعضهم بعضاً.

«ونحن لا نكره، ولا نحب إلا ما يشابهنا من بعض النواحي، على نحو أو آخر، أما ما هو مضاد لنا تماماً أو مختلف عنا اختلافاً مطلقاً فلا يستحق حبنا ولا كراهيتنا، بل عدم اكتراثنا. إذ جرت العادة بأن ما أكرهه لدى الغير، أكرهه لأنني شعرت به في نفسي. أنه حسدي، وكبريائي، وتبجيبي وجشعي هي التي تجعلني أكره الكبرياء، والحسد، والتبجح، والجشع عند الآخرين. وهكذا يمدح أن ما يربط الحب بالحب والمحورب هو نفس الأمر الذي يربط الكره بالكراه والكره، وعلى نحو ليس أقل قوة ودواماً».

يمتلك هذا الجوهر عن وعي بعد تحقيق ما نستطيع تحقيقه من ممتلكات يعجب بها جوهره.

إن العبارة: «ملاء الملاءات، وكل شيء ملاء» هي صيغة السرور، صيغة التحرر والاستمرار، ولا يمكن الوصول إلى النطق بها إلا بعناق ذراع الروح لذراع الروح، أي بالشعور الروحي التام بجوهر الإنسان، ومن خلال سخرية البعض، وحقد الآخرين، واحتقار هؤلاء وعدم اكتراث معظم الناس.

وعلينا أن ندرك ذواتنا بأن نحب ذواتنا أولاً، وحب ذواتنا هو الشرط لحب الآخرين، لأننا لا نعتقد في وجود الآخرين، إلا إذا اعتقدنا في وجود ذواتنا أولاً إن الإنسان الذي يؤمن حقاً بوجوده الخاص لا بدساع إلى الإيمان بالغير، لأنه مضطر إلى ربط ذاته بالآخرين، ووصلها بالغير، وتحقيق ذاته من خلال الغير.

لكن روح الانحلال، وهي ترفع راية كتب عليها «باطل الأباطيل» تعود إلى المهجوم وتقول: «إذا كنت لا تموت كلية، وكنت تبقى جوهرية، ما دام هذا هو ما تؤمن به، فلماذا تريد أن تترك بعد موتك أسماً؟ إذا ارتحلت بجوهرك فلماذا تريد أن تترك ظلك من ورائك؟».

لكن ما على الإنسان إلا أن يتابع سيره، ولا يلتفت، لأن هذه الرغبة في ترك أثر من بعده هي الازدهار الطبيعي للإيمان بوجوده. وكل موجود بوجوده الخاص يؤمل في أن يترك أثره في الموجودات الأخرى. لقد وُجد شكسبير (أو شخص ألف المسرحيات التي تحمل اسمه) وقد عبر عن نفسه في مسرحياته، ولا يزال يعيش فيها إلى الآن. وكل الذين يقرأونه، على مر العصور وفي سائر أنحاء الأرض، يتلقون في نفوسهم روح شكسبير، حتى لو كان ذلك على هيئة بذرة غامضة. ولأن كل الناس الذين تغفرو وأولئك الذين لا يزالون يتلقونه ذابوا في روح واحدة، تبعت شكسبير الأسس فيهم، وقد اكتمل ونجلى. وشكسبير الجديدي هذا الذي عاش بأعماله في مختلف البلدان سينفوذ ليحيى ويملاّ جوهر شكسبير الأسس واليوم. إن كلا منا ينتقل في أعماله ونتاجه.

صحيح أن الفرد الذي يؤمن بالانحلال ذاته ولا يعتقد في وجوده الجوهرية يمكنه أن يعيش، بل وأن ينتج أعمالاً ذات قيمة، لكن لا يمكن تصور شعب بأكمله تسرد فيه هذه الروح، شعب جذير بالحياة، إن مثل هذا الشعب سيكون شعباً من العبيد.

دعواهم هي «الأوربية» و«العصرية».

ودخل أونامونو المعركة بمقال طويل نشره في ديسمبر سنة ١٩٠٦ قال فيه إن كلمة «أوربي» تعبر عن فكرة غامضة جداً، غامضة كل الغموض. وأشد منها غموضاً كلمة «عصري». وقد يبدو أننا لو جعنا بين الكلمتين في العبارة «أوربي عصري» لكان ذلك أوضح. ولكن الواقع أن ذلك سيزيد الأمر غموضاً على غموض.

وفي مناقشته لا يفزع أنه يقال عنه إنه لا يستخدم المنهج العلمي المستند إلى المنطق والبراهين العقلية والوثائق، ويقرر أنه لا يريد منهجاً غير الانفعال الوجداني: «لا أريد منهجاً آخر غير منهج الوجدان المنفعل، وإذا انتفض صدري من القفز أو الكراهية أو الرحمة أو الافتقار، فاض القلب وتكلم الفم وتدفقت الكلمات كما نشاء».

ثم يتساءل: «هل أنا أوربي؟ هل أنا عصري؟» فيجيب ضميره:

«كلا! لست أوربياً، أوربياً بمعنى الكلمة، كلا لست عصبياً، عصبياً بمعنى الكلمة». ويتابع فيقول:

«وعدم شعورك بأنك لست أوربياً ولا عصبياً، أفلا يسلب منك صفة الآسياني؟ وهل نحن الآسيان لا نقبل الرد إلى الأوربية والعصرية؟ وفي هذه الحالة، أفلا نجاة لنا؟ ألا توجد حياة غير الحياة العصرية والأوربية؟ وحضارة أخرى؟. أما عن نفسي (أي أونامونو) فيجب أن اعترف أنني كلما ازدت في الأمر تأملاً، اكتشفت أن روحي تشعر بكراهية شديدة لكل ما يُعد مبادئ موجّهة للروح الأوربية الحديثة، ولللسنة العلمية اليوم بمنهجها واتجاهاتها. إن الناس يتحدثون كثيراً عن شيئين، هما: العلم والحياة. وكلاهما بغض إلى نفسي - هكذا ينبغي أن اعترف».

ويصرح بأنه حين كان من أنصار اسنر كان مولعاً بالعلم. لكنه اكتشف فيما بعد أنه كان على خطأ في هذا الولع، كخطأ أولئك الذين يعتقدون أنهم سعداء، وهم في الواقع ليسوا كذلك. «كلا، لم أكن أبداً عاشقاً للعلم، ذلك لأنني كنت أبحث دائماً عن شيء وراءه فإن سأله سائل: وماذا تريد أن تضع في مقابلة العلم؟ أجاب: «الجهل، لكن هذا ليس بالأمر المؤكد. إن في وسعي أن أقول مع الواعظ، ابن داود (سليمان)، ملك أورشليم، إن ما يزيد علماً

وإذن فما نتضح به كتاباته أحياناً من كراهية إنما تصدر عن حب. وما في كتاباته من حدة قد مارسه هو على نفسه. ولهذا يقول: «أنا السيف وحجر الطاحون، وأنا أرهف السيف في نفسي».

والحب العنيف مصدره أيضاً أنه ليس رسول سلام بين الناس. وفي هذا يقول لأحد أصدقائه: «يا صديقي، إن الله لم يبعثني في الدنيا رسولاً للسلام ولا من أجل حصاد التعاطف، بل أرسلني لأبذر أنواع القلق والمضايقات، واحتمال الكراهية. وهذه الكراهية هي ثمن نجاتي». ذلك لأن السلام، السلام الروحي، هو في العادة كذب وسبات، وهو لا يريد أن يعيش في سلام لا مع الناس ولا مع نفسه. إنه يطلب الحرب، الحرب في داخل نفسه. وشعاره هو: «الحقيقة قبل السلام!».

وقد ظل أونامونو في حرب مستمرة مع نفسه ومع خصومه: فكان كثير المساجلات مع الكتاب، وكان يرسل سهامه الحادة إلى كل ما لا يرضى عنه، خصوصاً وقد شهد مصرع الامبراطورية الآسيانية سنة ١٨٩٨، وهو حادث كان له أبلغ الأثر في نفوس كل الآسيان، والفكرين الآسيان بحاصة فذفع إلى إراقة بحار من المداد حول مصر آسيانيا، وإمكانات تجديدها، وأسباب انهيارها، وما يمكن اقتراحه في سبيل إعادة مكائنها، وما هو الآسياني الأصيل، وما موضع آسيانيا بين أوربا وأفريقية لأنها معقد الصلة بين الاليتين. وقد دخل أونامونو حلقة هذه المعركة بجمعة حافلة بالسلاح والذخيرة، وراح يطلق الرصاص ذات اليمين وذات اليسار، في تناقض بارز حيناً، ورغبة صريحة في المفارقة والادهاش حيناً آخر. وحتى حين كان يسكت، لفترات قصيرة جداً، كان يفكر بصوت عال كما قال: «إن من الناس من يفكرون بصوت عال، وأنا واحد من هؤلاء. وحين أسكت أحلم، لكني لا أفكر وأقول باللسان ما أقوله بالقلم».

ولناخذ مشكلة من هذه المشاكل التي صال فيها أونامونو كنموذج لطريقة تفكيره ومساجلاته، وهي مشكلة خطيرة في التاريخ الآسياني الحديث لأن آسيانيا، خصوصاً في القرن السادس عشر، كانت في مواجهة أوربا كلها تقريباً. ومن هنا شاع القول بأن أفريقية تبدأ عند جبال البرانس (الفاصلة بين فرنسا وآسيانيا) وقامت المعركة بين دعة الأوربية ودعاة الآسيانية، وكان الأولون يقولون: «وينبغي أن نكون - نحن الآسيان - أوربيين» و«وينبغي أن نكون حديثين» ويجب أن نصبح عصريين، «ولا بد من مسايرة العصر». والخلاصة أن

وهذه المحرجة تقول: إما السعادة، أو الحب. فإذا شئت الواحد فعليك أن تتخلى عن الآخر. إن الحب يقتل السعادة، والسعادة بدورها تقتل الحب. - وهذه معان طاملا عبر عنها الصوفية الأسبان، الذين يرى فيهم أونامونو الفلاسفة الحقيقيين الوحيدين.

وهو يريد أن يخلص من هذا إلى القول بأن المثل الأعلى للأسباني يخالف هذا المبدأ الذي اتخذه الأوروبي الحديث محور حياته. ومن هنا كان الأسبان متمردين على الثقافة الأوروبية الحديثة، ولا يرى أونامونو في هذا الموقف أية غضاضة، وما على الأسبان من لوم إذا شاءوا أن يعيشوا وأن يموتوا خارج هذه الثقافة (أو الحضارة) الأوروبية.

وهو لا يقصد من هذا إلى الدعوة إلى الجهل والهمجية وعدم الفعل. كلا، «فإن ثم طرقا لانماء الروح، والسمو بها، وتوسيع الأفاق أمامها، وإشاعة النبيل فيها والالهية دون اللجوء إلى وسائل هذه الحضارة الأوروبية. واعتقد أن في استطاعتنا أن نمارس وننمي حكمتنا دون أن ننظر إلى العلم إلا كوسيلة، مع اتخاذ الحيلة اللازمة حتى لا تفسد روحنا. وكما أن حب الموت والشعور بأن الموت هو مبدأ حياتنا الحققة ينبغي ألا يحملنا على التخلي العنيف عن الحياة، أي على الانتحار، - لأن الحياة أعداد للموت، والموت يكون أفضل بقدر ما يكون الأعداد له أحسن. - فكذاك حب الحكمة

مؤلفاته الكاملة

- *Ensayos*. Residencia de Estudiantes, Madrid, 1916-18, 7 vols.
- *Ensayos*, ed. Aguilar, 2 vols., Madrid, 1942
- *Obras Completas*, Ed. Aguilar, Madrid, 1950 ss;

1. Paisajes, 1951
2. Novelas, 1951
3. Ensayos, 1950
4. Ensayos, 1950
5. De este y de aquello, 1952.

مراجع

- Julian Marias: Miguel de Unamuno. Espasa-Calpe Madrid, 1943.
- M. Orami: El pensamiento filosofico de Miguel de

يزيد ألماً، ونفس النهاية تنتظر العالم والجاهل، لكن لا، ليس الأمر هكذا. ولست في حاجة إلى اختراع كلمة أعبر بها عما يقابل العلم، لأن هذه الكلمة موجودة، ألا وهي: الحكمة. لكنك قد تتساءل: وهل الحكمة تتعارض مع العلم؟ وأنا - مقوداً بمنهجي الخيالي، وبوجداني المنفعل الروحي وبكراهياتي العميقة وانجذاباتي الباطنة - أجب فأقول: نعم، هناك تعارض: إن العلم يتزعج الحكمة من الناس ويمحوهم عادة إلى أشياء عملة بالمعلومات.

تلك هي الفكرة الأولى. العلم. والفكرة الثانية وهي الحياة لها أيضاً ما يقابلها، وهو الموت. وهذا التقابل يفيد في إيضاح التقابل الأول. فإن نسبة الحكمة إلى العلم كنسبة الموت إلى الحياة، أو إذا شئنا قلنا إن الحكمة نسبتها إلى الموت كنسبة العلم إلى الحياة. فموضوع العلم هو الحياة، وموضوع الحكمة هو الموت. العلم يقول: «يجب أن نحيا» ويسعى باحثاً عن الوسائل المؤدية إلى إطالة الحياة وتيسيرها، وتطويرها، وتوسيعها، وتخفيفها، وجعلها مقبولة حلوة. أما الحكمة فتقول: «يجب أن نموت» وتسعى باحة عن الوسائل المؤدية إلى إعدادنا للموت على خير نحو. ولقد قال اسينوزا في القضية رقم ٦٧ من القسم الرابع من كتاب «الأخلاق»: «إن الإنسان الحر لا يفكر في الموت أبداً، وحكمته ليست في تأمل الموت بل في تأمل الحياة». ولكن أونامونو يرفض قول اسينوزا هذا بكل شدة، لأن مثل هذه الحكمة لن تكون حكمة بعد، بل ستكون علماً، ومثل هذا الرجل الحر من كل قلق، ومن ألم، ومن نظرة أبي الهول لن يكون رجلاً. ويمضي أونامونو في مفارقاته هذه فيقول: «وها هي ذي فكرة أخرى لا أحبها مثل فكري الحياة والعلم، وهي فكرة الحرية. فليس ثم حرية حقيقية إلا حرية الموت!».

وتساءل بعد هذا: لكن إلى ماذا يسعى أولئك الذين يتعلمون بالعلم والحياة والحرية، مديرين ظهورهم للحكمة والموت؟ إنهم يسعون إلى السعادة. فالأوروبي المصري يأتي إلى الدنيا سعياً وراء السعادة لنفسه والآخرين، ويعتقد أن واجب الإنسان أن يسعى كي يكون سعيداً.

ولكن أونامونو لا يقر أبداً بهذا المبدأ: مبدأ السعادة والبحث عن السعادة وأن غاية الإنسان المصري هي السعادة، ويسوق في مقابل ذلك محرجة اعتباطية كما سماها: اعتباطية لأنه، كما قال، لا يستطيع أن يبرهن عليها بالمطلق بل تمليها عليه العاطفة التي يفيض بها قلبه، لا عقله الذي في رأسه.

الإنسان ولم نكتف بهذا ، بل أضافت أيضاً إلى الآلهة الأفعال الإنسانية الدينية ، خصوصاً عند هوميروس وهزويود والواقع أن هذا كله يتناقى أشد التنافي مع التنزيه الواجب لله لأن الله منزّه كل التنزيه عن أن يتصف بصفات البشر ، فلكني نحفظ للالوهية بقداستها لا بد أن ننزهها عن صفات الإنسان ، ولما كان الله هو الكمال فإن الله أيضاً واحد وإكسبنوفان يشرح هذا الرأي فيقول إن الآلهة لا يمكن أن يتفق مع مقامها أن تكون خاضعة لشيء . كما أن الآلهة من ناحية أخرى ليست في حاجة إلى أن تتخذ خدماً وأتباعاً ، ولهذا فليس هناك إله أكبر تحت آله أو بجواره آله بل لا بد من وجود إله واحد

حقاً إن إكسبنوفان في الشنرات التي بقيت لنا من قصيدته المشهورة « في الطبيعة » يتحدث عن الله أحياناً في صيغة الجمع ، لكن الواقع أنه حين يتحدث عن الآلهة في صيغة الجمع إنما يفعل ذلك حين يعبر في صورة شعرية ، وحين يعرض آراء الآخرين من أجل تنفيذها ، أي أن الاستعمال اللغوي وحده هو الذي جعله يتحدث عن الآلهة في صيغة الجمع . ومن هنا فمن الراجح تماماً أن إكسبنوفان كان موحداً

لكن على أي نحو يجب أن نفهم هذا التوحيد ؟ أنفهمه على طريقة المؤلّفين ، أم على طريقة القائلين بوحدة الوجود ؟ هنا يختلف المؤرخون أشد الاختلاف ، ولكن خلاصة الرأي أن إكسبنوفان كان يقول بوحدة الوجود ولم يكن يقول بالتاليه بالمعنى المفهوم لأنه جمع بين الطبيعة وبين الله ، وتحدث عن الله بوصفه الطبيعة ، وعن الطبيعة بوصفها الله

تأتي بعد هذا مسألة الوجود ، وهل تصوره إكسبنوفان واحداً أو كثيراً ؟ فنجد أولاً أن أفلاطون يقول عن إكسبنوفان إنه قال إن الكل واحد ونرى أرسطو يقول إن إكسبنوفان كان أول من قال بنبات الوجود ووحده ، وردد هذه الأقوال - بما لا يدع مجالاً للشك - ثاوفرسطس ثم تيمون والعبارة التي تنسب إلى إكسبنوفان في هذا الصدد هي أنه قال إن الإله يظل دائماً كما هو ، ولما كان الله والطبيعة شيئاً واحداً ، فالوجود أيضاً على هذا الأساس يظل شيئاً واحداً . فعلى أي نحو نستطيع أن نفهم هذه العبارة ؟ يجب أن يقال أولاً إن إكسبنوفان كان يفرق بين الوجود بوصفه كلاً وبين الأجزاء المختلفة في الوجود . أما من ناحية الوجود بوصفه كلاً ، فقد قال إكسبنوفان عنه إنه واحد ، بمعنى أن صفاته لا تتغير وهذا طبيعي إذا ما تذكرنا الصفات التي نسبها إلى الله ، حينما جعل الله ثابتاً دائماً لا بطراً عليه التغير ولا

Unamuno, Espasa-Calpe, Madrid, 1943.

— A. Valbuena: Prats in: Historia de literatura española, pp. 337-53. Madrid, 1937.

— Mora Ferrater: Unamuno, bosquejo de su filosofía, Buenos Aires, 1944.

— S. Serrano Poncela: El pensamiento de Unamuno. Ciudad de Mejico, 1953.

— F. Meyer: L'ontologie de Miguel de Unamuno, P.U.F. Paris, 1955.

— R.-M. Albérés: Miguel de Unamuno. Editions Universitaires, Paris.

الإبلية

إكسبنوفان : اعتاد المؤرخون أن يبدأوا المدرسة الإبلية بفيلسوف لا يمكن أن يعد فيلسوفاً إيلياً خالصاً ، وكل ما يمكن أن نعدّه هو أنه فيلسوف انتقل بين المدرسة الأيونية والمدرسة الإبلية ؛ هذا الفيلسوف هو إكسبنوفان .

والصادر التي تحدثنا عن فلسفة إكسبنوفان مصدران ، وكلا المصدرين يختلف عن الآخر فالصدر الأول يصور لنا إكسبنوفان فيلسوفاً دينياً فحسب ، بينما يصوره المصدر الثاني فيلسوفاً طبيعياً إلى جانب كونه فيلسوف دين . فمن الناحية الأولى عُدَّ إكسبنوفان - والكتاب الأقدمون متفقون أجمعين في هذا الصدد - نقول إنه عُدَّ أول من حارب الشرك والتصورات اليونانية السابقة للآلهة أو للإله ، فقام يؤكد قدم الله بدلاً من حدوثه ، وثباته بدلاً من تغيره ، وتنزهه بدلاً من تشبيهه ، ويمنع أن تكون صفاته صفات محدودة سواء من الناحية الطبيعية ومن الناحية الأخلاقية فهو يقول أولاً إن الله قديم ، لأن كل ما هو حادث فهو فان ، بينما صفة الفناء لا تناسب الله ، ولذا فالله قديم . ويقول ثانياً إن الله لا يتغير ، بل هو ثابت ، لأن كل تغير هو تغير إلى أسوأ ؛ وهذا يتناقى مع مقام الالوهية . ويقول ثالثاً إن الناس قد أساءوا إلى الله ، فصوره كل بحسب حاله ، فالزنج يجعلون الآلهة سود الشعور فطس الأنوف ، بينما التراقيون يجعلون الآلهة زرق العيون ذهبي الشعور ولو استطاعت الخيل أو البقر أن تصور الله لصورته في صورة الخيل والبقر . وعلى هذا ، فإن الناس قد صورت الآلهة بصورة

تاماً بينه وبين المدرسة الإيلية . وقد نسب إلى إكسيفوفان أنه كان شاباً ساخراً ، ولكن هذا ليس بثابت تماماً . وهي فكرة صادرة عن هؤلاء الذين نظروا إليه على أنه شاعر فحسب ، وليس فيلسوف دين

وإذا نظرنا إلى إكسيفوفان من ناحية الوجود الفيناء أولاً ينسب إلى الله الصفات التي سينسبها الإيليون من بعد إلى الوجود . لكنه لا ينظر إلى الوجود تلك النظرة التي نظر بها هؤلاء إلى الوجود ، وإنما يجعل في الوجود تغيراً ولم يكن بعد قد أدرك المشكلة الكبيرة التي تكمن في كون الوجود ككل هو غير متغير ، بينما الوجود كاجزاء متغير . أما الذي أدرك هذه المشكلة لأول مرة فهو زعيم المدرسة الإيلية الحقيقي ، ونسب به برمنديس . ويلاحظ فيما يتصل بتكوين فلسفة إكسيفوفان أنه كان متأثراً فيما يتعلق بالمسائل الطبيعية بأنكسندريس لأن أنكسندريس قد قال أولاً بفكرة اللاتماهي وهذه الفكرة هي أيضاً تلك التي قال بها إكسيفوفان ، لكن أنكسندريس كان فيلسوفاً طبيعياً ولم يرتفع إلى مرتبة فيلسوف الدين ، بينما إكسيفوفان قد أضاف شيئاً جديداً إلى فلسفة إنكسندريس ، هو الناحية الدينية

برمنديس : أول الفلاسفة الحقيقيين في المدرسة الإيلية هو برمنديس ، وبعده البعض أول فيلسوف ميتافيزيقي وجد في بلاد اليونان ، خصوصاً إذا لاحظنا أنه قد قصر بحثه على فكرة الوجود ، ونظر إلى الوجود بحسبانه شيئاً مجرداً وليس هو الطبيعة نفسها . كما أضاف إلى الوجود الصفات الأصلية التي تجعل من هذا الوجود كالألوهية سواء بسواء . ولهذا لم يكن يفرق بين الوجود والأله ، لأنه ابتداء من مسألة الوجود ، بأن قال إن الشيء الحقيقي الوحيد هو الوجود ، أما ما عداه فهو عدم ، والعدم لا يمكن أن يفهم ، ولا يمكن التحدث عنه ، وهو ليس وجوداً بأي حال من الأحوال . وقد رأى برمنديس عن هذا الطريق أن يحتفظ للوجود بكل صفاته ، ويجعله خالياً من عدم ، ولهذا فإن الوجود الحقيقي هو الوجود الثابت فحسب

فالوجود أولاً يتصف بالوحدة ، لأنه لا شيء غير الموجود ؛ ويتصف ثانية بالثبات لأن كل تغير فهو من الوجود إلى الوجود ، ومعنى هذا أنه لا تغير مطلقاً ، لأن التغير من الوجود إلى عدم لا يمكن أن يفهم . فمن الوجود ينتج الوجود ولا يمكن أن ينتج عدم ، وعلى هذا فالتغير غير ممكن . وبهذا وضع برمنديس الصيغة الأولى أولاً للمثالية ، وثانياً للقول بثبات

الحدوث . وعلى هذا فالوجود ، بحسبانه كلاً ، ثابت في نظر إكسيفوفان . لكن هذا لا يمنع من أن إكسيفوفان لم ينكر التغير ولم ينكر الظواهر . فإن حديث إكسيفوفان عن التغيرات وعن نشأة الكون من الطين ثم تحوله إلى الأرض وتحول الأرض في المستقبل إلى طين من جديد ، كل هذا يجعلنا نؤكد أن إكسيفوفان لم ينكر التغير كما سيفعل رجال المدرسة الإيلية ، فهو إذا يقول بالتغير فيما يتصل بالحوادث الجزئية ، وهنا موضع التفرقة بين إكسيفوفان وبين المدرسة الإيلية بوجه عام

فإذا ما انتقلنا من نظريته في العالم والله إلى نظرياته الطبيعية ، وجدنا الروايات تتضارب حول هذه المسألة تضارباً شديداً ، فبعضهم يقول إن إكسيفوفان قد نظر إلى التراب على أنه العنصر الأول ، وبعضهم أضاف إلى التراب الماء . والواقع أن إكسيفوفان في الشذرات التي بقيت لنا من سيرته يتحدث عن التراب فحسب ، ولكن البعض ينسب إلى إكسيفوفان أنه قال بنظرية العناصر الأربعة ، وهي رواية تعد من أكثر الروايات تهاافتاً وأقربها إلى عدم الصحة . ويلاحظ بوجه عام ، أن إكسيفوفان قد اكتشف عن طريق مشاهداته الطبيعة حينما رأى بعض الحيوانات المائية تتجمد وتصير صخوراً بأن تصبح حفريات ، أن الماء يتحول إلى تراب ، وأن مصدر التحول الأول هو الماء ثم التراب معاً

أما تصورهم للكون فالرأي مختلف أيضاً فيما إذا كان هذا الكون محدوداً أو لا محدوداً ، فبعضهم يذكر عنه أنه تصور الكون على أنه كرة ، وثبناً لهذا كان يقول بأن الكون محدود والبعض الآخر من هذه الروايات تجعله يقول إن الكون لا محدود ، وبذا يعده أصحاب هذه الروايات تلميذاً لأنكسندريس خاصة . وقد ذكر ثاوفرسطس صراحة أن إكسيفوفان كان تلميذاً لأنكسندريس . . فإذا نظرنا الآن نظرة إجمالية إلى مذهب إكسيفوفان وجدنا أنه بدأ أولاً بتلميذاً لأنكسندريس بأن كان فيلسوفاً طبيعياً ثم أصبح من بعد فيلسوف دين أو صاحب مذهب ميتافيزيقي لاهوتي ، فلم تكن الطبيعيات بالنسبة إليه غير مقدمة للإلهيات . ولكن بعضاً من المؤرخين المحدثين مثل زينهرت يصف إكسيفوفان بأنه كان شاعراً فحسب ، وينسب إليه البعض أيضاً أنه بحث بحوثاً ميتافيزيقية جدلية وأنه كان المصدر الأول للجدل الذي ظهر فيما بعد في المدرسة الإيلية . وأصحاب هذا الرأي هم هؤلاء الذين يريدون أن يربطوا ارتباطاً قوياً بين إكسيفوفان والمدرسة الإيلية على حين يريد أولئك الذين يعدونه شاعراً فحسب أن يفصلوا فصلاً

السلب ، لأن صوغه أو تصوّره معناه أننا نمنح العدم شيئاً من الوجود ، ولو أنه وجود ذهني ، وليس وجوداً واقعياً ، ومن هنا فلا نستطيع أن نقفل العدم أو أن نتصوره

ثم إن الوجود إذا كان كذلك فهو واحد ومطلق وذلك لأنه إذا لم يكن واحداً ، فمعنى هذا أنه متعدد ، ومعنى أنه متعدد أن هناك شيئاً آخر غير الوجود به يكون التعدد والفرقة ولما كان الوجود هو كل شيء ، فإذا لا يمكن أن يكون هناك شيء آخر غير الوجود والعدم به يكون التعدد والفرقة فإذا قلنا عن التفرقة إنها من الوجود ذاته ، فمعنى هذا أننا نقول إن الوجود مبدأ التفرقة في الوجود ، وهذا خلف

والوجود ثابت ، لأن التغير معناه أن يأخذ الشيء شيئاً لم يكن عنده من قبل أو أن يؤخذ منه شيء كان فيه من قبل ، ولما كان الوجود هو الكل ، فلا يمكن أن يضاف إلى الوجود شيء جديد لم يكن لديه من قبل ، كما أنه لا يمكن أن يؤخذ منه شيء كان فيه من قبل وعلى هذا فالوجود غير متغير هذا إلى أن التغير يقتضي المكان ، والمكان هو السطح الحاوي للأجسام المحوية ، فإذا لم توجد أجسام ، لم يكن ثمت مكان ، والآن فإنه لما لم يكن هناك أجسام فلن يكون هناك مكان ، وبالتالي لن تكون ثمت حركة وعلى هذا فالوجود ثابت

والوجود قديم أبدي ، لأنه إذا كان حادثاً فإنه في هذه الحالة إما أن يكون محدثاً لنفسه وإما أن يحدثه غيره ، والفرص الثاني غير صحيح لأنه لا شيء غير الوجود كما قلنا من قبل والفرص الأول كذلك غير صحيح ، لأنه إذا كان هو الذي يحدث نفسه ، فلماذا أحدث نفسه في لحظة دون لحظة أخرى ؟ إن حدوثه في لحظة دون لحظة أخرى معناه أن هناك دافعاً سبب اختباره هذه اللحظة دون تلك اللحظة وهذا الدافع لا بد أن يكون شيئاً غير الوجود ، ومعنى هذا أن هناك شيئاً غير الوجود ، وهذا خلف كما ذكرنا من قبل . وإذا كان قد حدث ، فمعنى هذا أنه حدث من غيره ، وهذا الغير هو العدم ، والعدم لا موجود كما قلنا ، أي أنه لا يمكن أن يكون علة ولا معلولاً ، ومن ثم فهو لم يحدث ، أي أنه قديم ، كما أن معنى هذا أيضاً أنه أبدي ، لأنه لا يتقل إلى العدم ، من حيث أن العدم لا يمكن أن ينتج عن الوجود ، ومعنى هذا أن العدم لا يمكن أن يكون معلولاً أو علة ، وإذا لم يكن معلولاً فإن الوجود أبدي ، وإذا لم يكن علة ، فإن الوجود قديم أو أزلي

وإذاً فالوجود هو الكل ، وهو واحد ، وهو ثابت ، وهو

الوجود ، وهو في هذا قد عارض هرقليلس معارضة شديدة ، فبينما هو يقول بالوجود الثابت الدائم يقول هرقليلس بالتغير المستمر

وإبتداء من برمنيدس مستخذ الفلسفة اليونانية طريقين الطريق الذي يقول بالوجود الثابت والطريق الغائل بالوجود المتغير ، وسأتي الفلاسفة بعد ذلك من أجل التوفيق بين هذين القولين المتعارضين ، وسيكون هذا التوفيق إما توفيقاً ألياً كما سيفعل الذريون من بعد ، أو توفيقاً روحياً عقلياً كما سيفعل أنكساغورس ، أو توفيقاً يجمع بين الاثنين وفيه عصر أسطوري كما سيفعل أمبادوقليس . فإذا ما جعلنا نقطة البدء في فلسفة برمنيدس المشكلة التي ظهرت في فلسفة إكسترفان - ولكنه لم يستطع أن يحلها - ، وهي مسألة التوفيق بين الثبات الواجب للوجود ككل والتغير الذي تدل عليه الحواس في جميع الجزئيات - فإننا نرى برمنيدس قد اضطر أيضاً إلى البحث في مشكلة المعرفة لأن الحواس تدلنا على أن الوجود متغير ، فكيف نستطيع أن نفرس هذه المعلومات التي تقدمها لنا الحواس ؟

كان على برمنيدس من أجل هذا أن يبحث في المعرفة الحسية من أجل أن يفدر قيمتها في تحصيل المعلومات وإدراك الحقائق ، وقد انتهى عن هذا الطريق إلى مذهب عقلي مثالي يصور الوجود الخارجي على أنه وهم ويعمل الوجود الحقيقي وجوداً آخر هو الوجود الذي يكشف لنا عنه العقل ، وبهذه التفرقة بين المعرفة العقلية وبين المعرفة الحسية وضع برمنيدس لأول مرة مشكلة المعرفة في وضعها الصحيح

يبدأ برمنيدس بنظرية المعرفة فيقول من الواجب أن يفرق الإنسان بين نوعين من المعرفة المعرفة الأولى هي الظنية أو الظن (*doxa*) والمعرفة الثانية هي المعرفة العقلية أما المعرفة الأولى فليست جديرة بأن تسمى معرفة لأنها آراء وتصورات شعبية وهمية ، بينما المعرفة العقلية هي وحدها المعرفة الحقيقية لأن الحواس تصور لنا الوجود في شكل تغير ، والحقيقة تصبح تبعاً للحواس خيالاً وحُلماً فصح ، على حين أن العقل هو الذي يستطيع أن يصور لنا الوجود الحقيقي والآن ، فما هو هذا الوجود الذي يصوره لنا العقل ؟ هذا الوجود هو الوجود المطلق ، الأزلي الأبدي ، الواحد ، غير المتغير ، غير الحال في المكان وهو الوجود الذي لا يمكن التعبير عنه فالوجود أولاً هو كل شيء ، لأن ما عدا الوجود ، وهو العدم ، ليس بشيء . فلا شيء خارج الوجود يمكن أن يعقل أو يؤكد ، بل العدم نفسه لا نستطيع أن نصوغه في صيغة

أزلي ، وهو أبدي - والآن ، فما هو الفكر ؟ إن الفكر لا يمكن أن يكون غير الوجود ، والوجود الذي يعقل ذاته هو أيضاً وجود ، فالوجود والفكر إذاً ، أو الوجود والماهية - كما سيقال فيما بعد - شيء واحد

ذلك هو مذهب برميندس الرئيسي في الوجود ، وهو المذهب الذي يقول بالعقل ويكون الشطر الأول من مذهبه إلا أن برميندس - مع ذلك - في الشطر الثاني من قصيدته يتحدث عن الوجود كما تصوّره الحواس أو كما يصوره المعتقد العلمي ، أي أنه يجب ألا نفهم هذا الجزء على أنه مذهب قال به برميندس نفسه من حيث إنه هو مذهبه ، بل نفهمه على أنه قول أراد به برميندس أن يصور الوجود الذي تصوره الحواس يقول برميندس هنا إن الوجود مثل الكرة ، لأن الكرة هي أكمل الأجسام ، ومستوية من جميع النواحي ، وثابتة في كل أجزائها

ثم ينتقل إلى بيان أصل الوجود فيقول إن له أصليين هما الحار والبارد أو النور والظلمة ، وعن هذين المبدأين ينشأ الوجود وهو يسمى هذين المبدأين أيضاً باسم الزوج والزوجة ، وعن هذا التزاوج بين الاثنين ينشأ الإروس أي الحب ، وعن الإروس ينشأ باقي الوجود - ولا يعني هنا ما يقوله برميندس في الطبيعيات ومذهبه الكوني ، بل يعني أن نرجع إلى أقواله الأولى ، لكي نبين مكانة برميندس في تاريخ الفكر

خلاصة ما نقوله نحن هو أن الوجود عند برميندس ليس هو الوجود الحسي ، كما أنه ليس الوجود المنطقي الصرف ، بل هو وجود حاول صاحبه أن يرتفع به عن الوجود الحسي ؛ لكن درجة التجريد ، فيها يتصل بالوجود ، لم تكن كافية لكي تجعل من هذا الوجود وجوداً لا حسيّاً أو وجوداً منطقياً

زينون الإيلي أقام برميندس مذهب الوجود بناء كاملاً لم يكن يحتاج بعد إلى مواد وإنما كل ما بقي هنالك هو أن يدافع عن هذا المذهب ضد خصومه ، فوكلت مهمة الدفاع إلى تلميذيه زينون الإيلي ومليسيوس .

يمتاز زينون عن مليسيوس في أن الأول كان رجلاً منطقياً ذا قدرة عظيمة على الججاج ، فرع كل البراعة في الدفاع عن مذهب أستاذه ، بينما كان مليسيوس أقل قدرة حتى اضطر في النهاية إلى الخروج ببعض الشيء عن مذهب أستاذه ، تبعاً لإلزامات الخصوم التي كان لا بد له أن يأخذ بها في دفاعه عن هذا المذهب - والنتيجة التي تستخلص من الدفاع الذي قام به كل من زينون ومليسيوس هي أن مذهب الوجود كما تصوره برميندس ، لا يمكن أن يوفق بينه وبين المذهب المضاد له ، وهو مذهب الكثرة والتغير وكلما اشتد هذان التلميذان في الدفاع ، ظهر لأصحاب هذا المذهب ، إن كانوا يريدون حقاً الاستمرار فيه ، ألا يسلموا للخصوم بشيء ، فإن في مجرد

يختلف المؤرخون أشد الاختلاف في هذا الصدد وذلك لأن برميندس يصور الوجود تصويراً حسيّاً خالصاً فيقول إنه الملاء . فهذا القول دعا نسلر ثم بيرنت إلى القول بأن برميندس لم ينظر إلى هذا الوجود كوجود عقلي ، لأنه تصوره تصوراً حسيّاً من حيث إن الوجود هو الشيء المادي الباقي ، أو الأساس لكل الموجودات - وعلى هذا الأساس يقول بيرنت إن برميندس وإحدى مادي أو أبو المادية . وعلى العكس من هذا الرأي ، يقوم رأي آخر مناقض للأول تمام المناقضة ، وهذا الرأي هو الذي يجعل من الوجود عند برميندس وجوداً عقلياً صرفاً وأصحاب هذا الرأي نوعان منهم من يجعل هذا الوجود وجوداً ميتافيزيقياً ، ومنهم من يجعله وجوداً منطقياً صرفاً ، فالأولون يجعلون برميندس - على العكس مما يقوله بيرنت - أبا المثالية ، أما الآخرون فيجعلونه رجل منطق فحسب انصرف عن الدراسة الطبيعية انصرافاً تاماً بوصفها أشياء لا غناء فيها ؛ فماذا يعني أن أعرف أن أصل الوجود الماء

ذلك هو مذهب برميندس الرئيسي في الوجود ، وهو المذهب الذي يقول بالعقل ويكون الشطر الأول من مذهبه إلا أن برميندس - مع ذلك - في الشطر الثاني من قصيدته يتحدث عن الوجود كما تصوّره الحواس أو كما يصوره المعتقد العلمي ، أي أنه يجب ألا نفهم هذا الجزء على أنه مذهب قال به برميندس نفسه من حيث إنه هو مذهبه ، بل نفهمه على أنه قول أراد به برميندس أن يصور الوجود الذي تصوره الحواس يقول برميندس هنا إن الوجود مثل الكرة ، لأن الكرة هي أكمل الأجسام ، ومستوية من جميع النواحي ، وثابتة في كل أجزائها

ثم ينتقل إلى بيان أصل الوجود فيقول إن له أصليين هما الحار والبارد أو النور والظلمة ، وعن هذين المبدأين ينشأ الوجود وهو يسمى هذين المبدأين أيضاً باسم الزوج والزوجة ، وعن هذا التزاوج بين الاثنين ينشأ الإروس أي الحب ، وعن الإروس ينشأ باقي الوجود - ولا يعني هنا ما يقوله برميندس في الطبيعيات ومذهبه الكوني ، بل يعني أن نرجع إلى أقواله الأولى ، لكي نبين مكانة برميندس في تاريخ الفكر

يختلف المؤرخون أشد الاختلاف في هذا الصدد وذلك لأن برميندس يصور الوجود تصويراً حسيّاً خالصاً فيقول إنه الملاء . فهذا القول دعا نسلر ثم بيرنت إلى القول بأن برميندس لم ينظر إلى هذا الوجود كوجود عقلي ، لأنه تصوره تصوراً حسيّاً من حيث إن الوجود هو الشيء المادي الباقي ، أو الأساس لكل الموجودات - وعلى هذا الأساس يقول بيرنت إن برميندس وإحدى مادي أو أبو المادية . وعلى العكس من هذا الرأي ، يقوم رأي آخر مناقض للأول تمام المناقضة ، وهذا الرأي هو الذي يجعل من الوجود عند برميندس وجوداً عقلياً صرفاً وأصحاب هذا الرأي نوعان منهم من يجعل هذا الوجود وجوداً ميتافيزيقياً ، ومنهم من يجعله وجوداً منطقياً صرفاً ، فالأولون يجعلون برميندس - على العكس مما يقوله بيرنت - أبا المثالية ، أما الآخرون فيجعلونه رجل منطق فحسب انصرف عن الدراسة الطبيعية انصرافاً تاماً بوصفها أشياء لا غناء فيها ؛ فماذا يعني أن أعرف أن أصل الوجود الماء

وحدات ، وهذه الوحدات بدورها إما أنها وحدات نهائية أو أنها تنحل إلى وحدات نهائية ؛ وهذه الوحدات النهائية لا تنقسم والآن فإن ما لا ينقسم ليس له مقدار ، وعلى هذا فإن كان ليس له مقدار فإنه إذا أضيف إلى شيء أو نقص منه فإنه لا يؤثر شيئاً ، والشيء الذي إذا أضيف أو إذا انتزع لا يؤثر ، هو لا شيء . ومعنى هذا في النهاية أنه إذا كان هذا الوجود متعدد فهو مكون من وحدات هي لا شيء فالوجود إذن سيكون متناهياً في الصغر . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، إذا قلنا أو إذا أردنا أن نجعل للوجود مقدراً ، فمعنى هذا أنه لا بد لنا أن نضيف (نسب) إلى الوحدات مقدراً . فإذا كان لكل وحدة مقدار ، فإن الوحدة الواحدة تتميز من الوحدة الأخرى بوجود شيء مميز ، وإلا لكان الاثنان شيئاً واحداً . وهذا الشيء المميز هو مقدار ، مادامنا قلنا إنه لكي يكون وجود فلا بد أن يكون ثمت مقدار . وعلى هذا فإنه بين الوحدة والوحدة وحدة ثالثة ؛ وهذه الوحدة الثالثة ذات المقدار بينها وبين كل من الوحدتين الأخريين مقدار كذلك ، وهكذا إلى ما لا نهاية . ومعنى هذا أن الوجود سيكون كبيراً كبيراً متناهياً .

ومن هنا نرى أننا إذا قلنا إن الوجود متعدد ، فإننا ننتهي إلى نتيجتين متناقضتين ؛ وإذا كانت الحال كذلك فالمقدمة الأولى باطلة ، فالوجود إذن ليس متعدد بل هو واحد .

ثانياً : الحجة الثانية تقوم على العدد . وهنا يقول زينون إنه إذا كان الوجود متعدداً فمعنى هذا أنه لا محدود عدداً ومحدود عدداً في آن واحد ، فهو محدود عدداً لأنه مهما يكن به من مقدار ، فلن يكون أكثر مما هو به ، فهو إذن محدود . وهو أيضاً لا محدود من ناحية العدد ، لأنه لكي نفرق بين الوحدة والوحدة ، فلا بد من أن نتصور وحدة ثالثة وهكذا باستمرار إلى ما لا نهاية ، وعلى هذا فإنه غير محدود من ناحية العدد . وهكذا ننتهي ، كما انتهينا في الحجة الأولى ، إلى نتيجتين متناقضتين ، وهذا يؤذن بطلان المقدمة ، وعلى هذا فالوجود واحد .

ثالثاً : الحجة الثالثة تقوم على المكان . يقول زينون إنه إذا كان كل ما هو موجود فهو في مكان ، فإن هذا المكان لا بد أيضاً أن يكون موجوداً في مكان . وهذا المكان الجديد سيكون بدوره موجوداً في مكان وهكذا إلى ما لا نهاية . ولما كان ذلك غير ممكن التصور ، فالمقدمة إذاً باطلة . ومعنى هذا أن الوجود واحد .

رابعاً : تقوم الحجة الرابعة على فكرة التأثير الكلي

التسليم بشيء اعترافاً بفساد الباقي ، لأن هذا المذهب يكون وحدة تامة

زينون الإيلي هو تلميذ برمنيدس ، لم يخالف أستاذه في شيء ؛ وحتى في الجزء الخاص بالطبيعيات - ويلاحظ أن كل ما ورد لنا في هذا الباب مشكوك فيه - لم يخرج مطلقاً عما قال به برمنيدس . لهذا فمن الراجح أن زينون لم يقل شيئاً في الطبيعيات ، لأن أستاذه قد قال كل شيء .

أراد زينون أن يدافع عن مذهب الوجود الواحد الثابت ، فلجأ من أجل هذا إلى طريقة غير مباشرة فبينما كان أستاذه يستخرج خصائص الوجود من ماهية الوجود نفسه استخلاصاً استدلالياً ، لأن صفات الوجود تستخلص كلها من ماهية الوجود ، ترى زينون على العكس يحاول الدفاع عن مذهب برمنيدس مستعملًا طريقة غير مباشرة ، وذلك بأن يقول إن المذاهب المضادة لمذهب الوجود عند برمنيدس تنفسي قطعاً إلى تناقض ، ومعنى إقصائها إلى تناقض أنها غير صحيحة ، وما دامت غير صحيحة فالمذاهب المضادة لها صحيحة . وعن هذا الطريق بثت الأصل بطلان التقيض . ولو أن في هذا المنهج الشيء الكثير من الجدل اللفظي ، فإنه يلاحظ أن زينون لم يكن في جدله مشابهاً للسفسطائية فالغرض متباين عند الاثنین ، لأن زينون كان يرمي من وراء جدله إلى إثبات حقيقة إيجابية ، هي مذهب الوجود عند أستاذه ، بينما كان السفسطائيون يرمون من وراء جدلهم إلى نتائج سلبية ، هي القضاء على الفلسفة كما تفصّرت حتى ذلك الحين . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يلاحظ أن الدقة المنطقية أو دقة الاستدلال عند زينون كانت دقة واضحة ، وكانت تسير على أصول مرعية من المنطق ، بينما لم تكن الحال كذلك عند السفسطائيين .

ومذهب برمنيدس في الوجود يقوم على أصليين رئيسيين هما الوحدة والثبات ، لذا كان على تلميذه أن يدافع عن هذا المذهب فيما يتصل بهذين الأصلين . ومن أجل هذا تنقسم حجج زينون إلى قسمين رئيسيين . قسم حاصص بالتعدد وقسم خاص بالحركة . وفي كل من هذين القسمين توجد حجج أربع ؛ فليبدأ الآن بالقسم الأول .

حجج زينون ضد التعدد . أولاً - الحجة الأولى خاصة بالمقدار ، وفيها يقول زينون إنه إذا كان الوجود متعدد ، فإنه سيكون حينئذ لا متناهياً في الصغر ولا متناهياً في الكبر في آن واحد . وذلك لأنه إذا كان متعدد ، فمعنى هذا أنه مكون من

مسألة واحدة ، هي تقسيم المكان إلى ما لا نهاية من الوحدات والفارق بين البرهاتين هو أن الهدف في الحجّة الأولى ثابت محدود ، بينما في الحجّة الثانية الهدف متحرك باستمرار

وهاتان الحجّتان خاصتان بالمكان

ثالثاً قلنا إن الحجّتين الأوليين تقومان على فكرة أن المكان منقسم إلى ما لا نهاية له من الأقسام ، أما الحجّتان الأخريان فقائماتان على أن الزمان ينقسم إلى ما لا نهاية له من الأقسام وأولى هاتين الحجّتين الأخريين هي تلك المسماة باسم حجة السهم فلو تصورنا أن سهماً انطلق من نقطة ما لكي يصل إلى نقطة أخرى ، فإن هذا السهم لن يتحرك وذلك لأنه من المعروف أن الشيء في الآن يكون غير متحرك ، وعلى هذا فإذا كان الزمان منقسماً إلى عدة وحدات كل منها هي الآن ، ولما كان السهم في انطلاقه يوجد دائماً في آن ولما كان وجوده في الآن وجوداً ساكناً ، فإنه سيكون إذا ساكناً باستمرار . ومعنى هذا أن السهم لا يتحرك أي أنه ينطلق ولا ينطلق ، أي أننا ننتهي إلى نتيجتين متناقضتين مما يؤذن بطلان المقدمة

ولنوضح هذه المسألة نقول إنه من المسلم به - كما اعترف بذلك أرسطو نفسه الذي رد على هذه الحجج جميعها - إن الشيء في الآن ساكن ، لأننا إذا سألنا عن الشيء أين يوجد في هذا الآن أو ذاك ، قلنا إنه يوجد في (أ) أو في (ب) أو في (ج) ، إلخ ولا نستطيع أن نقول إنه في المسافة بين أ وب ، أو بين ب وج . ففي كل آن يوجد الشيء المقذوف إذا في أثناثه ساكناً ولما كان الزمان هو مجموع الأثناث ، فإن الشيء المار في الأثناث سيكون ساكناً إبان كل الأثناث أي إبان الزمان ، أي أنه سيكون ساكناً باستمرار

وهذه المشكلة مشكلة خطيرة آثارها زينون ولعبت دوراً خطيراً في تاريخ الفلسفة من بعد ، وخلاصة هذه المشكلة هي أنه كيف يمكن ، إذا قلنا بالتقسيم ، أن نفس الاتصال ، لأن الواقع أن كل تقسيم معناه الانفصال ، وفي هذا إنكار للاتصال ، وفي إنكار الاتصال إنكار للتأثير ، وفي إنكار التأثير إنكار للتغير

رابعاً الحجّة الرابعة تقوم على فكرة أن الشيتين المتساويتين في السرعة يقطعان مكاناً متساوياً في نفس الوقت . وعلى هذا ، فإذا تصورنا ثلاث مجاميع وكل مجموعة من هذه المجموعات مكونة من أربع وحدات ، ولتكن المجموعة الأولى

ويضرب مثلاً لذلك ، فيقول : إننا إذا أتينا بكيلة من الفصح ثم بذرناها ، فإنها ستحدث صوتاً ، ولكن إذا أخذنا الحبة الواحدة من الفصح وبذرناها وجدنا أنها لا تحدث صوتاً فكيف نسمي إذن أن ينتج شيء كلي ، هو الصوت هنا ؛ من أشياء لا وجود لها ؟ معنى هذا أنه إذا كانت الأشياء متعددة فلا يمكن أن تنتج شيئاً ، ما دامت الوحدات المترتبة منها لا تنتج وحدها شيئاً ، وعلى هذا فالوجود ، ما دام ينتج شيئاً ، فإنه ليس متعدداً ، وإذا فالوجود ، واحد

تلك هي الحجج الأربع التي أدلى بها زينون ضد التعدد وننتقل منها إلى

حجج زينون ضد الحركة

أولاً تسمى الحجّة الأولى باسم الحجّة الثنائية ، لأنها تقوم على القسمة الثنائية وتتلخص في أنه لكي يمر جسم من مكان إلى مكان ، فلا بد أن يمر بكل الأجزاء الموجودة بين كلا المكانين ، وعلى هذا فإن قام جسم من (أ) لكي يصل إلى (ب) فإنه لا بد له ، لكي يصل إلى هدفه وهو (ب) أن يمر أولاً بالمتصف ، وليكن (ج) ، لكن قبل أن يصل إلى (ج) ، لا بد أيضاً أن يكون قد مر بمتصف المتصف ، وليكن (د) ولكن يجب أيضاً ، قبل أن يمر بالنقطة (د) ، أن يمر بمتصف الربع ، وهكذا فإذا كان التقسيم لا متناهياً ، فإنه لا يمكن أن يصل إلى النقطة المطلوبة وهي (ب) إلا إذا مر بما لا نهاية له من النقط ، ولما كان من غير الممكن أن يقطع شيء ما لا نهاية له من النقط في زمن متناه ، فمعنى هذا أنه لا يمكن مطلقاً أن يصل الشيء إلى هدفه ، أي أنه لا يمكن الحركة في المكان أن تكون فعل أساس المقدمة الأولى ، الحركة إذاً غير ممكنة

ثانياً يقول زينون إن أسرع العدّائين لا يمكن أن يلحق بأشد الأشياء بطأً ، إذا كان هذا الشيء سابقاً له بأي مقدار من المسافة فإذا تصورنا مثلاً أن آخيل ، وهو العدّاء السريع ، موجود ما ؛ وأن هناك سلحفاة تسبقه بمسافة - فإنه إذا بدأ الاثنان مع الحركة في ساعة واحدة ، فإن آخيل لن يلحق بالسلحفاة وذلك لأنه لكي يلحق بها لا بد له أولاً أن يقطع المسافة بينه وبين السلحفاة ، وقبل أن يقطع هذه المسافة عليه أن يقطع منتصف هذه المسافة وهكذا باستمرار . وما دام المكان منقسماً إلى ما لا نهاية له من الأقسام ، فلن يستطيع آخيل إذن أن يلحق بالسلحفاة .

وبلاحظ أن الحجّتين السالفتين متشابهتان وتقومان على

مكونة من الوحدات

١ ٢ ٣ ٤

ب ب ب ب ؛ والمجموعة الثانية مكونة من الوحدات

٤ ٣ ٢ ١

ت ت ت ت ؛ والمجموعة الثالثة مكونة من الوحدات

١ ٢ ٣ ٤

ث ث ث ث ، وأنها مرتبة أولاً في ملعب على حسب الصورة الآتية

١ ٢ ٣ ٤

ب ب ب ب

٤ ٣ ٢ ١

→ ، ت ت ت ت

١ ٢ ٣ ٤

ث ث ث ث ←

فلنتصور الآن أن المجموعة ب غير متحركة . فحينئذ إذا تحركت ت في اتجاه ب بينما تحركت ث في اتجاه ب ، وكان هذا التحرك في نفس اللحظة فإنه يشاهد حين وصول ت إلى ب أنه متصل ث تحت ب فتكون على الشكل التالي

١ ٢ ٣ ٤

ب ب ب ب

٤ ٣ ٢ ١

ت ت ت ت

١ ٢ ٣ ٤

ث ث ث ث

المسافة ونصف هذه المسافة في آن واحد . إذا فالمقدمة باطلة ، ومعنى هذا أنه ليس ثمت حركة ، وإذا فالحركة غير ممكنة

وإذا نظرنا الآن إلى حجج زينون هذه ، وجدناها جميعاً ، أو على الأقل أكثرها قابلة للنقد فالحجة الثالثة من المجموعة الأولى وهي الخاصة بأن كل ما هو موجود فهو موجود في مكان ، يجب أن تتضح من حيث المعنى ومن حيث مدى التطبيق ، وذلك لأنه لا بد في النهاية من أن نقف عند مكان أخير مهما كان بُعد هذا المكان . والحجة الرابعة خاطئة ، لأن الحجة الواحدة من القمع تحدث أيضاً صوتاً مهما كان ضعف هذا الصوت ؛ وباجتماع هذه الأصوات الضعيفة لحبات القمع المختلفة يتكون صوت واحد كبير ، هو صوت كيلة القمع حين تبذر . والحجتان الأوليان - والاثنان تقومان على فكرة واحدة كما قلنا - غير صحيحتين كذلك ، لأن التقسيم إلى ما لا نهاية هو تقسيم بالقوة فحسب ، كما يقول أرسطو فيها بعد ، وليس تقسيماً بالفعل أي أنه إذا قسمنا شيئاً ما فمهما كان من عدد الأقسام التي تنقسم إليها فالعدد لا بد معدود ثم إنه يلاحظ فيها يتصل بالحجة الأولى أنه ليس هناك زيادة ولا نقصان ، لأنه بقدر ما يريد عدد الأجزاء بنقص مقدار الأجزاء ، لكن النتيجة باستمرار هي أن المقدار واحد . ولشرح هذا فنقول إذا أخذنا مقداراً وليكن (أ) وقسمناه إلى أقسام عددها (ع) فإن كل قسم يساوي $\frac{1}{ع}$ ومجموع الأجزاء هو $ع \times \frac{1}{ع} = ١$ ومعنى هذا أنه مهما كان عدد الأقسام فإن المقدار ثابت باستمرار . وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يقال إن المقدار سيكون صغيراً إلى ما لا نهاية أو كبيراً إلى ما لا نهاية

وحجج القسم الآخر يمكن الإجابة عنها كذلك ، فالحجتان الأوليان (والأساس فيها واحد كما رأينا من قبل) تقومان على أساس التقسيم في الواقع إلى ما لا نهاية له من الأجزاء ، ولكن هذه التجزئة لا تستمر إلى ما لا نهاية في الواقع أو بالفعل ، بل بالقوة فقط تتم هذه التجزئة . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يلاحظ أنه ما دما نقول بأن المكان ينقسم إلى ما لا نهاية له من الأقسام فعلياً أن نقول أيضاً إن الزمان الذي يتم فيه التحرك طول هذه المسافة المكانية لا بد أيضاً أن ينقسم إلى ما لا نهاية له من الأقسام ، وعلى هذا لا يصح لنا أن نقول بأن ما لا نهاية له من النقط يقطع في زمن نهائي . فإذا سلمنا بأن المكان ينقسم إلى ما لا نهاية له من النقط ، فعلياً إلزاماً أن نقول أيضاً إن الزمان ينقسم إلى ما لا نهاية له من النقط . فإذا كان من الممكن أن يقطع مكان لا نهائي من حيث التقسيم فهو سيقطع

وهنا يلاحظ أنه لكي تصل ت إلى ب تراها قد مرت بوحدين بالنسبة إلى ب هـ ب^٣ وب^٤ ، ولكنها من جهة أخرى قد مرت ، وفي نفس الآن ، بأربع وحدات من ث^١ هي ١ ٢ ٣ ٤ ث ث ث ث ، أي أنها قطعت في نفس المدة وحدتين وأربع وحدات معاً ، ولما كانت كل وحدة من هذه الوحدات مساوية للآخرى ، فمعنى هذا أن ث^١ قطعت في المدة عينها مسافة ونصفها الآن فإنه لما كنا قد قلنا تبعاً للمبدأ الرئيسي في علم الحركة إنه إذا تحرك جسمان متساويان في السرعة فإنها يقطعان نفس المسافة في مدة واحدة ، فإننا نجد هنا أن النتيجة التي وصلنا إليها تناقض هذا المبدأ ، لأن الشيء الواحد قد قطع

فقد أثارَت مشكلة التغير والظواهر ووضعتها في أخذ صورة لها . وكان على كل باحث في الطبيعة ، أي في التغير ، أن يحسب لهذه الحجج حسابها . ولهذا نرى أفلاطون وأرسطو يمدان نفسيهما مضطربين إلى الرد عليها قبل أن يبحثا في الحركة

ذلك هو زينو نراه قد دافع دفاعاً قوياً عن مذهب أستاذه برمنيدس . وقد بقي علينا أن نتحدث عن التلميذ الثاني الذي دافع عن نفس المذهب ، ألا وهو مليسوس

مليسوس : كان مليسوس أقل حظاً من القدرة على الجدل إذا قورن بزميله زينو ، كما أنه انحرف عن مذهب برمنيدس واختلف عنه بعض الاختلاف - على العكس من زينو

ولما كانت الحجج التي يسوقها مليسوس ليست بمختلفة كثيراً عن حجج برمنيدس نفسه ، - لأن مليسوس يسير على نفس المنهج المباشر الذي سار عليه برمنيدس ، فيحاول أن يستنبط من نفس فكرة الوجود كل صفات الوجود ، على خلاف زينو الذي سلك مسلكاً غير مباشر ، بأن أثبت تهافت حجج الخصم لأنها تؤدي إلى تناقض ؛ وبهذا ، وبطريقة غير مباشرة ، أثبت صحة مذهب أستاذه - نقول إنه لما كان مليسوس لم يأت بشيء جديد في هذا الباب ، فلن نتحدث عنه إلا فيما يتصل بانحرافه عن مذهب أستاذه

لقد قال برمنيدس إن الوجود أزلي أبدي فاستتج مليسوس من هذا أنه إذا كان الوجود أزلياً أبدياً ، فهو أيضاً لا متناه ، لأنه إذا لم يكن له أول من حيث إنه أزلي ، وإذا لم يكن له آخر من حيث إنه أبدي ، فمعنى هذا أنه لا متناه سواء من ناحية البدء ومن ناحية الختام أو النهاية . وهنا يلاحظ أن مليسوس قد اختلف بهذا مع أستاذه وانحرف عن مذهب بل ناقض هذا المذهب ، ولم يكن هناك من دافع يدفعه إلى مثل هذا القول . والذي حدث هنا هو أن مليسوس قد جمع بين الزمان وبين المكان ، فاعتقد اللانهاية هي في المكان . ولكن هذا ، كما سيثبت أرسطو من بعد ، غير صحيح . وأغلب الظن أن ما دفع مليسوس إلى هذا القول هو أنه كان متأثراً إلى حد كبير بعلم الطبيعة الأيونية فتصور الوجود تصوراً مادياً صرفاً ، واستخلص من لا نهاية الزمان لا نهاية المكان ، وليس من شك أيضاً في أن مليسوس حين قال بهذا القول قد قصد اللانهاية في المكان بالفعل ، ولم يقل إن هذه اللانهاية هي اللانهاية العقلية أو لا نهاية المعقولات ؛ فإن حديثه عن

أيضاً في زمان لا نهائي من حيث التقسيم

وحجة السهم ولو أنها أبرع الحجج فإنها أيضاً ظاهرة الخطأ ، وذلك لأن فيها مغالطة منطقية من النوع المسمى باسم أغلوطة الحد الرابع Quaternio terminorum أي استعمال اللفظ الواحد بمعنيين مختلفين في قياس واحد ؛ فحين يقول زينو إن السهم في حالة إنطلاقه يوجد في نفس المكان ، فإن قوله في نفس المكان إما أن يكون بمعنى أن السهم يوجد في مكان واحد بعينه لا ينتقل منه إلى مكان آخر ، وإما أن يكون بمعنى أنه يوجد دائماً في مكان مساوٍ ؛ وزينو يستعمل عبارته بالعينين وينتقل من المعنى الواحد إلى المعنى الآخر ؛ وفي هذا الانتقال يرتكب المغالطة المنطقية ، لأنه من الصحيح أن السهم موجود دائماً في كل أن في مكان مساوٍ ولكن ليس معنى هذا أنه موجود في كل الأناث في نفس المكان ، بل هو منتقل من المكان الواحد إلى المكان الآخر

بيد أن مشكلة السهم أعقد من هذا بكثير لأنها بعينها مشكلة الاتصال في الوجود والتأثير بالتناس ، فإذا تصورنا الزمان أو المكان مقسمين إلى أجزاء ، فعل أي أساس يكون التقسيم ؟ كل تقسيم لا بد أن يكون على أساس التفرقة وإلا لم يكن ثمت تقسيم . ومعنى هذا أن بين الجزء والجزء شيئاً يفصل بين الجزئين ، والصعوبة هي في الانتقال من الجزء إلى الجزء كيف يتم وكيف يكون التأثير من الجزء الواحد إلى الجزء الآخر مادام بينهما فاصل ؟ وهذه المشكلة قد أثارَت الكثير من الجدل حولها وما زال هذا الجدل قائماً حتى اليوم ، فلحجة زينو هذه الشيء الكثير من الوجهة

أما الحجة الرابعة فينبية الخطأ ، لأنها تقوم على أساس قياس حركة الشيء بالنسبة لشيء آخر سواء أكان هذا الشيء الآخر متحركاً أم ساكناً . وزينو لا يفرق في القياس بين أن يكون المقيس عليه في هذه الحالة ساكناً أو متحركاً ، مع أنه من الواجب أن تكون هناك تفرقة . وإلا وقعنا في نفس الخطأ الذي أوقعنا فيه زينو

لكن على الرغم من هذه الاعتراضات أو الردود التي نستطيع أن نسوقها ضد حجج زينو فيجب أن نتعرف أنه كان لهذه الحجج ولهذا النوع من التفكير شأن خطير في الفلسفة إبان ذلك الحين لأن المنهج الذي سار عليه زينو كان منهجاً جديداً كل الجدة مما جعل أرسطو يعده مكتشف الجدول والمشكلة التاريخية لهذه الحجج أكبر بكثير مما تصوره لها من قيمة حقيقية

النصوص والمراجع

انظرها في مادة « الأيونية »

يضاف إليها عن الإبلين خاصة

- G. Calogero: Studi sull' Eleatismo. Roma, 1939.

(المدرسة) الأيونية

طاليس - يُعدُّ طاليس أول الفلاسفة اليونانيين ، لأن طاليس - كما يقول نيتشه - قد قال بحقائق ثلاث فهو أولاً قد تحدث عن أصل الأشياء أو عن الأصل الذي تصدر عنه الأشياء ، وثانياً كان كلام طاليس عن هذا الأصل خالياً من الأساطير ، وثالثاً - وإن كان هذا ليس بواضح تمام الوضوح في كلامه - قال إن كل شيء واحد

فالقول الأول يجعل طاليس متفقاً مع أصحاب الكونيات ، ولا يخرجهم عن أصحاب النظريات التي قالت بوجود أصل للأشياء قبل الفلسفة ولكن القول الثاني يخرج طاليس عن دائرة هؤلاء ويجعله رجل علم ، لأنه لا يبحث في أصل الأشياء بحثاً يقوم على الأسطورة ، وإنما هو يبحث بحثاً يقوم على العلم فحسب إلا أنه لو اكتفى بهذا لكان عالماً فحسب ولكنه بقوله إن كل شيء واحد قد أصبح فيلسوفاً ؛ لأنه ارتفع فوق الأشياء الحسية جميعها وقال بأن الكل واحد وهذه النظرة ، في رأي نيتشه ، نظرة صوفية ، وهي أول البحث الميتافيزيقي في الوجود ، لأن طاليس ارتفع فيها عن المشاهدة الحسية ، وقال بنظرة تقوم على الوجدان ، أساسها أن الكل واحد

هذا الواحد الذي أرجع إليه طاليس كل الأشياء هو - الماء - ولما ندري العلة الحقيقية أو الأسباب التي دعت طاليس إلى أن يقول بهذا القول وقد حاول أرسطو أن يفسر هذه الأسباب فقال : لعل السبب الذي دفع طاليس إلى هذا القول هو أنه رأى أن الكائنات الحية تتخذ من الأشياء الرطبة ، فالماه إذاً أصل الحياة لكن أرسطو يسوق هذا التفسير على أنه حذس فحسب ، لا على أنه تفسير تاريخي عُرف عن طاليس ولما أتى شراح أرسطو - وعمل رأسهم سنبلقيوس - قالوا بتفسيرات مقاربة فمنهم من قال إن

الموجود حديث مادي خالص ، كما فعل برمنديس من قبل ، إلا أن برمنديس جعل هذا الموجود متناهياً ، بينما جعل مليسوس هذا الوجود غير متناهٍ في المكان

والآن فلنتنظر نظرة إجمالية إلى المدرسة الإبلية كانت هذه المدرسة نقطة تحول حاسمة في تاريخ الفلسفة اليونانية في الدور السابق على سقراط ، وبها ينقسم هذا الدور قسمين ، ولو أن البعض يغالي فيقول إنه بالمدرسة الإبلية انقسمت الفلسفة اليونانية ، منذ نشأتها حتى آخر أرسطو ، قسمين ، وأن نقطة التحول قد بدأت بالمدرسة الإبلية وأصحاب هذا الرأي يقولون تبعاً لهذا إن فلسفة التصورات أول من قال بها هم الإبليون وليس سقراط ولكننا نجد في هذا الرأي شيئاً من التطرف ، ولو أن الرأي الآخر المعارض لهذا الرأي رأي متطرف كذلك ، وهو الذي يجعل من الإبلين فلاسفة طبيعيين فحسب ، وتبعاً لهذا يجعلون بعده فلسفة التصورات لايرمنديس بل بسقراط وعلى كل حال فسواء صح الرأي الأول أو الرأي الثاني فإن من المسلم به أن المدرسة الإبلية قد أثرت أكبر تأثير في الفلسفة اليونانية في الدور الثاني من الطور الأول فكان على كل الفلاسفة الذين تلوها هذه المدرسة أن يأخذوا بأقوالها ، أو على الأقل أن يحسبوا حساباً لهذه الأقوال ومن هنا نشاهد أنها أثرت حتى في أعدائها المعارضين لها تمام المعارضة مثل هرقليطس وكان تأثيرها واضحاً ظاهراً في أمبادوقليس وأنكساغورس وديمقريطس هؤلاء قد اضطروا إلى جعل المبدأ الأول متصفاً بالصفات التي يتصف بها الموجود عند الإبلين فهو أزلي أبدي ثابت ، وتبعاً لهذا غير متغير بالكيف لهذا يلاحظ أن جميع المبادئ الأولى التي قال بها هؤلاء الفلاسفة اللاحقون على المدرسة الإبلية لم تكن تقبل التغير بالكيف بل تقبل التغير بالكم وحده ، كما أنه يلاحظ أن فكرة التغير قد أخذت تقل في الدور الذي تبعهم ، فأصبحت الطبيعة بعد ذلك طبيعة آلية ، وأصبحت ظواهر الطبيعة تُفسر تفسيراً كمياً آلياً كيميائياً ، يقوم على تفسير الكيفيات باستحالتها بعضها إلى بعض .

ومن ناحية المنهج ، يلاحظ أن الإبلين قد أثروا في السوفسطائية تأثيراً كبيراً ، ولو أن هذا التأثير جاء تأثيراً سيئاً من حيث أنه أعطاهم السلاح الذي به حاولوا أن يهدموا الفلسفة التي كانت سائدة في ذلك العهد ولكن لا نكران لكون براعة السوفسطائيين في الجدول وفي المنطق مرجعها - إلى حد كبير - إلى المدرسة الإبلية

من أن الآلهة لا تتصف بصفات البشر أو أن الآلهة فوقها إله واحد.

أنكسندريس: رأينا إذاً كيف أن طاليس قد أرجع أصل الأشياء أو المبدأ الذي صدرت عنه إلى شيء معين بالكيف هو الماء إلا أنه قد بدا أن هذا التفكير غير مقنع لأنه من الصعب أن نرجع جميع الأشياء إلى الماء لهذا كان على خلفه أنكسندريس أن يلجأ إلى القول بمبدأ آخر أكثر وفاء بهذا الغرض لهذا قال إن المبدأ هو اللا محدود. وهاتختلف الأقوال كثيراً في ماهية هذا اللا محدود هل هذا اللا محدود معناه اللا نهائي بالمعنى الذي أصبح معروفاً لدينا اليوم عن اللا نهائي، أي بحبانه شيئاً مجرداً عن المادة أو شيئاً روحياً؟ الواقع أن الرأي الذي يكاد يكون أصح الآراء في هذا الصدد هو القائل بأن اللا محدود أو الأيونون ἀϊόνων هو المادة اللا محدودة، فهو إذاً شيء مادي أو هو المادة نفسها متصفة بصفات اللا نهائية أو اللا محدودية لكن بأي معنى يجب علينا أن نفهم هذه اللا محدودية أهذه اللا محدودية في الكيف، أو في الكم، أو فيها معاً؟

اختلفت الآراء أيضاً بين النقاد المحدثين حول هذا هم متفقون أولاً في أنه لا محدود من ناحية الكيف، بمعنى أنه غير معين إذ هو قد لجأ إلى هذا المبدأ لأنه رأى أن الشيء الواحد أو العنصر الواحد لا يكفي وحده لإثبات هذا التغير المستمر في الطبيعة، فلا بد إذاً من تصور مادة لا محدودة بالكيف منها ينشأ هذا التغير اللا محدود في الوجود فمن الطبيعي إذاً أن يكون هذا اللا محدود لا محدوداً من جهة الكيف ومن هنا كان النقاد متفقين من هذه الناحية، ناحية حسابان هذا اللا محدود لا محدوداً في الكيف لكنهم اختلفوا من ناحية الكم أشد الاختلاف فممن من يقول بأن هذا اللا محدود ليس لا محدوداً من حيث الكم وعلى رأس هؤلاء تشرلي وتيشلر والذي أدى بهم إلى هذا القول هو أن أنكسندريس يقول بأن الأيونون يتحرك حركة دائرية فهذه الحركة الدائرية لا يمكن أن تتصور إذاً كان اللا محدود لا محدوداً في الكم أيضاً ومنهم من يعارض تشرلي وتيشلر فيقول إننا نسلم بما يقولان به من أنه إذا كانت الحركة التي يتحركها الأيونون حركة دائرية فلا بد أن يكون اللا محدود محدوداً في الكم، ولكننا ننكر أن تكون الحركة التي يتحرك بها الأيونون حركة دائرية، وبهذا أثبت هؤلاء أن اللا محدود كان أيضاً لا محدوداً في الكم أما الحركة الدائرية فلا يتحرك بها غير السماء οὐρανός (أورانوس)

طاليس قد رأى أن النبات يتغذى من الماء وإن الحيوانات المائية كثيرة بل وأكثر من الحيوانات البرية، وأن تكوين السحاب هو العلة في الحياة، وتكوين السحاب يؤدي إلى المطر فالله، فأصل الأشياء إذن هو الماء. وليس يهنا من هذا كله أن تعرف التفسير الحقيقي الذي يبين لنا الدوافع التي دفعت طاليس إلى القول بأن أصل الأشياء هو الماء إنما المهم لدينا هو أنه قال إن أصل الأشياء كلها هو الماء وخطورة هذا القول تأتي من أنه أرجع الأشياء جميعاً إلى مبدأ واحد، وهذا المبدأ الواحد ليس مبدأ صادراً عن الملاحظة الخارجية بل هو شيء ارتفع به طاليس فوق كل مشاهدة، وقال به على أنه نظرة واحدة في تفسير أصل الوجود

وهنا يجب أن ننبه إلى خطأ تفسير يحاول أن يجعل طاليس، أو هو على الأقل يتضمن القول، بأن طاليس كان يعرف أيضاً بقية العناصر الأربعة المعروفة وأنصار هذا الرأي يقولون بأن طاليس حاول أن يرجع بقية العناصر إلى الماء؛ ولكن هذا الرأي أو هذا القول متأخر، ومن وضع المتأخرين

والقول الثاني الذي يهنا من أقوال طاليس هو أن طاليس كان يقول إن الأشياء حية. وهنا يجب ألا تأخذ هذا القول على علاته، لأن طاليس لم يكن يؤمن بعد، أو هو على الأصح لم يكن يعرف بعد، أن هناك شيئاً اسمه الروح منفصلاً عن شيء اسمه المادة وحالاً بها. فهذه الروح التي تصورها طاليس هي المادة نفسها، وليست الروح الكونية والأقوال التي تؤكد أن طاليس كان يقصد من هذه الروح أنها روح كلية، قد صدرت عن مصادر روائية، كما يظهر من اللغة التي صيغت بها، فإنها لغة روائية خالصة

أما الأقوال الفلكية التي تنسب إلى طاليس، فليست بأبعد حظاً من ناحية اليقين وأكثر هذه الأقوال احتمالاً هو القول بأنه نظر إلى الأرض على أنها قرص يطفو على سطح الماء، وأن السبب في الزلازل يرجع إلى اهتزاز الماء

وهم يذكرون عن طاليس - من ناحية الفلسفة الإلهية - أنه كان يقول بإله واحد، وأن هذا الإله يختلف عن الإنسان، وأن صفات الله ليست تلك الصفات التي ينسبها الشعراء إلى الآلهة، فإن هذه الصفات صفات إنسانية خالصة ولكن ما ينسب إلى طاليس في هذا الصدد مشكوك فيه كل الشك لأننا نعرف على وجه اليقين أن أول من حل على تصور الآلهة تصوراً شعبياً هو إكسيفوفان، ولم يقل أحد من قبل بما قال به إكسيفوفان

الانفصال عند أنكسندريس يجب أن يفهم فيها آلياً ، بل على العكس هذا الانفصال الذي لم يحدده أنكسندريس تحديداً واضحاً ، لا بد أن يفهم أيضاً فيها ديناميكياً ، كما هي الحال أيضاً فيها يتصل بنشأة الأشياء عند سلفه طاليس

وأول ما ينشأ عن طريق هذا الانفصال من اللا محدود هو الحار والبارد . وتقول بعض الروايات إنه بعد هذا يتحول الحار ، إذا كان متكاملاً ، إلى الهواء ، وإذا كان متخلخلاً إلى الدار ؛ كذلك الحال في البارد إذا كان متكاملاً تحول إلى تراب ، وإذا كان متخلخلاً تحول إلى ماء - إلا أن هذه الرواية - كما لاحظنا من قبل بالنسبة إلى طاليس - تفترض مقدماً أن القول بالعناصر الأربعة كان معروفاً لدى أنكسندريس ، ولما كنا قد رفضنا هذا القول على أساس أنه لم ينشأ إلا فيما بعد ، فإننا لا نستطيع الأخذ بهذه الرواية هنا كذلك - والأشياء عند أنكسندريس تنشأ بعد ذلك من الحار والبارد - وهو يقول إن الكواكب الثابتة ، ثابتة في جلد السماء ، أما الكواكب المتحركة أي غير الثابتة فهي عبارة عن الثغرات الموجودة في غلاف السماء ، وحيثما تسد ثغرة من هذه الثغرات يحدث الخسوف أو الكسوف

وقال أنكسندريس من ناحية أخرى بوجود عوامل لا عدد لها وهذا قول ثابت في جميع الروايات إلا أن المشكلة هي هل هذه العوامل ، التي لا عدد لها ، توجد معاً أو يوجد الواحد منها بعد الآخر ؟ هنا يلاحظ أن أنكسندريس كان يقول بأن الولادة تقتضي الفناء والكون يقتضي الفساد ، فكل عالم يولد لا بد أن يكفر عن خطيئة الميلاد بأن يفنى ، يفنى ليولد عالم جديد ؛ فهذا ما تقتضيه العدالة ، من حيث إن ذلك الفناء تكفير عن الوجود ، لأن الوجود بطبيعته خطيئة ، إذ الوجود معناه طرد موجود والحلول محله .

ولهذا فإن أصح الآراء في هذا الصدد وأكثرها احتمالاً هو لقول بأن هذه العوامل لا توجد معاً ، وإنما هي توجد متتابعة ، فإذا فني الواحد وُجد الآخر الذي يليه وهكذا باستمرار . ويكفي هذا فيما يتصل بنظريات أنكسندريس - والأل ، فإذا أردنا أن نبين الصلة التي تربط أنكسندريس بطاليس وجدناها على النحو التالي - فيلاحظ أولاً أن أنكسندريس قد تأثر بطاليس ليس فقط من حيث إنه أرجع الوجود إلى واحد ، بل وأيضاً من حيث إنه بدأ وجود الأشياء من الماء ، لأن أنكسندريس يجعل البارد هو الذي تنشأ عنه الأشياء بعد ذلك - إلا أن أنكسندريس يختلف عن طاليس في أنه لم يقل بمبدأ معين في الكيف بل قال بمبدأ غير معين ، إن من حيث

ومن أشهر أصحاب هذا الرأي ممن عارض تزي وتشمطر ، اتسلر وجاء بعد ذلك جون برنت في كتابه « فخر الفلسفة اليونانية » (بند ١٧) فقال إن هذه الحركة التي يتحركها الأيونون هي الحركة التي تحدث عنها أفلاطون في « طيمائوس » ، وهي الحركة التي تذهب وتعود

ثم يأتي أبل ربه ، في كتابه « شباب العلم اليوناني » (ص ٧٤ وما يليها) فيقول إنه يجب علينا ألا نقبس المنطقية في مذاهب هؤلاء بما نقبس به المنطقية اليوم في مذاهب المحدثين فقد يكون من الممكن أن أنكسندريس لم يستطع أن يدرك أن هناك تعارضاً وتناقضاً بين أن يكون الأيونون لا محدوداً في الكم وبين أن يكون متحركاً حركة دائرية - والذي يستخلص من هذا كله هو أن أنكسندريس كان ينظر إلى اللا محدود بحسبانه لا محدوداً في الكم والكيف معاً

والآن ، هل نتحدد هذا اللا محدود من ناحية الكيف ؟ حاول المشاعرون ومن أشهرهم شراح أرسطو ، وعلى رأسهم الإسكندر الأفروديسي وسينقليوس ، حاول هؤلاء أن يحددوا هذا اللا محدود ، فقالوا إنه عنصر بين الهواء والنار ، وقال آخرون إنه عنصر بين الهواء والماء . إلا أنه من الظاهر أن هذا لا يتفق مع طبيعة اللا محدود ، من حيث أنه يجب ألا يكون محدوداً من ناحية الكيف ، حتى يمكن أن يفسر التغير الكثير الذي لا نهاية له في الوجود

كيف تنشأ الأشياء عن هذا اللا محدود ؟ يقول أنكسندريس إن هذا يتم بالانفصال . أما ماهية هذا الانفصال وكيف يتم فهذا ما لم يحدده أنكسندريس مطلقاً - وهنا نشاهد أن هناك طائفة من النقاد المؤرخين يحاولون أن يقولوا ، وعلى رأسهم رنسر ، إن أنكسندريس كان في تفسيره لنشأة الأشياء عن الأيونون من أصحاب النزعة الآلية ، في مقابل النزعة الديناميكية التي تفسر الأشياء بصدورها مباشرة عن الأصل ، لا عن طريق الانفصال ولكن اتسلر يرى أن هذا الرأي عبر صحيح ، وأن أنكسندريس لم يقل بهذه النظرة ، وأن هذه النظرة إنما أتت متأخرة حينما أصبحت هناك عناصر محدودة ، ولكي يمكن تفسير هذه العناصر لا بد من القول بالانفصال أو الاتصال ؛ أي أن هذا التفسير الآلي لا ينطبق إلا على أمبادوقليس وديموقريطس ، لأنه يتضمن من ناحية أن هناك مبدأ هو الذي يحدث هذا الانفصال عن الأصل ، وهذا المبدأ الروحي هو المحبة والكرامية عند أمبادوقليس ، والخلاء عند ديموقريطس والذرين - فلهذا السبب لا يمكننا القول بأن

بسواء أما الدوافع التي دفعت أنكسمانس إلى القول بأن الهواء هو الأصل ، فلعل أرجح ما يمكن أن يقال في هذا الصدد هو أنه قد رأى أن مصدر الحياة في الإنسان هو الهواء ، لأنه بمجرد انتهاء النفس تنتهي الحياة فمصدر الحياة في الإنسان إذن هو النفس أو بعبارة أخرى هو الهواء فنقل أنكسمانس هذا المصدر من الإنسان إلى الطبيعة الخارجية كلها وفي هذا تظهر صحة رأي نيتشه من قبل ، وهو أن الفلاسفة اليونانيين قد انتقلوا من التشبيه الإنساني إلى الطبيعة الخارجية مباشرة

ويلاحظ أن أنكسمانس كان يعد النفس روحاً هي الهواء ، أي أن النفس كانت عنده هواء وحينا يريد أن يوضح كيفية نشأة الكون ، يحاول أن يوضح الفكرة الغامضة التي قال بها أنكسمندريس وهي فكرة الانفصال ، فيقول إن ذلك يتم عن طريق التخلخل والتكاثف فالطريقة التي تصدر بها الأشياء عن المبدأ الأول هي بأن تتخلخل أو تتكاثف ويستمر التخلخل والتكاثف حتى تنشأ جميع الأشياء ويلاحظ أولاً أنه عن طريق التخلخل يستحيل الهواء ناراً ، ثم تستحيل النار إلى بخار والبخار إلى ماء ، ويستحيل الماء أخيراً إلى تراب ولكن اتسلر يلاحظ هنا أن نسبة هذه الأقوال إلى أنكسمانس نسبة غير محتملة لأن هذه الأقوال تعترض أن أنكسمانس كان يقول بالعناصر الأربعة ، وقد رأينا من قبل كيف أن اتسلر يرى أن هذا القول لم يأت لأول مرة إلا عند أمبادوقليس .

وعلى كل حال ، فقد رأى أنكسمانس أن أول شيء ينشأ من الهواء هو الأرض وقد تصور الأرض على شكل قرص المنضلة ، وعلى هذا النحو هي معلقة في الهواء ، وكذلك الحال في الشمس وقد استطاع لأول مرة أن يكتشف هذه الظاهرة ، وهي أن القمر يستمد نوره من الشمس وحاول أن يفسر خسوف القمر فقال إن هناك إلى جانب الكواكب السارية النيرة ، كواكب أخرى معتمة فإذا تصدت هذه الكواكب المعتمة بين الشمس وبين القمر ، حدث الخسوف

فإذا انتقلنا من هذا إلى بيان مكانة أنكسمانس في المدرسة الأيونية وفي الفلسفة اليونانية على وجه العموم ، وجدنا أولاً أنه كان متأثراً بسابقيه كل التأثر ، وأنه لم يكن طريفاً كل الطرافة كما يدعي رتر وذلك لأن قوله بلا نهاية أو لا محدودية المبدأ الأول وهو الهواء ، وقوله بأن هذا المبدأ الأول في حركة مستمرة - فنقول إن هذين القولين قد أخذهما قطعاً من أنكسمندريس ، إن تعديده للكيفية التي تتم بها نشأة الأشياء عن المبدأ الأول تعديده يتفق من بعض الوجوه - أو في الفكرة على الأقل - مع التحديد

الكيف أو من حيث الكم ولهذا كان فكره أرقى من فكر طاليس ، لأنه أقرب إلى التفسير الصحيح ، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى كان أنكسمندريس عالماً طبيعياً بالمعنى الحقيقي ، لأنه حاول أن يرجع الأشياء بطريقة طبيعية خالصة إلى أصولها ، وأن يفسر نشأتها تفسيراً طبيعياً خالصاً ثم إن أنكسمندريس قال لأول مرة بعوامل لا نهاية لها توجد وتفتي ، وهذا القول كان المقدمة لقول أرسطو فيما بعد إن حركة العالم أزلية أبدية

أنكسمانس انتهى أنكسمندريس إلى أن المبدأ الأول لا بد أن يكون لا نهائياً أو لا محدوداً ، فكان لا بد لخلفه أن يقول أيضاً بمبدأ لا نهائي أو لا محدود ولكن كان يؤخذ على أنكسمندريس أن المبدأ الذي قال به لم يكن مبدأ معيناً بالكيف ، ولهذا كان لا بد للمبدأ الجديد الذي يقول به خلفه أن يكون معيناً بالكيف لذا قال أنكسمانس ، الذي كان تلميذاً لأنكسمندريس ومعاصراً له ، بمبدأ جديد اعتقد فيه هاتين الصفتين ، وهذا المبدأ الجديد هو الهواء

وهنا يختلف المؤرخون والنقاد في ماهية هذا الهواء ، أهو يختلف عن الهواء المعروف الذي هو أحد العناصر الأربعة ، أم هو كهذا الهواء سواء بسواء والرأي الأرجح الذي كاد المؤرخون أن يتفقوا عليه هو أن هذا العنصر هو الهواء بعينه كما نتصوره ، خصوصاً إذا لاحظنا أن أنكسمانس كان يعد الهواء الشيء الذي يحيط بالكون ، ومعنى هذا أن الهواء شيء لا نهائي ، وهذا الهواء يتحرك حركة دائمة ، فكما قال أنكسمندريس من قبل عن اللامتناهي أو اللامحدود إنه يتحرك حركة دائمة ، كذلك الحال في هذا الهواء يتحرك حركة دائمة

أما طبيعة هذه الحركة فهي أيضاً موضع خلاف فبعضهم ، مثل تيشلر ، يقول إن الحركة التي يتحرك بها الهواء هي الحركة الدائرية ، والبعض الآخر - ومن أتباع هذا الرأي اتسلر - يرجح أن تكون الحركة هي حركة الدوامة وعلى كل حال فلسنا نستطيع أن نقطع برأي في هذه المسألة

والكتاب الأقدمون ينسبون أيضاً إلى أنكسمانس أنه جعل من هذا الهواء إلهاً لكن يلاحظ أن هذا الرأي ليس بثابت تمام الثبوت بيد أنه من المرجح أن أنكسمانس كان يعد المادة حية ، وكان يجب - تبعاً لهذا - أن مادته هي أيضاً تتصف بالحياة ، وأنها لما كانت تسود كل الكائنات فهي كالآلهة سواء

أن الهواء ينفذ في جميع الأشياء ، وأنه لا نهائي وأنه أزلي أبدي ، ثم من ناحية أخرى الهواء أقرب الأشياء إلى الأشياء اللاحية ، أي إلى الروح . وذيوجانس ينسب إلى هذا المبدأ أولاً الأزلية والأبدية ، وثانياً الحياة ، وثالثاً العلم ، ورابعاً القدرة ، وخامساً العظم . وهذه الصفات كلها لا بد منها لكي يمكن تفسير فعل المبدأ الأول من حيث إنه مبدأ الحركة وأنه المبدأ الأول الذي تنشأ عنه جميع الأشياء فهو إذاً أكبر الأشياء ، ومن حيث إن الاستحالات المختلفة يجب أن تكون صادرة عنه . وهنا يلاحظ أن ذيوجانس الأبولوني يقول إن هذا المبدأ واحد ، وينكر على أمبادوقليس قوله بمبادئ أربعة . لأنه رأى أن مثل هذا القول يجعل من الصعب علينا أن نفسر التغير ، لأن التغير معناه قابلية تحول الشيء إلى شيء آخره . وهذا لا يمكن أن يتم إلا إذا كانت الأشياء من جنس واحد .

تلك أهم الأقوال التي قال بها ذيوجانس ، زيادة على أقوال المدرسة الأيونية . ويلاحظ أيضاً أن ذيوجانس كان في هذا متأثراً بالتطور الفلسفي العظيم الذي حدث منذ أنكسيمانس حتى عهده . ففيه نرى أولاً آثاراً واضحة من تفكير أمبادوقليس ، على الأقل في رده عليه . وثانياً تأثير أنكساغورس من حيث أنه اضطر إلى القول بأن المبدأ الأول مبدأ أروحي .

النصوص

Hermann Diels: *Fragmente der Vorsokratiker*. 5. Aufl. Berlin, 1934- 5.

مراجع

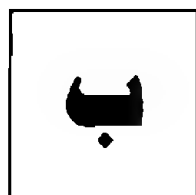
- J. Burnet: *Early Greek philosophy*. 4th edition, London 1930.
- Ed. Zeller *Die Philosophie der Griechen*. Engl. Transl. 4 vols. by S.F. Alleyne, 2 vols. Longmans, 1881.
- Th. Gomperz: *Griechische Denker*, 1, 1893.
- A. Conotti: *I presocratici*. Napoli, 1934.
- K. Freemann: *Companion to pres. Socratic Philosophy*. Oxford, Blackwell, 2 nd éd. 1949.
- L. Robin: *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*. Paris, 1923.
- Ueberweg - Praechter: *Die Philosophie des Altertums*. Berlin, 1929.
- W. Jaeger: *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford, 1947.

الذي وضعه انكسندريس من قبل . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يلاحظ أن انكسمانس كان متفقاً مع طاليس في جملة المبدأ الأول معيّنًا بالكيف ، بما يدعو إلى القول بأنه كان متأثراً في هذا به .

لكن هذا لا يمنعنا من أن نقول إن في انكسمانس كثيراً من الطرافة ، فهو يمثل لنا - كما رأينا - كمال الفلسفة الأيونية ويمثل لنا النزعة العلمية الخاصة التي بدأت تظهر عند الفلاسفة الأيونيين ، لأن التجاه إلى الأساطير كان قليلاً كل القلة ، فبينما نرى عند انكسندريس أن نشأة الأكوان وفناءها ، أو كونها وفسادها ، إنما كان ذلك لعلة أخلاقية هي العدالة وما تقتضيه من عقاب أو جزاء ، نجد انكسمانس يحاول أن يفسر ذلك تفسيراً ألياً ، أي علمياً ، بقوله بفكرتي التخلخل والتكاثف . ومعنى هذا أننا نجد في انكسمانس تقدماً للفكر اليوناني نحو التفسير العلمي الخالص للأشياء .

امتداد الفلسفة الأيونية . وقفت المدرسة الأيونية عند انكسمانس . إلا أن مبادئ هذه الفلسفة قد أثرت كل التأثير فيمن أتوا من الفلاسفة بعد هذه المدرسة ، خصوصاً الفلاسفة الذين ولدوا في أيونية مثل هرقليلس وأنكساغورس وديموقريطس . إلا أنه يلاحظ أن مذاهب هؤلاء لها طابع خاص واضح ظاهر ، يجعلنا نفرق بفرقة كبيرة بين فلسفتهم وفلسفة المدرسة الأيونية . ولهذا لا يمكن أن نعدّهم امتداداً للفلسفة الأيونية . أما الذين كانوا حقاً امتداداً للفلسفة الأيونية ، فهم فلاسفة آخرون من عيار أقل من هؤلاء الفلاسفة وأشهر هؤلاء أولاً هيون وقد قال بما قال به طاليس من قبل أن الماء هو المبدأ الأول لجميع الأشياء ، والذي دعه إلى هذا القول هو أنه رأى أن الحيوانات المنيئة مائية أو على الأقل - على حدّ تعبير أرسطو - رطبة ، ولهذا يجب أن بعد المبدأ الذي نشأت عنه الأشياء رطباً أي ماءً أيضاً ، إلا أن المعلومات التي لدينا عن هيون ضئيلة ناهية . وأرسطو من ناحية أخرى يتحدث عنه حديثاً ملوّه السحرية والازدراء ، فلم يكن يعدّه فيلسوفاً ذا قيمة .

أما الفيلسوف الذي كان ذا قيمة كبيرة عن كانوا امتداداً للفلسفة الأيونية - فهو ذيوجانس الأبولوني . قال ذيوجانس إن المبدأ الأول يجب أن يكون أولاً أزلياً أبدياً قادراً على النفوذ في جميع أجزاء الكون متحركاً باستمرار ، ومن ناحية أخرى يجب أن يكون هذا المبدأ مبدأ الحياة في الوجود ومبدأ الحركة ، ولذا قال بما قال به انكسمانس من أن هذا المبدأ هو الهواء ، لأنه وجد



ب

بانتيسوس

παναιτος

بانتيسوس الرودسي، منشيء الرواقية الوسطى ذات النزعة الانتقالية عاش في الفترة ما بين سنة ١٨٥ و سنة ١١٠ قبل الميلاد، كان تلميذاً وصديقاً للذويجانس السلوقي، وارتحل معه هو وكرنيادس إلى روما حيث أقام خمس عشر سنة (من ١٤٥ إلى ١٣٠ ق.م. تقريباً). وحظي بمكانة رفيعة خصوصاً في أوساط الشبونيين القواد والحكام بأن كان صديقاً حميماً لشيبانو أمليانو P. Scipiano Emiliano الذي اصطحبه معه في حملته على الشرق في سنة ١٤٠ - ١٣٨ ق.م. وفي سنة ١٢٩ صار رئيس مدرسة أثينا خلفاً لأنطاظر الطرسوسي.

وعلى الرغم من أن اسم «الرواقية الوسطى» ليس قديماً، فلا شك أن بانتيسوس يمثل تحولاً في اتجاه الرواقية. ومنذ كليانثس كان هو أول رئيس للرواقية من أصل يوناني محض، بينما كان الآخرون من أصول سامية. وبه سقطت كل الاتجاهات المنشودة في الزهد وتعذيب البدن وقهر الحياة الواقعية بالديالكتيك والكاروستيك (المحاسبة) Casuistique، وبدلاً من ذلك دعا بانتيسوس إلى انسجام النفس والجمال الأخلاقي، والرفاهية الحسية، والمشاركة في الأعمال العامة.

كذلك احتفل بانتيسوس بالشكل الفني في أسلوبه، على خلاف الرواقيين السابقين الذين لم يكونوا يهتمون بجمال الأسلوب. وتميز أسلوبه بالوضوح (راجع شيشرون de fin. IV, 79) لكن لم يصلنا من مؤلفاته إلا شذرة حفظ نصها الحرفي ولكن باللاتينية (Gell. XIII, 28). ومن بين مؤلفاته التي ضاعت هذه نذكر:

١ - «في الواجب περί χαθηχοντος» وقد استعان به شيشرون في كتابه «في الواجبات» De Officiis وكان يتضمن احاديثه مع اصدقاء في روما.

٢ - «في العناية περί προνοίας»
٣ - شرح على محاورة «طيمائوس» لأفلاطون.

مراجع

- A. Schmekel: Die philosophie der mittleren Stoa Berlin 1892.
- R. Reitzenstein: Werden und Wesen der Humanität in Altertum, Strassburg, 1907.
- M. Pohlenz: Die Stoa. 3. Aufl. 1964. Göttingen.

بـاـدـر

Franz von Baader

فيلسوف صوفي ألماني. ولد في مشن (ميونيخ) في ٢٧ مارس سنة ١٧٦٥، وتوفي في مشن في ٢٣ مايو سنة ١٨٤١

درس أولا الطب وعلم المعادن. ثم درس الفلسفة واللاهوت وعاش في إنجلترا من سنة ١٧٩٢ إلى سنة ١٧٩٦ ومن ثم عاد إلى مشن حيث عين في سنة ١٨٢٦ أستاذا شرفيا Honorar professor لللاهوت النظري في جامعة مشن الحديثة الانشاء، وكان كاثوليكياً ولكنه عارض امتيازات البابا، بيد أنه خضع واستسلم وهو على فراش الموت.

ونشر رسائله F. Susini في باريس سنة ١٩٤١، ج ٢،
ج ٣ في فيينا سنة ١٩٥١

بادوفا (مدرسة)

Scuola di Padova

اسم أطلقه أرنست ريتان على مجموعة من الفلاسفة والأساتذة في جامعة بادوفا (شمال إيطاليا ، قرب البندقية) ، وينقسمون إلى رشتين (أتباع ابن رشد) واسكندريين (نسبة إلى الاسكندر الأفروديسي). وبجمعهم معارضة الشديدة للتشدد الكنسي في العقائد، وتوسيعهم الهوة بين العقل والنقل، بحيث يعدون المشريين بنزعة التنوير والنزعة الوضعية.

وقد امتدت هذه المدرسة على مدى ثلاثة قرون:

١ - القرن الرابع عشر حيث انقسمت إلى تيارات عديدة متباينة دون سيطرة لواحد منها بالذات. ومن أهم رجالها في هذه الفترة Gregorio di Rimini و Bonsembiante من بين الأوغسطينيين، و Pietro Filargo. ومن بين الفلاسفة نذكر Pietro d'Abano وكان طبيباً فيلسوفاً تكون في باريس والوسط الذي أحدثه Jandun، وبفضله نفذت الترجمات من العربية إلى اللاتينية في الفلسفة والطب والفلك.

٢ - القرن الخامس عشر، ويمثل أوج هذه المدرسة. وفي النصف الأول منه سيطر تعليم ومؤلفات Paolo Veneto و Gaetano da Thiene. وقد درس أولهما في باريس وأكسفورد، واهتم خصوصاً بالمطق، والثاني اهتم خصوصاً بالمسطق والفيزياء. وفي النصف الثاني من هذا القرن زاد تعمق الموضوعات الفلسفية، وظهر أكبر شخصيات هذه المدرسة. وكانت المشكلة الرئيسية التي دار حولها البحث هي مسألة وحدة العقل. ونهض البحث في الميتافيزيقا على أيدي Francesco della Rovere و Antonio Trombetta و Maurizio Ibernico من بين أتباع دنس أسكوت، و Francesco di Nardo و Tommaso de Vio من بين أتباع توما الأكويني. وفي العقود الثلاثة الأخيرة من ذلك القرن نهضت الأرسططالية كما يفترها ابن رشد، وفي سنة ١٤٧٢ ظهرت أول طبعة لشروح ابن رشد على مؤلفات أرسطو مترجمة إلى اللاتينية، ثم أعيد طبعتها بعد ذلك في البندقية سنة ١٤٨٣ بإشراف N. Verini. واعتنق

وقد تأثر بأكبرهت كما تأثر بالصوفي الغربي L. C. de Saint Martin ، لكن التأثير الأكبر كان ليعقوب بن عيسى. ونقد مذهب كنت، وكان على صلة وثيقة متبادلة مع هيجل. وكان له تأثير كبير في تطور فلسفة شلنجر، كما استلهمه الرومانيك الألمان وأصحاب مدرسة توينجن الكاثوليكية وكيركجور.

وأسلوبه غامض، حافل بالرموز. ومؤلفاته عديدة، مضطربة التأليف، لكن تسودها روح واحدة. ومعظمها كتبت بمناسبة. وكتبه في بداية التأليف حافلة بالخيال، لكنها في آخريات حياته صارت أكثر أكاديمية ونضجاً وعقلية.

ومذهب بادو مذهب ديناميكي يقوم على أساس العلاقات أو الإضافات القائمة بين الموجودات. والوجود عنده هو عملية غايتها الجسمانية Leiblichkeit بالمعنى التالي لهذا اللفظ، لا بالمعنى المادي. والوجود يترجح بين الحرية والجبرية:

وتتم عملية الموجود في الانتقال من العلة إلى الأساس. فالموجود حدوث وانفتاح، دخول في الأساس وإبثاق منه والموجود يدور في دائرتين: الفكرة (idea) (Sophia) التي تغلق الدائرة الحيوية الباطنية لتفتح الدائرة الثانية وهي الطبيعة. والطبيعة اشتياق له انجهاهان: فهي تسعى إلى موضوع اشتياقها، ولهذا تمسك قوامها، وفي الوقت نفسه فإن الانتشار والاعترا بجدنان الدوران. إن الفكر قملاه Fulle بينا الطبيعة اشتياق خاو. وفي الله ترفع الطبيعة رفعا مطلقا في الفكرة. وفي المخلوق يحدث الانتقال من البراءة (صمود الفكرة الساجي) إلى تصميم الفكرة خلال الاغراء (التوتر بين الفكرة والطبيعة). والعالم يشهد على سقوطه في الاغراء Versuchung ويحتاج إلى معونة الله المنجية. والإنسان هو مكان اكتمال الكون في تأنس الله (أي صبرورته إنسانا). وفي الله تتأسس المخلوقات، والله هو الأب من حيث هو مقتضى، وهو الأم من حيث هو أساس يحمي وينج النجاة Pater in و Filius in matre filio.

ومن هذا العرض لبعض أفكاره يتبين ما فيها من خلط وغموض واستمرار، مزج فيها بين فلسفة الطبيعة ووحدة الوجود كما هي عند عيسى.

نشرة مؤلفاته

نشر مجموع مؤلفاته F. Hoffmann وآخرون في لينتسك، سنة ١٨٥٩ - سنة ١٨٦٠ في ١٦ مجلداً. وقد أعيدت هذه الطبعة بالأوفست في Aalen سنة ١٩٦٣

- autori vari, *Aristotelismo padovano e filos. aristotelica*, Atti XII Congr. intern. Filos., IX, Firenze 1960.
- E. GARIN, *La cultura filosofica del Rinascimento ital.*, ivi 1961.
- J. H. RANDALL, *The School of Padua a. the Emergence of Modern Science*, Padova 1961.
- P. O. KRISTELLER, *La tradizione aristotelica nel Rinascimento*, ivi 1962.
- G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torino 1963.
- T. GREGORY, *Aristotelismo*, in «Grande Antol. filos.», VI, pp. 607-37 (testi, pp. 642-837).
- G. DI NAPOLI, *Giov. Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Roma 1965.
- A. CRESCINI, *Le origini del metodo analitico*, Udine 1965, pp. 134-88.
- B. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze 1965.
- A. POPPI, *Causalità e infinità nella S. padovana dal 1480 al 1513*, Padova 1966.
- G. PAPULI, *Girolamo Balduino. Ricerche sulla logica della S. di P. nel Rinascimento*, Bari 1967. Cfr. anche.
- F. GAETA, *Il vescovo di P., P. Barozzi, e il trattato «de factionibus extinguendis»*, Venezia 1958.
- e sull'averroismo padovano (a proposito del vol. del Nardi del 1958).
- G. F. PAGALLO, in «Riv. crit. St. filos.», 1959, pp. 221-27. Inoltre SAITTA e GARIN, I e II.

بارث (كارل)

Karl Barth

لاهوتي بروتستنتي، ولد في بازل (سويسرا) في ١٠ مايو سنة ١٨٨٦ وحصل على دكتوراه في اللاهوت. وعين أستاذاً في جامعة جتنجن (ألمانيا) سنة ١٩٢١، ثم في مونستر سنة ١٩٢٥، ثم في بون سنة ١٩٣٠. سنة ١٩٣٥ ومن ثم انتقل إلى جامعة بازل ويمثل ما يسمى بـ «اللاهوت الديالكتيكي»، و«لاهوت الأزمة».

فلاسفة هذه المدرسة رأوا أرسطو في وحدة العقل، وتأصل ما عرف باسم الرشدية اللاتينية.

٣- في القرن السادس عشر خفت حدة المناقشات حول وحدة العقل الإنساني، وانحى الاهتمام إلى الفيزياء على أساس تجريبي ومن أشهر رجالها Pomponazzi الذي انجذب في كتابه «في حلود النفس» انجذاباً أقرب إلى الاسكندر الأفروديسي منه إلى ابن رشد، وكان قد انتقل من يادوقا بعد إغلاقها في سنة ١٥٠٩ إلى بولونيا، وفي بولونيا ألف كتابه هذا في سنة ١٥١٦ كذلك انجذب بومبوناتي إلى نظرة ميكانيكية في الكون، وإلى أخلاق طبيعية.

المراجع

- E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, Parigi 1852;
- F. FIORENTINO, *Pietro Pomponazzi. Studi storici su la scuola bolognese e padovana del sec. XVI*, Firenze 1868.
- P. RAGNISCO, *Una polemica di logica nell'Univ. di P. nelle scuole di B. Petrella e di G. Zabarella*, in «Atti R. Ist. Ven. sc., lett. ed arti», s. 6^a (1885-86), pp. 463-502, 1217-52;
- I.D., *Nicoletto Vernia. Studi storici sulla filos. padovana nella seconda metà del sec. XV*, Venezia 1891.
- E. TROILO, *Averroismo e aristotelismo padovano*, Padova 1939.
- C. GIACON, *La Seconda Scolastica*, I, Milano 1944.
- B. NARDI, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento ital.*, Roma 1945.
- E. GARIN, *L'Umanesimo ital. Filos. e vita civile nel Rinascimento*, Bari 1952; 3^a ed. 1964.
- E. CASSIRER, *Storia della filos. moderna*, I, Torino 1952. 6^a ed. 1964.
- P. O. KRISTELLER, *The classics a. Renaissance Thought*, Cambridge, Mass. 1955.
- ID., *Studies in Renaissance Thought a. Letters*, Roma 1956.
- B. NARDI, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal sec. XIV al XVI*, Firenze 1958.

وتصوره بأنه شر كله، وإنكار حرية الإرادة الأسباب وفكرة الإنسان على النجاة بأفعاله. إذ تراه (خصوصاً في جـ ٣، ٥) بقرر أن الإنسان حرج بريثا من بين بدى خالفه (ص ٢٩، ٦٠، ٦٢)، ويتحدث عن حرية الإنسان تجاه الله (ص ٢٠٧، ٢٣٢، ٢٣٤). ومع ذلك استبقى الفارق الكيفي بين الله والإنسان، والوثبة الكيفية بين الإنسان والله.

وأنكر فكرة «تاطر الوجود» *analogia entis* بين الله والإنسان، وهي الفكرة التي على أساسها أمكن وصف الله بصفات إيجابية مناظرة - في الصفة، لا في الدرجة - لصفات الإنسان. وقال بدلاً من ذلك بماسماه «تاطر الايمان» *analogia fidei*، ويقصد به فعل الله، بفضل منه، في الإنسان مما يصير الإنسان على شبه الله.

ونبذ «الايمان التاريخي» عند الكاثوليك، كما نبذ «الايمان المنجي» *fides solvifica* عند لوتر، ولم يأخذ إلا بالايان الذي يسلم كل امره لله وحده.

ولا يرى بارت في هذا التحول تناقضاً، بل توضيحاً لارائه التي سبق أن عبر عنها، بطريقة تسم بالمفارقة، في «الرسالة إلى أهل روما». (راجع مقاله بعنوان «كيف تغير فكري في هذا العقد من السن» ظهر في مجلة *The Christian Century* باللغة الانجليزية)

وقد أثار بارت ضجة حوله وعنده نظر أنها مفتعلة ومبالغ فيها جداً، وإلا فليس في أفكاره من الأصالة والعمق ما يستحق أن يهتم به كل هذا الاهتمام.

مؤلفاته

- 1) *Suchet Gott werdet ihr leben.* (mit Thurneysen). 1917
- 2) *Der Römerbrief*, 1918. 5. Aufl. 1929.
- 3) *Zur inneren Lage des Christentums*. 1920.
- 4) *Das Wort Gottes und die Theologie*. Ges. Vorträge, 1924.
- 5) *Die Auferstehung der toten*, 1924.
- 6) *Komm, schöpfer Geist!* (mit Thurneysen). 1924.
- 7) *Erklärung des Philipperbriets*. 1927
- 8) *Die christliche Dogmatik Entwurf*. I. Prolegomena, 1927.

وأسس حركة أو تياراً في اللاهوت البروتستنتي المعاصر يسمى بـ «البارتية» يستهدف التمسك التامل والمنطقي بكلام الله، وبالوحي والتجسد كواقعة تاريخية، وذلك ضد نزعة المحايثة في الثقافة الحديثة بوجه عام، وضد «البروتستنتية الحرة» بوجه خاص.

وأشهر مؤلفاته: «الرسالة إلى أهل روما» *Der Römerbrief* (برن، سنة ١٩١٩)، وفيه يكشف عن تأثيره بكيركجور، ويتأخذه عن النزعة النفسية. ويؤكد فيه الفارق الكيفي بين الله والإنسان، وبالتالي يؤكد علو الله علواً مطلقاً. إن الله هو وحده الإيجابي، هو الوجود، أما الإنسان فهو السلب، هو اللاوجود. لهذا لا يمكن المساومة بين الله والإنسان. والأمر الوحيد الممكن هو الانتصار التام لله على الإنسان، من خلال «الأزمة». إن الكائن الإنساني، قبل التبرير (أو اللطف الإلهي) هو في حالة سلب حقيقي. والسلب الكامل الحقيقي يدين الإنسان نفسه، وهناك يتحول السلبان إلى إيجاب.

وليس في استطاعة الإنسان اتقاد نفسه بنفسه، وليس في استطاعته أن يعرف الله، وكل ما يستطيعه، هو أن يعرف أنه لا يعرف الله. وتلك هي المفارقة في الوجود، ومفادها أن «من يعتقد أنه موجود وأنه يعرف الله هو في الحقيقة ينفي نفسه ويتعبد عن الله، بينما من ينفي نفسه «يوجد» أمام الله».

والايان ليس ثمرة البرهان العقل، ولا يقوم أيضاً على الشعور العاطفي الذاتي. بل هو الشجاعة لاعتقاد «رغم ذلك» *trotzdem*، إنه المخاطرة بـ «أزس لأنه غير معقول».

ولهذا هاجم أصحاب نزعة «البروتستنتية الحرة» من أمثال هرنك وهرمن.

والايان في نظر بارت له وجهان وجه إنساني، ووجه إلهي. الأول يقوم في الاعتقاد بأننا لسنا شيء. وباستحالتنا الجذرية، أي أننا عدم. والثاني يقوم في النجاة بواسطة الفضل الإلهي. والتلاقي بين الإنساني والإلهي هو معجزة الايمان، هو اللطف الذي يتغلب على «خط الموت» *Todestime* ويخلق الإنسان الجديد. النجاة إذن ممكنة، ولكن بفضل من الله وحده.

لكن فكر بارت تطور بعد ذلك، كما يتجل في كتابه *Dogmatik* فخفف من إصراره على إعدام الوجود الإنساني،

وكان مبكر النضوج شاعرا منذ طفولته بعدم حقيفة العالم المادي. تعلم أولا في مدرسة كلنكي، وكانت نظرية لكلية إيتون Eaton في إنجلترا من حيث القيمة التعليمية، فتعلم فيها الكلاسيكيات والرياضيات. ثم دخل كلية الثالوث Trinity College، في دبلن، فأبدى من الحماسة وإفراط الخيال ما جعل أترانه يظنون أنه أكبر عبقرية، أو أكبر محبول. وفيها بدأ يتأثر بلوك Locke ومذهب ديكارت وعني عناية خاصة بالفلسفة واكتشف طريقه فيها بنوع من الوجدان المشبوب الذي اشتهر به طوال حياته.

وفي سنة ١٧٠٧ انتخب مربيا Tutor في كلية الثالوث هذه، ثم رسم في سنة ١٧٠٩ شماسا ثم قسبا Priest تابعاً للكنيسة الانجليكانية. وفي ذلك الوقت نشر كتابه ومحاولة في نظرية جديدة في الابصار. وفيه هاجم رأي لوك القائل بأن الكيفيات الأولية موضوعية وليست ذاتية. وتبع ذلك بكتاب عنوانه: «بحث في مبادئ المعرفة الانسانية» وفي تلك الأثناء كان قد رقي إلى درجة مساعد مدرس ورئيس أكليروس Dean. وفي سنة ١٧١٢ عين مدرسا للغة اليونانية.

وفي سنة ١٧١٣ سافر إلى لندن وعن طريق زميله في الدراسة الكاتب الساخر سويغت Swift تعرّف إلى ابن عمه لورد باركلي وهذا الأخير قدمه إلى بلاط الملكة آن Anne. وفي لندن غشي جماعات أهل الفكر والأدب، وكانوا وفرة في تلك الفترة، من أمثال: استيل Steele وأديسون Addison وبوب Pope، وكلارك Clarke. ونشر مقالات في جريدة الجارديان Guardian التي كان يصدرها استيل هاجم فيها المفكرين الأحرار، كما نشر المحاورات بين هيلاس وفيلونوس.

وبعد أن أقام في لندن فترة من الزمن، سافر إلى إيطاليا بوصفه سكرتيرا وكاهنا لبيتربره Peterborough الذي كان سفيرا (مبعوثا) لدى أموديوس Amodeus ملك صقلية. لكن لما توفيت الملكة آن واستدعي بيتربره عاد إلى لندن. وبعد ذلك بعدة سنوات قام بأسفار في أوروبا مرافقا ومربيا لاسقف كلوفر Clogher. ومن المحتمل أن يكون قد التقى، وهو في باريس، بالفيلسوف الديكارتي مالبرانش، وقيل أنه تسبب في وفاة مالبرانش لأنه حين زاره وجده مصابا بالتهاب رئوي، ونارت بينها مناقشة فلسفية حادة عجّلت وفاة مالبرانش. وسافر بعد ذلك إلى إيطاليا فزار روما و نابولي وكلبريا، وأقام في إيطاليا أربع سنوات.

وفي أثناء تلك الفترة لم يكتب شيئا كثيرا. لقد أنجز الجزء

- 9) Die Theologie und die Kirche, 1928.
- 10) Zur Lehre von heiligen Geist, 1930.
- 11) Anselms Beweis der Existenz Gottes, 1931.
- 12) Die kirchliche Dogmatik, I, 2, 1932.
- 13) Theologische Existenz heute, 1933.
- 14) Credo, 1935.
- 15) Schicksaal und Idee in der Theologie, in: Zwischen der Zeiten, 1929.
- 16) Die Theologie und der heutige Mensch, 1930.
- 17) Die grosse Barmherzigkeit, München, 1935.
- 18) Die Hauptprobleme der Dogmatik, München, 1935.
- 19) Die kirchliche Dogmatik, 3. Aufl. Zollikon, 1939.
- 20) Die christliche Gemeinde in d. Anfechtung, Basel, 1942.
- 21) Gemeinschaft in der Kirche, St. Gallen, 1943.

مراجع عنه

- Martin Werner: das Anschauungsproblem bei Karl Barth und Albert Schweitzer München 1924.
- Emil Brunner: Natur und Gnade. Zum Gespräch mit K. Barth. Tübingen, 1934.
- J. Rillet: Karl Barth, théologie existentialiste. Neuchâtel 1952.
- B. Gherardini: La Parola di Dio nella teologia di K Barth, Roma, 1955.
- E. Rivierso: La teologia esistenzialista di K. Barth, analisi, interpretazione e discussione del sistema, Napoli, 1955.
- H. Bouillard: Karl Barth, 3 vols. Paris, 1975.

باركلي

George Berkeley

فيلسوف إنجليزي. ولد في ١٢ مارس سنة ١٦٨٥ في قصر ديزرت Dyrert بكونتية كلنكي Kilkeny في إيرلندا. وتوفي في يناير سنة ١٧٥٣

إلى إنجلترا. فأمضى عامين في لندن. وفي سنة ١٧٣٤ عين أسقفاً لكلوين Cloyne، فأمضى في عمله هذا العشرين سنة الباقية من حياته دون أن يتأخر مقر الأسقفية في Country Cork إلا مرة واحدة في سنة ١٧٣٧ حين سافر إلى دبلن ليجلس في مجلس اللوردات الأيرلندي. وفي هذه الفترة كتب رسالة بعنوان Siris بدأها ببيان الفوائد الطبية لماء القطران tar-water وعخاص بعد ذلك في مسائل ميتافيزيقية: مبدأ الحياة، طبيعة المكان والزمان، حرية الإرادة والجبرية، الهوى والصورة، النفس، صفات الله وضمناها البحث في فكرة الثالوث المسيحية.

١ - نظرية الإبصار:

ونبدأ عرض فلسفة باركلي ببيان نظريته في الإبصار، وقد لفت نظره إليها ما أثاره لوك من شك فيها يتعلق بشخص ولد أعمى وصار يميز بين الكرة والمكعب بواسطة اللمس، فهل لو يرد إليه بصره فعلاً يستطيع أن يميز بين الكرة والمكعب بالبصر فقط، دون اللمس. وبوجه عام، هل الشكل والمقدار (الحجم) يمكن إدراكهما بالبصر وحده، أو يتعاون مع اللمس أيضاً.

فجاء باركلي في باكورة إنتاجه وهو: «محاولة نحو نظرية جديدة في الأبصار» فقرر أنه ليس فقط الشكل والمقدار، بل وأيضاً المسافة والموقع النسبي للأشياء لا تدرك مباشرة بالعين، بل يتعاون بين الأحاساس البصرية والأحاساس اللمسية مع تجربة الحركة. ويسوق على ذلك الأدلة التالية: أولاً: لا يوجد في العين أية وسيلة لقياس قرب أو بعد مصادر أشعة الضوء الذي ينطبع عليها. فالصور تنطبع على شبكية العين على استواء وليس فيها ما يدل على القرب أو البعد. ثانياً: لا يمكن قياس المسافة على أساس تلاقي العينين لأننا لا نحسب الزاوية ولا ندرك خطوط التلاقي. وحتى لو أمكننا ذلك فليس هناك ما يدل على أننا نربط بين الأحاساس بقلة التلاقي وبين ازدياد بعد المراتب، أو بين زيادة التلاقي وبين قلة بعد المراتب. ومن هنا انتهى باركلي إلى تقرير أن المسافة لا تدرك مباشرة بواسطة الأبصار، بل بطريقة غير مباشرة. أننا ندرك إدراك المسافة من طول ممارسة الربط بين موضوعات اللمس وتجارب الوصول والمشى وبين موضوعات الابصار.

والأمر عنه ينطبق على إدراك المقدار والموقع. فنذكر المقدار وفقاً لمعطيات الإبصار واللمس معاً فهناك مقدار يحسب الأبصار، ومقدار يحسب اللمس، وهما متمايزان الواحد عن الآخر، وأحياناً يتناقضان. ولا توجد علاقة ضرورية

الثاني من كتابه «مبادئ المعرفة الإنسانية» لكن المخطوط فقد أثناء نقلاته في إيطاليا، ولم يستأنف بعد ذلك أبداً. ثم عاد إلى إنجلترا في سنة ١٧٢٠

وفي أثناء عودته إلى إنجلترا ألف رسالة باللاتينية وفي الحركة De Motu ونشرها سنة ١٧٢١ وجمع مواد لكتابة التاريخ الطبيعي لصفحة، لكنها فقدت هي الأخرى في نقلاته.

ولما عاد إلى إنجلترا في سنة ١٧٢٠ أخذ ينتجه انجماها جديداً، هو الاهتمام بأحوال إنجلترا التي كانت تعاني آنذاك من انحلال واضمحلال رده هذا القيس إلى ضعف العقيدة الدينية في نفوس الانجليز آنذاك. فكتب رسالة بعنوان: «محاولة لمنع انهيار بريطانيا العظمى».

ثم سافر إلى وطنه إيرلنده، حيث أصبح كاهناً للوق جرافتون، Grafton، ومنح درجة الدكتوراه في اللاهوت D.D من كلية الثالوث في دبلن وعين فيها محاضراً رفيع المستوى senior Lecturer وواعظاً للجامعة. وبعد قليل صار برتبة Dean ومدرسا للغة العبرية.

وكانت فانس فانبره Vanessa Vanborough معجبة بالأديب أسوفت وأوصت له بشرويتها فلما اكتشفت علاقته مع استلا Stella أوصت بنصف ثروتها له والنصف الآخر لباركلي، ومقداره ٤٠٠٠ جنيه استرليني. فرأى باركلي أن يحقق بهذا المبلغ بعض مشروعاته في الإصلاح. وكانت جزر برمودة، في المحيط الأطلسي، تعد في نظر الانجليز بلاد البراهمة والنظرة الصافية الأولى. فقرر باركلي إنشاء مدرسة هناك لتعليم رجال الدين من ناحية، وبشر المسيحية بين أهلها الأصليين من ناحية أخرى. وبعد التغلب على عدة منازعات بشأن ميراث فانس وأموال أخرى، سافر باركلي بصحبة عروسه إلى رود أيلند Rhode Island (في جزر برمودة) في سبتمبر سنة ١٧٢٨، فوصل ميناء Newport في يناير سنة ١٧٢٩ وكانت تلك الجزيرة ملجأاً للمضطهدين منذ أيام روجر ويلمز، لكنهم أثروا فكانت الحياة التجارية مزدهرة فيها والحياة العامة رعية. وأحسنوا استقبال باركلي، فأقام بينهم ستين. وهنا ولد له ولده الأول، واشتغل بمشروعه وهو كلية برمودة. كذلك كتب في تلك الفترة كتابه «السرون» Alciphron وهو محاورات.

لكن الصعوبات المالية ما لبثت أن قضت على مشروعه هذا، فاضطر إلى ترك الجزيرة، وسافر إلى بوسطن، ومنها سافر

والصورة التي تؤخذ على أنها علامة أو تمثيل لكل ما يتدوج تحتها هي ما يسمى بالفكرة المجردة. ومن هذا نرى أن الكليات universals ليست أسماء لطباع مجردة واقعية، بل هي أسماء لعلاقات قائمة بين أفراد بعضها مع بعض. ولهذا فإن التجريد أو التعميم لا يقوم في التخلص التام من الفردية والعينية، بل يقوم في جعل صورة عينية جزئية تقوم مقام صف كامل من الموضوعات.

ولهذا فإن الحدود أو الأسماء الكلية لا تدل على فكرة واحدة، كما يظن عادة، ولكن خطأ، بل تدل على كثرة من الأفكار فمثلا الكلمة أو الحد الكلي: «فرس» تدل على عدد هائل من صور الفرس تستدعي في أذهان عدد هائل من الناس لمجرد سماعهم لهذا اللفظ فرس. وهذا الاسم يدل على كل تلك الصور، لأنه يفهم مقام صفات مشتركة بينها. فالأسماء لا تحدد أذن الأفكار التي تدل هي عليها. إذ لا يوجد معنى محدد دقيق واحد يفهم من اسم كلي، بل الأسماء تدل على عدد كبير من الأفكار الجزئية. وهي كما تثير أفكاراً تثير انفعالات وتكتسب حالات من القيمة غالباً ما تلقى بظلال من الغموض على المعنى.

والنتيجة لهذا أن ما نسبته الاسكلاطيون إلى الكليات من سلطان وسحر هو أمر باطل. فالحدود المجردة والكليات لا توسع من معرفتنا إلا من حيث كونها رموزاً مناسبة لتمثيل صور الأشياء الجزئية. وهي تبدأ من التجربة وتنتهي في التجربة. وبدون ارتباطها بالادراك الحسي فإنها لا معنى لها ولا فائدة.

فإذا طبقنا هذه الاعتبارات على فكرة «المادة» تمثلت لنا المادة على صورة شيء ممتد، يبدي عن مقاومة، غير مجرد الشكل ولا الحجم، متحرك أو ساكن، ذي لون باهت، خشن أو ناعم صلب أو هش، إلى آخر هذه الكيفيات الثانوية والخارجية من هذه الصورة. وصورة أي شيء مادي هي أننا نجعل صورة المادة ممثلة لسائر الإدراكات التي تبين عن نفس الكيفيات.

وبالجملة فإن «المادة» لا تعني غير مجموعة من الاحساسات. فلا يوجد إذن «جوهر» substance يتخذ كيفيات أولية أو ثانوية، أو تتعاقب عليه هذه الكيفيات.

وينتهي باركلي إلى وضع هذا المبدأ الذي صار مشهوراً فيما بعد وهو: «الوجود هو الإدراك الحسي esse est percipi أو وجود شيء هو أن يكون هذا الشيء مدركاً بالحس. فكل شيء يدين بوجوده للإدراك الحسي، وليس له وجود في ذاته.

بين مقدار مرئي كبير أو صغير وبين مقدار ملموس كبير أو صغير. ومن ناحية أخرى فإن المقدار المرئي يختلف عن مسافة الموضوع قرباً وبعداً، وللتغلب على هذه الاختلافات فإننا نستعمل مقاييس غطية تتعلق بالمقدار الملمس. لكنها مقاييس صناعية واصطلاحية.

أما إدراكنا للموقع فهو شديد التعقيد والغرابة. إذ يلاحظ أولاً: أنه لما كانت الصور تسقط على الشبكية مقلوبة، فإن الموضوعات الخارجية تعطى مقلوبة. وثانياً: يلاحظ أن المواقع المرئية والملموسة تختلف بعضها عن بعض، وقد تتداخل وتحدث تشويشاً فيما بينها. وفقط بالممارسة الطويلة نستطيع أن نربط بين المرئية والملموسة.

وبالجملة فإن الامتداد والشكل والحركات المدركة بواسطة الأبصار تتميز نوعياً عن أفكار اللمس المسماة بنفس الاسم، ولا يوجد شيء هو فكرة أو نوع من الفكرة مشترك بين هذين الحسنيين.

وهذه الصفات الأولية: الإمتداد، الشكل، الحركة، هي ذاتية تماماً مثل الصفات الثانوية التي هي اللون، والطعم، والصوت، والحرارة وما شابه ذلك. إنها مركبات من إحساسات بصرية ولمسية وحركية. فلا الصفات الأولية ولا الصفات الثانوية موحدة في الأشياء الخارجية، بل كلها ذاتية صادرة عن الحواس نفسها من جراء انطباع الموضوعات الخارجية عليها. وبالجملة فإن الصفات والخواص، الأولية والثانوية على السواء، هي آثار يحدتها العالم الخارجي في حواسنا.

٢ - المادة:

فإن كانت الصفات والكيفيات الأولية والثانوية كلها ذاتية غير موجودة في الموضوعات المحسوسة، فماذا بقي إذن للمادة؟

إن الأشياء تدرك على أنها مجاميع من الكيفيات. وعلى الرغم من أننا لا ندرك الكيفيات منعزلة بعضها عن بعض، فإننا نستطيع بالمعكر عرفاً من أجل التفكير والنظر فيها منفصلة الواحدة عن الأخرى. والعقل وهو يقارن بين الكيفيات يلاحظ بينها مشابهة وأموراً مشتركة. وعلى هذا النحو تكتسب هذه الكيفيات أو المجاميع من الكيفيات مدلولاً عاماً وقد تكون الصورة المتكونة غامضة ولا تشير إلى أي مثال للفكرة التي نظر فيها، لكنها على كل حال جزئية، لا كلية، عينية وليست مجردة.

المحسوسة وجود مطلق مستقل في خارج الذهن أو متصلة عن كونها مدركة بالحواس. لكن هذا لا يمنع من وجودها في عقل «روح» لا متناهية حاضرة في كل مكان تشتمل عليها وتسدها.

وهنا يتساءل هيلاس: مع التسليم بوجود الله، ألا يمكن أيضا التسليم بوجود عالم مادي، وأن هذا العالم المادي هو «السبب الثانوي والمحدود لأفكارنا»؟ ألا يقول مع مالرائش أن ثم «رؤية في الله» vision en dieu، بمعنى أن الروح «في عجزها عن الاتحاد بالأشياء المادية بحيث تستطيع إدراكها في ذاتها، فإنها تدركها بواسطة اتحادها مع جوهر الله، وبمعرفة الأفكار أو الامتنالات الخاصة بالأشياء المادية المرحوة في العقل الإلهي»؟

فيرد عليه فيلونوس (باركلي) قائلاً: إن الحجج ضد إمكان أن تمثل أفكارنا أشياء غير عقلية صادقة أيضا بالنسبة إلى العقل الإلهي. أما المادة فكيف يمكن أن تكون علة لأفكار لا مادية؟! وهل الله في حاجة إلى المادة كوسيلة ثانوية لاجتماع الأفكار فينا؟

وفي مستهل المحاوراة الثالثة نجد هيلاس حرباً لفتقته بان الجوهر المادي هو مجرد فرص لا أساس له، لكنه لا يستطيع أن يتصور إمكان وجود الأشياء كمجرد أفكار في عقل الله: - كذلك يأخذ هيلاس على فيلونوس أنه يقر بجواهر روحية على الرغم من أنه ليست لديه فكرة عنها. بينما يكرر الجواهر المادية لأنه ليست لديه فكرة عنها

فيجب فيلونوس على هيلاس الاعتراضين قائلاً ان فكرة الجوهر المادي فكرة غير متوافقة في ذاتها ولا يمكن الاثبات بدليل على وجود المادة. فانا لا أشعر بوجودها ولا بماهيتها، هكذا يقول ومن ناحية أخرى فاني وان كنت لا أعلم الروح مباشرة وليست لدي بيئة مباشرة عنها أو برهان على وجود أرواح أخرى متناهية، فإن وجود الأرواح توجه عام أمر غير متناقص مع ذاته وعندني إدراك تأملي لروحي أنا. فانا أعلم «أنني أنا نفسي» لست أفكارني، بل شيء آخر، أن مبدأ الفكر نشيط يدرك إدراكاً حسياً، ويعرف لديه أفكاراً ويعمل بأفكاره.

ويثير هيلاس اعتراضاً آخر مستمداً من الإدراك العام وهو أن كون الشيء مدركاً غير كونه موجوداً، وأن للأشياء وجوداً خاصاً بها مستقلاً عن إدراك العقل لها ثم كيف غير حيثج بين الواقع والخيال؟ وكيف «نرى» الله من كونه «الفاعل» المباشر للقتل والتدنيس والزنا وما شابه ذلك من الخطايا؟

والخلاصة إذن هي أن الاعتقاد في الأفكار المجردة قد أدى إلى افتراض أن الموضوعات المادية تختلف تماماً عن الاحساسات، بينما الحقيقة - في نظر باركلي - هي أن الموضوعات المادية ليست شيئاً آخر غير مجموعات من الاحساسات الشمية والبصرية واللمسية الخ. أعطيت اسماً مشتركاً بين كل أفراد التصور.

أن يوجد هو أن يكون مدركاً بالحواس: هذا هو الحق في كل ما يتعلق بكل الموضوعات المادية.

والقول بأن الأفكار هي نسخ ذهنية للموضوعات المادية هو إذن قول باطل.

وباطلة كذلك التفرقة التي وضعها لوك وغيره بين الكيفيات الأولية (مثل الشكل، والمقدار، والحركة) وبين الكيفيات الثانوية (مثل اللون، الرائحة، الصوت) على أساس أن الأولى موضوعية والثانية ذاتية، ذلك أن الكيفيات الأولية تتوقف على الكيفيات الثانوية، وكلا الصنفين ذاتي أي صادر عن الحواس، لا عن الموضوعات.

٣ - والمحاورات بين فيلونوس وهيلاس

وفي «المحاورات بين فيلونوس وهيلاس» يتابع باركلي بيان مذهبه هذا والدفاع عنه، وذلك على هيئة محاورات بين فيلونوس - وهو الذي يمثل موقف باركلي - وبين هيلاس الذي يمثل مواقف المعارضين لأراء باركلي مثل لوك وبيوتن.

ففي المحاوراة الأولى يفند رأي لوك في التفرقة بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية، كما يفند رأي نيوتن القائل بأن المكان والزمان والحركة توجد مستقلة عن الامتداد المحسوس والحركة المحسوسة والمدة المحسوسة. ويقرر أن أمثال هذه الأمور المطلقة هي تجريدات من الأمثلة الجزئية المحسوسة. كذلك يضطر هيلاس إلى التسليم لفيلونوس (=باركلي) بأن فكرة الجوهر substratum، أي الأساس الذي يجري عليه تعاقب الكيفيات، فكرة زائفة.

وفي المحاوراة الثانية يضطر هيلاس إلى التسليم بأن جسمه ودماعه المفترض أنه أصل الفكر، ليسا غير مركبين من الادراكات الحسية الموجودة في عقله هو.

وبهذا يتحول هيلاس إلى شكاك في وجود أي شيء خارج إدراكه الحسي. لكن فيلونوس لا يريد الذهاب إلى هذا المدى، فيقول لصاحبه انه ينكر فقط أن يكون للأشياء

احساساتهم أفكارا عن نفس الشيء. فريد فيلونوس قائلا أننا نحن الباركليين نعتقد نفس الاعتقاد، لكن نقول ان فكرتك وفكرتي تشير إلى نفس الشيء الموجود خارج عقلينا، أعني فكرة الله عن هذا الشيء. أي أن باركلي يرى أن فكرتنا عن شيء ما إنما تشير إلى فكرة الله عن الشيء، لا إلى شيء مادي موجود في خارج عقولنا.

هنالك يسأل هيلاس: لكن كيف يمكن عالما ممتدا أن يوجد في عقل غير ممتد؟ فيجيب فيلونوس: مادام العقل غير ممتد، فإنه لا يوجد فيه شيء بالمعنى الحقيقي، إن قولنا: «في العقل» قول مجازي فقط ونحوه في التعبير.

وحين يعود هيلاس يسأله: كيف يتفق هذا مع وصف الخلق في أول سفر التكوين من الكتاب المقدس حيث يرد أن الله خلق أشياء (السماء، الأرض، النور الخ)؟ فيجيب فيلونوس قائلا أن التوفيق سهل إذ لا يوجد تناقض بين افتراض أن الله خلق أولا الأرواح المتناهية، وبعد ذلك طبع في عقولها ذلك المجموع من الأفكار المسمى باسم «الكون».

وخلاصة الرأي عند باركلي هي أن الوجود هو الإدراك *esse est percipere* أو أن يكون الشيء مدركا *percipi*. وأنه لا يوجد غير أرواح (نفوس، عقول) وأفكارها. وأن الحقيقة الواقعية مؤلفة من جواهر لفكرة غير مادية وما لها من تجارب وأفكار. وأحد هذه الجواهر المفكرة هو الله، وهو أزلي أبدي لا متناه. أما سائر الجواهر المفكرة فمتناهية ومخلوقة. وفي الأرواح (النفوس، العقول) المتناهية توجد تجارب (إدراكات) لا أفكار على نوعين: بعضها ناتجة عن نشاطها في الإدراك والتفكير، والبعض الآخر (ونسميها نحن: العالم الخارجي) أعطيت للعقول المتناهية من العقل اللامتناهي خلال العملية التي نطلق عليها اسم: المعرفة. والمادة لا توجد بوصفها جوهر أو أساسا موضوعا تتعاقب عليه الكيمياء. وغاية أمرها أن تكون أسما ملائما لتلك المركبات من الإدراكات أو الأفكار التي نطلق عليها اسم: الموضوعات الفيزيائية. صحيح أن هذه الموضوعات خارجة من العقول المتناهية، لكن ذلك معناه أنها موجودة في عقل الله، لا في أي مكان آخر.

وهكذا نرى أن مذهب باركلي مذهب مثالي جدا، بل يمثل قمة المثالية والروحانية.

نشرة مؤلفاته

أفضل نشرة كاملة للمؤلفات باركلي هي:

أوليس يجب علينا أن نقول إن الله يقاسي نفس الألم والضيق في داخل نفسه كما يحدث غالبا في عقولنا بسبب هذه الأفكار نفسها حين يضعها فينا؟

فريد فيلونوس على هذه الاعتراضات الجديدة قائلا أنه لا يوجد شيء في الإشارة الخارجية لأفكار الإنسان يتناقض مع الديانة المسيحية أو ينكر أن موضوعها الموجود بدون عقله يعرفه ويفهمه عقل الله. أما الأفكار التي تغل مختلف أنواع الشر الأخلاقي فإنها لا ينتجها العقل اللامتناهي، بل النشاط الحر لأرواحنا. أما الألم والضيق فإن الله يدركهما، لكنه لا يشعر بهما.

ويعود هيلاس إلى الاعتراض مستندا إلى مذهب الديكارتيين فيقول: «لماذا إذن وضع الله في عقولنا هذا الإجماع القوي بأن ثم مادة وعالما فيزيائيا؟ أليس معن هذا أنه يخدعنا؟».

فيجيب فيلونوس (باركلي) قائلا إن الله لا يخدعنا إن كل ما يوحى به هو أنه يوجد عالم خارجي. وهذا الإجماع صادق ولكنه لا يوحى بأن هذا العالم الخارجي مادي «إن افتراض المادة هو خداع من أنفسنا لأنفسنا، ويمكن تبديد هذا الخداع باستعمال العقل الذي وهبنا الله إياه».

وفضلا عن ذلك، يقول هيلاس كيف يمكننا أن ندرك نفس الشيء؟ ما دامت هناك أرواح (عقول) كثيرة، بالإضافة إلى عقل الله الذي لديه الإدراك الحقيقي، فإنه سيكون ثم من الإدراكات لنفس الشيء الواحد بقدر ما هنالك من عقول (أرواح).

فيجيب فيلونوس قائلا: ماذا نعني بقولنا نفس الشيء؟ أن الأهوية أمر غير محدد. إذا افترضنا أن منزلا قد دمر كله ولم يبق منه غير جدرانه الخارجية، ثم أعيد بأكمله من الداخل مع الأبقاع على جدرانه الخارجية، فهل نعتبره هو نفس المنزل، أو نعتبره منزلا آخر مختلفا؟ ربما نقول أنت أنه نفس المنزل، وأقول أنا أنه غيره. ولكن ينبغي علينا أن نتفق تماما على فكرتنا عن المنزل، معتبرا في ذاته. وعلى كل حال فإن الماديين جميعا ملأوا واحدة. أنهم يدركون أشياء مختلفة وهناك من الأفكار عن الشيء الواحد بقدر ما هنالك من الماديين الذين يحسبون أنهم ينظرون إلى شيء واحد.

فيستنكر هيلاس هذا القول مؤكدا أن الماديين يعتقدون أن أفكارهم المتعددة عن الشيء الواحد تشترك في «نموذج» أو نقطة إشارة خارج عقولهم من شأنها أن تجعل مجموعات

كان الحالم يستأنف أحلامه العزيزة، فإن العالم هو الآخر يستأنف أبحاثه العقيمة في الظاهر.

ومصير العقل هو ناتج غير إنساني للعمل النظري لبني الإنسان، والفكر ينتج مقولاته خلال ممارسته لما هو تجريبي والعلم هو حالة خاصة من ذلك الانتاج، فيها المقولة العليا هي «الحق»

كما ينتج خلال العمليات البطيئة للنظريات العقلية لمناطق العلم المختلفة التي يتم إدماجها في «العلم» خلال الثورات العلمية.

وال تجربة والصياغة الرياضية كلتاهما تكمل الأخرى ذلك لأن الرياضيات ليست مجرد وسيلة للتعبير عن القوانين الفيزيائية التجريبية بل هي ضالعة معها.

وفائدة تاريخ العلم هي أن يبين كيف أن ما نعدّه اليوم نظرية علمية صحيحة قد مرّ بالعديد من النظريات التي ثبتت خطأها في مرحلة تالية. ومعنى هذا أيضاً أن ندرك أن نظرية الغد ستكون صحيحة في نظر أصحابها لأنها قضت على نظرية اليوم.

ومن أشهر مؤلفاته :

- Essai sur la connaissance approchée. Paris 1928.
- Le nouvel esprit scientifique. Paris 1934.
- La Formation de l'esprit scientifique. Paris 1938.
- La Psychologie du feu. Paris 1938.
- La Philosophie du non. Paris 1940.
- L'eau et les rêves. Paris 1942.
- L'air et les songes. Paris. 1943.
- La Terre et les rêveries de la volonté. Paris, 1943.
- La Terre et les rêveries du repos. Paris, 1948.
- Le Rationalisme appliqué. Paris, 1949.
- Le Matérialisme rationnel. Paris, 1953.
- La Poétique de l'espace. Paris, 1957.
- La Poétique de la rêverie. Paris, 1961.

مراجع

- P. Quillet: Bachelard. Paris, 1964.
- J. Hippolyte: «Gaston Bachelard ou le romantisme de L'intelligence» in Revue Philosophique, vol. 144 (1954) pp. 85- 96.

The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne
edited by A. A. Luce and T. E. Jessop, in 9 vols, London,
Thomas Nelson, 1st ed. 1948-1957.

مراجع

- A. Campbell: Berkeley, 1899.
- G.D. Hicks: Berkeley, 1932.
- C.R. Morris: Locke, Berkeley, Hume, 1931.

باشلار

Gaston Bachelard

فيلسوف علوم فرنسي. ولد في بار على نهر الاوب Bar-sur-aube في سنة ١٨٨٤ وبعد دراسته الثانوية عمل موظفاً في البريد حتى سنة ١٩١٣ حين حصل على الليسانس في الرياضيات والعلوم. وفي إثر ذلك عين مدرساً للفيزياء والكيمياء في مدرسة «بار على الاوب» الثانوية ثم حصل على الدكتوراه في الآداب (قسم الفلسفة) من السوربون في سنة ١٩٢٧ وفي سنة ١٩٣٠ أصبح استاذاً للفلسفة في جامعة ديجون Dijon. ثم عين استاذاً لتاريخ العلوم وفلسفتها في قسم الفلسفة بكلية الآداب (السوربون) بجامعة باريس واستمر في هذا المنصب إلى وقت تقاعده في سنة ١٩٥٤ وابنته سوزان اليوم استاذة للفلسفة في السوربون. وتوفي في سنة ١٩٦٢ في باريس.

ومؤلفات باشلار تدور حول موضوعين أساسيين هما: نظرية المعرفة العلمية Epistémologie والنزعة الشعرية المقترنة بالتحليل النفسي. وعنده أن الموضوعين مترابطان، فإن ما يكشف عنه التحليل النفسي من إسقاطات لرغباتنا على تصوراتنا للعالم، هو ما يكشف عنه العلم عن طريق مجهود مؤزب وفي اتجاه مضاد، لأن النظريات العلمية تدمر للنظرات (أو القصائد) الشعرية.

ويدعو باشلار إلى دياكتيك سلمي dialectique du non. والسلب هو في أساسه حركة تدمير وإعادة بناء للمعرفة يريغ إلى بيان أن التقابلات زائفة. بيد أن التقابل الوهمي للتصورات يميل إلى منازعات حقيقية في الممارسة المنتجة للعلم، إن العلم يضع قضايا تخضع للتعديل المستمر وإذا

- f) Die Christliche Lehre der Dreieinigkeit und Menschenwerdung Gottes, 3 vol. Tübingen, 1841-43.
 g) Paulus der Apostel Jesu Christi, Stuttgart, 1845
 h) Lehrbuch der Christlichen Dogmengeschichte, Tübingen, 1847
 i) Die Epochen der Kirchlischen Geschichtsschreibung, Tubingen 1852- 55 (n. Aufl. H.Hildesheim, 1962).
 j) Die Tübingen Schule und ihre Stellung zur Gegenwart, Tübingen, 1859.
 k) Vorlesungen über die Christliche Dogmengeschichte, Vols. Leipzig-1865-7
 l) Die Christliche Kirche, 5 Vols. Tübingen, 1855-69.

وفي كتابه الأول، وتحت تأثير اشليمر ماخر، حدد الدين بأنه شعور بالامتلاهي، وأن الوعي هو صيرورة مستمرة فيها تدخل الأساطير.

لكنه في كتيبه التالية بدأ يبدى عن تأثير هيجل في تصوره للعالم على أنه عملية الكلمة (اللوغوس) الإلهي، وراح يفسر العقائد المسيحية على هذا الأساس فقال في تفسير التجسد للكلمة الإلهية أنه لم يحدث مرة واحدة، بل حدث منذ الأزل أن صار الجوهر الإلهي إنساناً. وهذه الهوية بين الله والإنسان، أو بين الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية إنما اتخذت في يسوع المسيح أول شعور لها بذاتها. ثم راح يطبق الديالكتيك الهيجلي على مسار تاريخ الأديان، والمسيحية بخاصة وذلك بالانتقال من الموضوعية إلى الذاتية إلى المركب بين كليهما وهكذا باستمرار، وطبق ذلك على النصوص المسيحية الأولى، فاستبعد عنها ما لا يتفق مع هذا المنتج. فمثلاً فسر أولية المسيحية هكذا: في البداية، بعد صلب المسيح، ظهر اتجاهان متقابلان: الأول ذو نزعة محدودة بمثله القديس بطرس، والآخر ذو نزعة شاملة كلية بمثله القديس بولس. الأول رأى أن النجاة تكون بالتمسك بالنواميس والأوامر اللاهوتية وبالتأكيد على الختان، والثاني كان يرى أن الناموس قد انقضى عهده، وأنه لا بد من الاتجاه نحو الوثنيين في العالم الروماني، لتوفير الحرية المسيحية لهم. وعن هذا التقابل نشأ المركب *synthèse* الذي تمثله الكنيسة الكاثوليكية والذي أسهم في إيجاده استنهاض شهداء المسيحية في القرون الثلاثة الأولى. فالكنيسة الكاثوليكية من حيث هي كنيسة تحتوي على العنصر اليهودي المحدود، ومن حيث هي كاثوليكية تحتوي على الاتجاه العالمي.

— Bibliographie, in Revue internationale de philosophie, vol 19 (1964).

باور

Ferdinand Christian Baur

مؤرخ أديان ولاهوتي من ذوي النزعة العقلية، ومؤسس مدرسة توينجن الجديدة في اللاهوت ونقد الكتب المقدسة، ولد في أشميدن (Wurtemberg) ١٧٩٢/٦/٢، وتوفي في توينجن في ١٨٦٠/١٢/٢

كان أبوه قسيساً لوترياً، ودرس في معهد توينجن، وعمل بعد تخرجه قسيساً، لكنه ما لبث أن انصرف إلى التدريس في سنة ١٨١٧، حين عمل مدرساً في معهد Blaubeuren، وكانت باكورة إنتاجه كتاباً بعنوان الرموز والأساطير أو الدين الطبيعي في العصر القديم (٣ مجلدات، اشترحت - سنة ١٨٢٢ - ١٨٢٥). وفيه يظهر اهتمامه بتاريخ الأديان وتفسيره تفسيراً عقلانياً. فكان من نتيجة هذا الإنتاج أن دعي أستاذاً لتاريخ الكنيسة والعقائد الدينية في جامعة توينجن سنة ١٨٢٦. وهنا أمضى في التدريس بقية حياته، وأنشأ مدرسة من الطلاب والباحثين في تاريخ الأديان، برزت منها أسماء شهيرة مثل أدورد اتسلر ومؤرخ الفلسفة اليونانية العظيم، وأ. اشفيجلر مؤلف تاريخ عام للفلسفة وأ. هيلجنفلد A. Hilgenfeld. وأصدر مؤلفات عديدة تناول خصوصاً الموضوعات التالية: المانوية، الغنوصية، اللاهوت العقائدي، تاريخ العقيدة المسيحية، تاريخ الكنيسة، النصوص القانونية للعهد الجديد من الكتاب المقدس والوثائق الأولى المتعلقة ببداية المسيحية. وفيها يكشف عن تأثيره الكبير بفلسفة هيجل.

ونذكر من هذه المؤلفات ما يلي:

- a) Das Manichäische Religionssystem, Tübingen, 1831.
 b) Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus, Tübingen, 1833.
 c) Die Christliche Gnosis, Tübingen, 1835.
 d) Der Christliche Platonismus oder Sokrates und Christus, Tübingen, 1837
 e) Die Christliche Lehre der Versöhnung, Tübingen, 1837.

مراجع

الجمال، بل هو الذي حدد مفهومه ووضع القواعد الأولى للتقويم الجمالي. يقول باومجارتن أن ثمة نوعين من المعرفة: معرفة حية، وأخرى عقلية. الأولى غامضة، والثانية واضحة متميزة. وبين كلا النوعين يوجد نوع وسط هو امتثالات واضحة ولكنها ليست متميزة، تدرك بوضوح لكن دون تمييز. وهذا النوع من المعارف هو ميدان علم الجمال والشعر قول حسي كامل، والغاية الجمالية هي تكميل المعرفة الحسية بما هي حية. وذلك هو الجمال. وينبغي تجنب التشويه بما هو تشويه: أي القبح، ولا بد من الاستعداد الفني والمبقرية والالهام والممارسة من أجل إدراك الجميل.

مؤلفاته

- *Metaphysica*, Halle, 1739.
- *Ethica Philosophica*, Halle, 1740.
- *Aesthetica*, Frankfurt am Oder, 2Voll, 1750-1758.
- *Initiae Philosophiae practicae primae*, 1760.
- *Ius naturae*, Halle, 1765.
- *Philosophia generalis*, Halle, 1769, ed. Förster.

مراجع عنه

- E. Bergmann: Die bergündung d. deutschen Asthetik durch A. G. Baumgarten und G. F. Meier, Leipzig, 1911.
- Alb. Reimann: Die Asthetik A.G. Baumgartens Halle, 1928.
- Peters: Die Asthetik A. G. Baumgartens und ihre Beziehungen zum Ethischen, Berlin, 1934.
- B. Croce: *Ultimi Saggi*, Bari 1935, pp 79-105.
- B. Croce: *Estetia*, 13^a ed., Bari, 1965, pp. 233-41.

بدوي (عبد الرحمن)

فيلسوف مصري، ومؤرخ للفلسفة. فلسفته هي الفلسفة الوجودية في الاتجاه الذي بدأه هيدجر. وقد أسهم في تكوين الوجودية بكتابه «الزمان الوجودي» الذي ألفه في سنة

- S. Berger: Baur et les origines de l'école de Tubingue et ses principes, Strasbourg, 1867.
- J. Theruas: *Mélanges de littérature et d'histoire religieuse*, Paris, 1899, pp. 1- 195.
- L. Perriraz; F. C. Baur, son influence sur la critique et l'histoire au XIX siècle, Lausanne, 1908.
- C. Fraedrich: F. C. Baur, Begründer der Tuh. Schule als theologie, Schriftsteller und charackter, Gotha, 1909.

باومجارتن

Alexander Gottlieb Baumgarten

ولد في برلين في ١٧ يونيو سنة ١٧١٤، وتوفي في فرنكفورت على نهر الأودر في ٢٧ مايو سنة ١٧٦٢

درس الفلسفة منذ سنة ١٧٣٠ مع كريستيان فولف، وصار أبرز تلاميذه ومذيعي فلسفته. لكن شهرته الرئيسية إنما تدور على أبحاثه في علم الجمال، التي بدأها بكتابه *Meditationes Philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* (هالة سنة ١٧٣٥) وفيه بذور آرائه في علم الجمال، التي نماها فيما بعد أثناء محاضراته في جامعة فرنكفورت على نهر الأودر وغير عنها بصورة منطقية في كتابه الذي لم يتمه، وعنوانه *Aesthetica* (في مجلدين، فرنكفورت على نهر الأودر، سنة ١٧٥٠-١٧٥٨، وقد أعيد طبعه بالأوفست في مجلد واحد في Hildesheim سنة ١٩٦١).

وأصدر كتابا عن «المتافيزياء» *Metaphysica* (هالة، سنة ١٧٤٠) فيه عرض آراء أستاذه فولف، وهذا الكتاب هو المتن التدريسي الذي استند إليه كنت في محاضراته (راجع كتابنا عن «امانويل كنت» ج١). وتتصف بالوصوح وحسن التقسيم، ولكنه يستند تماما إلى آراء ليبنتس في الانسجام الأزلي وآراء فولف.

وفي كتابه المذكور آنفا: *Meditationes* وضع لأول مرة الاصطلاح *Aesthetik* للدلالة على فلسفة الفن والجمال، لكن باومجارتن لم يقتصر على اختراع اسم «علم

السادس عشر والسابع عشر: ثم أسدريه لالاند (١٨٦٧ - ١٩٦٣) André Lalande وبرلر A. Burloud عالم النفس والأستاذ بجامعة رن Rennes. ومن الأساتذة المصريين تلميذ خصوصاً على الشيخ مصطفى عبد الرزاق (١٨٨٣ - ١٩٤٧) الذي كان مثلاً كاملاً للإنسان: نبالة نفس ومكارم أخلاق، كما كان عالماً بالعلوم الإسلامية متعمقاً في قراءة النصوص الإسلامية مع المام بالفكر الأوروبي

كما أفاد إفادة جليّ - في ميدان الدراسات الإسلامية على نهج المستشرقين، من بول كراوس (١٩٠٠ - ١٩٤٤) الذي كان يدرس في قسم اللغة العربية فقه اللغات السامية، كما كان يلقي محاضرات على طلاب الماجستير في تحقيق النصوص والنقد التاريخي وكان كراوس مهتماً بالتراث اليوناني في العالم الإسلامي، وبجابر بن حيان ومحمد بن زكريا الرازي بخاصة فكانت لكراوس اليد الطولى في توجيهه في ميدان انتقال التراث اليوناني إلى العالم الإسلامي بفضل علمه الهائل ومنهجه الفيلولوجي الدقيق ومكتبته الحافلة بأعمال المستشرقين، خصوصاً الأبحاث المفردة منها

وفي ١٥ أكتوبر سنة ١٩٣٨ عين بدوي معيداً في قسم الفلسفة بكلية الآداب بالجامعة المصرية (القاهرة الآن)، وتولى مساعدة الأستاذ لالاند فيما كان يلقيه من دروس على طلاب الليسانس في مائتي «مناهج البحث» وما بعد الطبيعة كما قام منذ يناير سنة ١٩٣٩ بتدريس تاريخ الفلسفة اليونانية وشرح نصوص فلسفية بالفرنسية لطلاب قسم الفلسفة

وفي الوقت نفسه حضر رسالة الماجستير تحت إشراف لالاند ثم كواريه، وكتبها باللغة الفرنسية، ونوقشت في نوفمبر سنة ١٩٤١، وكان موضوعها «مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية» وقد طبعت هذه الرسالة في سنة ١٩٦٤ بالفرنسية في مطبعة المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة (ضمن منشورات كلية الآداب - جامعة عين شمس)

وابتداء من العام الدراسي ١٩٤١ - ١٩٤٢ قام بتدريس المنطق وجانب من تاريخ الفلسفة اليونانية. وفي السنة التالية بدأ بتدريس مناهج البحث العلمي إلى جانب المنطق ونصوص في الفلسفة اليونانية، واستمر على ذلك إلى أن ترك جامعة فؤاد إلى جامعة إبراهيم (عين شمس حالياً) في صيف سنة ١٩٥٠

وكما قلنا من قبل ألف رسالة للحصول على الدكتوراه

١٩٤٣ وقدمه رسالة للحصول على الدكتوراه في الفلسفة من كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول (القاهرة حالياً)، ونوقشت هذه الرسالة في ٢٩ مايو سنة ١٩٤٤ وحصل بها على إجازة الدكتوراه في الآداب - تخصص فلسفة - وتمتاز وجوديته من وجودية هيدجر وغيره من الوجوديين بالنزعة الديناميكية التي تجعل للفعل الأولوية على الفكر، وتستند في استخلاصها لمعاني الوجود إلى العقل والعاطفة والإرادة معاً، وإلى التجربة الحية، وهذه بدورها تعتمد على ملكة الوجدان بوصفها أقدر ملكات الإدراك على فهم الوجود الحي

وقد أحاط علماً بكل تاريخ الفلسفة، وتعمق في مذاهب الفلاسفة المختلفين والألمان منهم بخاصة لكن أقوى تأثير في تطورهم الفلسفي إنما يرجع إلى اثنين هما هيدجر، ونيشنه

حياته

ولد في الرابع من شهر فبراير سنة ١٩١٧ (سبع عشرة وتسعمائة وألف)، في قرية شرباص (مركز فارسكور، وكان آنذاك يتبع مديرية الدقهلية، ثم صار ابتداء من سنة ١٩٥٥ يتبع محافظة دمياط) وتقع على النيل بين المنصورة (٤٢ كم) ودمياط (٢١ كم) وكان أبوه عمدة هذه القرية منذ سنة ١٩٠٥، كما كان جده عمدة لها قبل ذلك وهو من أسرة ريفية موفورة الثراء، وثوريتها أراض زراعية

ودرس في مدرسة فارسكور الابتدائية وحصل منها على الشهادة الابتدائية في سنة ١٩٢٩ وكان أول مدرسته كما كان ترتيبه ٣٥٤ من كل الحاصلين على الشهادة الابتدائية في القطر المصري ويقدرّون بأكثر من ثلاثين ألفاً، وفي أثر ذلك دخل المدرسة السعيدية في الجيزة (على الشاطئ، الآخر من القاهرة) حيث حصل على شهادة الكفاءة في سنة ١٩٣٢ ثم شهادة البكالوريا سنة ١٩٣٤ وكان ترتيبه الثاني على جميع الحاصلين على البكالوريا في مصر

ودخل كلية الآداب في الجامعة المصرية (جامعة القاهرة حالياً) الفائزة في الجيزة واختار قسم الفلسفة، وكان الأول على جميع طلاب الآداب في جميع الأقسام طوال السنوات الأربع للدراسة في كلية الآداب، وحصل على الليسانس الممتازة في الآداب (قسم الفلسفة) في مايو سنة ١٩٣٨ وتلميذ في هذه الفترة على أساتذة فرنسيين ممتازين هم ألكسندر كواريه Alexandre Kovre (١٨٩٢-١٩٦٤) صاحب المؤلفات العظيمة في تاريخ العلوم وفي الفلسفة الألمانية في القرنين

الكلية وطلابها مرة كل يوم أحد في كل أسبوع وهي التي تمخض عنها كتابه « تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى القرن الثاني للهجرة » (الكويت سنة ١٩٧٥)

ثم انتقل إلى جامعة الكويت من سبتمبر سنة ١٩٧٤ أستاذاً للفلسفة المعاصرة والمنطق والأخلاق والتصوف في كلية الآداب ، ولا يزال في هذا المنصب حتى كتابة هذه السطور

ولكنه في أثناء هذا كله كان يوالي إنتاجه في الفلسفة وفي الأدب منذ أن بدأه في سبتمبر سنة ١٩٣٩ لما أن أصدر كتابه الأول « نيتشه » (القاهرة ، سبتمبر سنة ١٩٣٩) ، وقد بلغ عدد مؤلفاته التي أصدرها حتى الآن أكثر من مائة وعشرين كتاباً ، منها خمسة مجلدات باللغة الفرنسية ، إلى جانب مئات المقالات والأبحاث التي ألفها في المؤتمرات العلمية الدولية باللغات العربية والفرنسية والانجليزية والألمانية والاسبانية وسيجد القارئ ثبوتاً لهذه المؤلفات في نهاية هذه المادة

وشارك في السياسة الوطنية فكان عضواً في حزب مصر الفتاة (١٩٣٨ - ١٩٤٠) ، ثم عضواً في اللجنة العليا للحزب الوطني الجديد (١٩٤٤ - ١٩٥٢) واحتر عضواً في لجنة الدستور التي كلفت في يناير سنة ١٩٥٣ بوضع دستور جديد لمصر ، وكانت تضم صعوة السياسيين والفكرين والقانونيين (حسين عضواً) وأسهم خصوصاً في وضع المواد الخاصة بالحريات والواجبات وأتمت اللجنة وضع الدستور في أغسطس سنة ١٩٥٤ لكن القائمين على الثورة لم يأخذوا به لما فيه من تقرير وضمانات للحريات والحكم الديمقراطي السليم ، ووضعوا بدلاً منه دستور سنة ١٩٥٦ الذي صادر الحريات وكان سبباً للطفيلان الذي استقر بعد ذلك لعدة سنوات

ثبت مؤلفاته الفلسفية

بحسب ترتيبها التاريخي في الظهور

- ١ - نيتشه ، القاهرة سنة ١٩٣٩
- ٢ - التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، القاهرة سنة ١٩٤٠
- ٣ - اشنجلر ، القاهرة سنة ١٩٤١
- ٤ - شوبنهاور ، القاهرة سنة ١٩٤٢
- ٥ - أفلاطون ، القاهرة سنة ١٩٤٣

بعنوان « الزمان الوجودي » في سنة ١٩٤٣ ، وناقشها في ٢٩ مايو سنة ١٩٤٤ وحصل بذلك على درجة الدكتوراه في الآداب من قسم الفلسفة بجامعة فؤاد الأول (= القاهرة حالياً) ، وقد نشرت هذه الرسالة في سنة ١٩٤٥ ، وكان معها ملخص واف باللغة الفرنسية وفي أثر ذلك عين مدرساً بقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة فؤاد في أبريل سنة ١٩٤٥ ثم صار أستاذاً مساعداً في نفس القسم والكلية في يوليو سنة ١٩٤٩

وانتقل إلى كلية الآداب جامعة إبراهيم باشا الكبير (= جامعة عين شمس حالياً) في ١٩ سبتمبر سنة ١٩٥٠ لينشئ « قسم الفلسفة » بها وتولى رئاسة القسم منذ هذا التاريخ إلى أن ترك جامعة عين شمس في أول سبتمبر سنة ١٩٧١ وفي ٢٨ يناير سنة ١٩٥٩ صار أستاذاً ذا كرسي في هذه الكلية

وفي المدة من ١٩٤٧ إلى ١٩٤٩ كان معارفاً أستاذاً للفلسفة الإسلامية في « كلية الآداب العليا » التابعة للجامعة الفرنسية في بيروت (لبنان) التابعة بدورها لجامعة ليون Lyon بفرنسا

وعمل مستشاراً ثقافياً ومديراً للبعثة التعليمية في برن عاصمة سويسرة في المدة من مارس سنة ١٩٥٦ حتى نوفمبر سنة ١٩٥٨

وفي فبراير سنة ١٩٦٧ انتدب أستاذاً زائراً لإلقاء محاضرات في قسم الفلسفة وفي معهد الدراسات الإسلامية في كلية الآداب (السوربون) بجامعة باريس وظل في عمله هذا حتى مايو سنة ١٩٦٧ وكانت ثمرة هذه المحاضرات كتابه بالفرنسية *La Transmission de la Philosophie grecque au monde arabe* الذي طبع في سنة ١٩٦٨ لدى الناشر Vrin في باريس ضمن مجموعة « دراسات في العصور الوسطى » (التي كان يشرف عليها اثنين جلسون ، عضو الأكاديمية الفرنسية وأعظم باحث معاصر في تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط) .

ثم عمل في كلية الآداب بالجامعة الليبية ببغازي ست سنوات (١٩٦٧ - ١٩٧٣) أستاذاً للمنطق والفلسفة المعاصرة

ثم عمل أستاذاً في كلية « الإنشآت والعلوم الإسلامية » بجامعة طهران في العام الدراسي ١٩٧٣ - ١٩٧٤ ، أستاذاً للتصوف الإسلامي والفلسفة الإسلامية لطلاب الدراسات العليا مع إلقاء محاضرات عامة في التصوف الإسلامي على أئمة

- ٦- أرسطو، القاهرة سنة ١٩٤٣
- ٧- ربيع الفكر اليوناني، القاهرة سنة ١٩٤٣
- ٨- خريف الفكر اليوناني، القاهرة سنة ١٩٤٣
- ٩- الزماني الوجودي، القاهرة سنة ١٩٤٥
- ١٠- من تاريخ الإلحاد في الإسلام، القاهرة سنة ١٩٤٥
- ١١- المثل العقلية الأفلاطونية، تحقيق ودراسة القاهرة سنة ١٩٤٧
- ١٢- أرسطو عند العرب، القاهرة سنة ١٩٤٧
- ١٣- الانسانية والوجودية في الفكر العربي، القاهرة سنة ١٩٤٧
- ١٤- شخصيات قلقة في الاسلام، ترجمة ودراسة القاهرة سنة ١٩٤٧
- ١٥- منطق أرسطو، الجزء الأول - تحقيق ودراسة القاهرة سنة ١٩٤٨
- ١٦- رابعة العدوية، القاهرة، سنة ١٩٤٨
- ١٧- شطحات الصوفية، القاهرة سنة ١٩٤٩
- ١٨- منطق أرسطو، الجزء الثاني القاهرة سنة ١٩٤٩
- ١٩- روح الحضارة العربية، ترجمة ودراسة بيروت سنة ١٩٤٩
- ٢٠- الإشارات الإلهية للتوحيدي، تحقيق ودراسة، القاهرة سنة ١٩٥٠
- ٢١- الإنسان الكامل في الإسلام، ترجمة وتحقيق نصوص القاهرة سنة ١٩٥٠
- ٢٢- منطق أرسطو، الجزء الثالث القاهرة سنة ١٩٥٢
- ٢٣- الحكمة الخالدة لمسكويه، دراسة وتحقيق القاهرة سنة ١٩٥٢
- ٢٤- فن الشعر لأرسطو، ترجمة ودراسة وتحقيق القاهرة سنة ١٩٥٣
- ٢٥- «البرهان» من «الشفاء» لابن سينا، دراسة وتحقيق القاهرة سنة ١٩٥٤
- ٢٦- عيون الحكمة لابن سينا، دراسة وتحقيق القاهرة سنة ١٩٥٤
- ٢٧- في النفس لأرسطو، دراسة وتحقيق القاهرة سنة ١٩٥٤
- ٢٨- الأصول اليونانية للمنظريات السياسية في الإسلام، دراسة وتحقيق القاهرة سنة ١٩٥٥
- ٢٩- الأفلاطونية المحدثة عند العرب، دراسة وتحقيق القاهرة سنة ١٩٥٧
- ٣٠- أفلوطين عند العرب دراسة وتحقيق القاهرة سنة ١٩٥٥
- ٣١- مختار الحكم للمبشر بن فاتك، دراسة وتحقيق مدريد، سنة ١٩٥٨
- ٣٢- الحوارات والشعبة لفلهوزن، ترجمة ودراسة القاهرة سنة ١٩٥٩
- ٣٣- الخطابة لأرسطوطاليس، القاهرة سنة ١٩٥٩
- ٣٤- تلخيص الخطابة لابن رشد، تحقيق ودراسة، القاهرة سنة ١٩٦٠
- ٣٥- مخطوطات أرسطو في العربية، القاهرة سنة ١٩٦٠
- ٣٦- دراسات في الفلسفة الوجودية، القاهرة سنة ١٩٦١
- ٣٧- المنطق الصوري والرياضي، القاهرة سنة ١٩٦٢
- ٣٨- فلسفة العصور الوسطى، القاهرة سنة ١٩٦٢
- ٣٩- مؤلفات الفزالي، القاهرة سنة ١٩٦١
- ٤٠- مؤلفات ابن خلدون، القاهرة سنة ١٩٦٢
- ٤١- النقد التاريخي، القاهرة سنة ١٩٦٣
- ٤٢- مناهج البحث العلمي، القاهرة سنة ١٩٦٣
- ٤٣- فضائح الباطنية للفزالي، سنة ١٩٦٤
- ٤٤- الطبيعة لأرسطو، الجزء الأول سنة ١٩٦٥
- ٤٥- دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، بيروت سنة ١٩٦٥
- ٤٦- رسائل ابن سبعين، القاهرة سنة ١٩٦٥
- ٤٧- الطبيعة لأرسطو، الجزء الثاني القاهرة سنة ١٩٦٦
- ٤٨- فن الشعر لابن سينا، دراسة وتحقيق القاهرة سنة ١٩٦٥
- ٤٩- المثالية الألمانية شلنج، القاهرة سنة ١٩٦٥
- ٥٠- مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، تأليف بنروبي ترجمة ج١ سنة ١٩٦٤
- ٥١- الوجود والعدم لسارتر، ترجمة، بيروت سنة ١٩٦٥
- ٥٢- مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ج٢، القاهرة سنة ١٩٦٧
- ٥٣- ابن عربي لأسين بلاتيسوس، ترجمة ودراسة القاهرة سنة ١٩٦٧
- ٥٤- المدرسة القورينائية، بنغازي سنة ١٩٦٩
- ٥٥- الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، بنغازي سنة ١٩٦٩
- ٥٦- مذاهب الإسلاميين، الجزء الأول، بيروت سنة ١٩٧١
- ٥٧- شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية، بيروت، سنة ١٩٧١
- ٥٨- كرنيداس القورينائي، بنغازي، سنة ١٩٧٢

- sique», in *Philosophie*, Hachette, 1972.
4. Histoire de la philosophie en Islam. 2 vols. Paris, Vrin, 1972.
5. Quelques Figures et thèmes de la philosophie islamique Paris, Maisonneuve - La rose, 1979.

مراجع

- مصطفى عبد الرازق «نيتشه»، مجلة السياسة الأسبوعية، سنة ١٩٣٩
- إبراهيم مذكور «نيتشه»، مجلة الرسالة، سنة ١٩٤٠
- طه حسين «الزمان الوجودي»، «الإلهاد في الإسلام»، مجلة «الكاتب المصري»، سنة ١٩٤٥
- F. Gabrieli: Historia de literatura araba.
- F Rosenthal: «Prolegomena to an abortive edition» in *Orientalia* 1965.
- L. Gardet: Hommes de L'Islam, 1975.

فلسفة

والخطوط العامة لفلسفة بدوي يمكن استخلاصها من هذين المخلصين اللذين كتبهما تلخيصاً مناقشة رسالتيه: «مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية» و«الزمان الوجودي».

مشكلة الموت

لعل أول حركة باطنة يحاول بها المرء أن يرد الأثر الذي يتركه في نفسه سماعه للكلمة «مشكلة الموت» أن يتساءل. هل للموت مشكلة؟ أوليس الموت واقعة ضرورية كلية لا بد لكل فرد أن يعانيها يوماً ما؟ أولسا نعرف جميعاً هذه الواقعة. لأننا نستطيع أن نشاهدها لدى الآخرين؟

من أجل هذا كان علينا أن نبدأ بتحديد معنى «مشكلة» من ناحية، وأن ننظر نظرة - إجمالية من غير شك - إلى معنى الموت من ناحية أخرى، لكي يكون في مقدورنا أن نتحدث بعد عن مشكلة الموت، وأن نتيقن على أي نحو يمكن أن تكون للموت مشكلة. حتى إذا ما استطعنا أن نتيقن، نيسر لنا أن نحدد عناصر هذه المشكلة ومداهها، سواء من الناحية الوجودية العامة ومن الناحية الحضارية وسنرى حينئذ أن هذا البحث، الذي يبدو لأول وهلة أنه

- ٥٩ - سوتسيوس القورينائي، بنغازي، سنة ١٩٧٢
- ٦٠ - التعليقات لابن سينا، دراسة وتحقيق القاهرة سنة ١٩٧٢
- ٦١ - رسائل للكندي والفارابي وابن باجه وابن عدي، بنغازي، سنة ١٩٧٣
- ٦٢ - مذاهب الإسلاميين، الجزء الثاني بيروت سنة ١٩٧٣
- ٦٣ - افلاطون في الإسلام، تحقيق طهران، سنة ١٩٧٤
- ٦٤ - صوان الحكمة لأبي سليمان السجستاني، دراسة وتحقيق، طهران سنة ١٩٧٤
- ٦٥ - مدخل جديد إلى الفلسفة، الكويت سنة ١٩٧٥
- ٦٦ - الأخلاق النظرية، الكويت، سنة ١٩٧٥
- ٦٧ - تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى القرن الثاني، الكويت سنة ١٩٧٥
- ٦٨ - أمانويل كنت، الكويت، سنة ١٩٧٦
- ٦٩ - الأخلاق عند كنت، الكويت سنة ١٩٧٧
- ٧٠ - فلسفة القانون والسياسة عند كنت، الكويت، سنة ١٩٧٩
- ٧١ - فلسفة الدين والتربية عند كنت، بيروت سنة ١٩٨٠
- ٧٢ - طباع الحيوان لأرسطو، الكويت سنة ١٩٧٧
- ٧٣ - أجزاء الحيوان لأرسطو، دراسة وتحقيق الكويت سنة ١٩٧٧
- ٧٤ - الأخلاق إلى نيقوماخوس، الكويت سنة ١٩٧٧
- ٧٥ - حياة هيجل، بيروت، سنة ١٩٨٠
- ٧٦ - تاريخ العالم لأوروسيوس، دراسة وتحقيق بيروت سنة ١٩٨١
- ٧٧ - دراسات ونصوص محققة في تاريخ الفلسفة والعلوم عند العرب، بيروت سنة ١٩٨١
- ٧٨ - الخطابة لأرسطو، ترجمة مع دراسة وشرح بغداد سنة ١٩٨٠
- ٧٩ - فلسفة الحضارة لاشفيتسر، ترجمة وتقديم بيروت سنة ١٩٨٠

وباللغة الفرنسية

1. La Problème de la mort dans la philosophie existentielle. Le Caire, 1965.
2. La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe. Paris, Vrin, 1968.
3. «Philosophie et theologie de l'Islam à l'époque clas-

يتصف أولاً بصفة الإشكال. فمن الناحية الوجودية يلاحظ أولاً أن الموت فعلٌ فيه قضاء على كل فعل؛ وثانياً أنه نهاية للحياة بمعنى مشترك؛ فقد تكون هذه النهاية بمعنى انتهاء الإمكانات وبلوغها حد النضج والكمال، كما يقال عن ثمرة من الثمار إنها بلغت نهايتها، بمعنى تمام نضجها واستعداد إمكانات نموها؛ وقد تكون هذه النهاية بمعنى وقف الإمكانات عند حد، وقطعها عند درجة، مع بقاء كثير من الإمكانات غير متحقق بعد؛ وقد تكون بمعانٍ أخرى ستفصلها فيما بعد.

وثالثاً أنه إمكانية معلقة، إن صح هذا التعبير، بمعنى أنه لا بد أن يقع يوماً ما. هذا يعني لا سبيل مطلقاً إلى الشك فيه، ولكنني من ناحية أخرى في جهل مطلق فيها يتعلق بالزمان الذي سيقع فيه؛ فما هنا إذا علم مطلق من ناحية، وجهل مطلق من ناحية أخرى. وفي هذا المعنى يقول بَسْكال: «إنني في حالة جهل تام بكل شيء»، فكل ما أعرفه هو أنني لا بد أن أموت يوماً ما، ولكنني أجهل كل الجهل هذا الموت الذي لا أستطيع تخيله.

ورابعاً أن الموت حادث كلي مطلق من ناحية، جزئي شخصي جزئية مطلق من ناحية أخرى؛ فالكل قانون، ولكن كلاً منا يموت وحده، ولا بد أن يموت هو نفسه، ولا يمكن أن يموت واحد آخر بدلاً عنه. وهذا عين مصدر الإشكال من ناحية المعرفة؛ إذ لا سبيل إلى إدراك الموت مباشرة بوصفه موتي أنا الخاص، لأنني في هذه الحالة - حالة موتي أنا الخاص - لا أستطيع الإدراك. ومعنى هذا أيضاً أنني لا أستطيع أن أدرك الموت إدراكاً حقيقياً، لأن إدراكي للموت سينحصر حينئذٍ في حصوري موت الآخرين ومشاهدة الآثار الخارجية التي يحدتها هذا الموت. ومثل هذا الإدراك ليس إدراكاً حقيقياً للموت كما هو في ذاته، بل هو إدراك للموت في آثاره. ولا أستطيع أن أقول هنا إنني عند محاولتي إدراك الموت أضع نفسي موضع الآخرين الذين يموتون، لأن المرء لا يمكن أن يعمل عبء الموت عن غيره. هذا إلى أنه لو سلمنا جدلاً بإمكان إدراك موقف المرء بالنسبة إلى الموت، فإن هذا لا يفيدني شيئاً في معرفة حالة الميت نفسه، وإنما يجبرني عن حالة «المحتضر» فحسب، لا عن حالة الموت نفسها. فما السبيل إذاً إلى إدراك حقيقة الموت؟

وهكذا نرى أن الموت، سواء من الناحية الوجودية

يتناول مشكلة جزئية من مشاكل الوجود، سينتهي بأن يكون بحثاً شاملاً في الوجود كله، بحثاً يصلح لأن يكون مقدمة لمذهب في الوجود عام

فهذا البحث يمكن إذن أن يوضع على الصورة الإجمالية التالية:

أولاً: إشكالية الموت؛

ثانياً: عناصر مشكلة الموت؛

ثالثاً: المشكلة الحقيقية للموت، وكيف يمكن أن تكون مركزاً لمذهب في الوجود؛

رابعاً: المعنى الحضاري لهذه المشكلة.

فلنبداً بحثاً إذاً باخديث عن إشكالية الموت.

لكي نفهم معنى الإشكالية يجب أن نغير أولاً بين إشكال *problématique* وبين مشكلة *problème*. أما الإشكال فهو صفة تطلق على كل شيء يحتوي في داخل ذاته على تناقض، وعلى تقابل في الاتجاهات، وعلى تعارض عملي. والمشكلة هي طلب هذه الإشكالية بوصفها شيئاً نحاول القضاء عليه، هي الشعور بالألم الذي يحدته هذا الطابع الإشكالي، وبوجوب رفع هذا الطابع وإزالته؛ هي تتبع هذه الإشكالية، كما هي في ذاتها أولاً، ثم محاولة تفسيرها تفسيراً يصدر عن طبيعة الشيء المشكل وجوهره. فكانت المشكلة تتضمن إذاً شيئين: الشعور بالإشكال، ومحاولة تفسير هذا الإشكال. فالحياة مثلاً تنصف بصفة الإشكال بطبيعتها، لأنها تسبح من الأضداد والمتناقضات؛ ولكنها ليست مشكلة بالنسبة إلى الرجل الساذج الذي ينساق في تيارها دون شعور منه بما فيها من إشكال، ودون محاولة - بالتالي - للقضاء على هذا الإشكال. وذلك لأن الشعور بالإشكال يقتضي من صاحبه أن يكون على درجة عليا من التطور الروحي، وأن يكون ذا فكر ممتاز على اتصال مباشر بالتنوع الأصلي للوجود والحياة، وأن يكون إلى جانب هذا كله على حظ عظيم من التعمق بالباطن الذي تستحيل معه المعرفة إلى معرفة وحياة معاً؛ وبقدر هذا الحظ تكون درجة الإدراك. هذا إلى جانب ما يقتضيه الموضوع المشكل من شروط صادرة عن طبيعته هو الخاصة، دون غيره من الموضوعات المشكلة الأخرى.

فيذا أردنا الآن أن نطبق هذا على الموت، وحدنا أنه

وحالة إفناء الشخصية في «الناس». فكل مذهب في الوجود يعني الشخصية في الروح الكلية لا يستطيع أن يدرك المشكلة الحقيقية للموت، وهذا ما فعله مذهب المثالية، وخصوصاً في أعلى صورة بلغها هذا المذهب، ونعني بذلك المثالية الألمانية، وعند هيجل بنوع أحسن. فإن الفرد بالنسبة إلى المثالية ليس له وجود حقيقي في ذاته، وإنما الوجود الحقيقي هو وجود المطلق، ولا قيمة وجودية للفرد إلا من حيث كونه مشاركاً في وجود المطلق، أي ما كان الاسم الذي نعطيه لهذا المطلق: فواء سميناها «الأنات المطلق»، وهو الأنات الذي يضع نفسه بنفسه، كما فعل فشته؛ أو سميناها «الروح الكلية»، وهي تلك «الصورة» التي تعرض نفسها على مر الزمان كما فعل هيجل، فإن هذا من شأنه أن يجلب عنا إحدى المميزات الجوهرية للموت، ونعني به ارتباطه بالفردية أو الشخصية أو الذاتية كل الارتباط. ولهذا لم يقدر هذه المثالية أن تضع للموت مشكلة، وإن وضعتها لم تضعها وضعاً حقيقياً. وإذا كان هيجل نفسه قد عني بهذه المشكلة عناية كبيرة، فإن مصدر هذه العناية لم يكن مثاليته، وإنما كان مصدرها عوامل أخرى اجنبية عن المثالية خضع لها هيجل بنوع خاص، وفي الطور الأول من حياته الفلسفية فحسب، أعني في هذا الدور الذي يطلق عليه «دور بيبا». فقد كان في هذا الدور خاضعاً لتأثيرين: تأثير «المسيحية»، وتأثير «الرومانتيكية». أما تأثير المسيحية وصلته بمشكلة الموت فستحدث عنه بعد قليل، أما تأثير الروح الرومانتيكية فيها يتعلق بمشكلة الموت فأنت من ناحية فكرة شقاء الضمير التي لعبت دوراً خطيراً في تكوين اتجاهات هذه الروح. فالضمير الإنساني عند هذه الروح شقي بتأثير عوامل ثلاثة: فهو شقي أولاً لأنه لا يسمع إلا أن يظل مغلقاً عليه في وحدة من المستحيل القضاء عليها، فيها يبلغ الشعور بالشقاء والشور أعلى درجة من الشدة؛ وهو شقي ثانياً لأنه يصطدم دائماً بحواجز وعراقيل وقوى اجنبية أو معادية عما من شأنه أن يولد في الضمير عراقاً باطنياً وعميقاً داخلياً؛ وهو شقي ثالثاً وأخيراً لأن الانتصار الذي عساه أن يصادفه في هذا العراك إنما هو انتصار واه مؤقت، وأن هذا الانتصار يولد أيضاً في الضمير أملاً لا حد له، أملاً لا يمكن أن يتحقق، لأن هذا الأمل يجب أن يكون أملاً كلياً في سعادة كلية، وإلا لن يكون ثم سعادة إن كانت جرتية فحسب. السعادة الكلية لن تتحقق إلا بإحراز الكل، ولا يمكن أن يحرز الكل إلا

ومن ناحية المعرفة، كله إشكال. ومن هنا نرى أن الشرط الأول، قد تحقق، وأعني به وجود الإشكال. فمضى يكون الموت مشكلة إذا؟ يكون الموت مشكلة حينما يشعر الإنسان شعوراً قوياً واضحاً بهذا الإشكال، وحينما يحيا هذا الإشكال في نفسه بطريقة عميقة، وحينما ينظر إلى الموت كما هو ومن حيث إشكاليته هذه، ويحاول أن ينفذ إلى سره العميق ومعناه الدقيق من حيث ذاته المستقلة. وهذا كله يقتضي أشياء من الناحية الذاتية، وأخرى من الناحية الموضوعية.

فمن الناحية الذاتية يقتضي بالنسبة لمن يمكن أن يصير الموت عنده مشكلة الشعور بالشخصية والذاتية أولاً، لأنه بدون هذا الشعور لا يستطيع الإنسان إدراك الطامع الأصلي الجوهرية للموت، وهو أنه شخصي صرف، ولا سبل إلى إدراكه إدراكاً حقيقياً إلا من حيث أنه موتي أنا الخاص. ولا يبلغ الشعور بالشخصية والوحدة درجة أقوى وأعلى مما هو في هذه اللحظة، لحظة الموت، لأنني أنا الذي أموت وحدي، ولا يمكن مطلقاً أن يجل غيري محلي في هذا الموت. ولهذا نجد أنه كلما كان الشعور بالشخصية أقوى وأوضح، كان الإنسان أقدر على إدراك الموت: وبالتالي على أن يكون الموت عنده مشكلة؛ ولهذا أيضاً لا يمكن أن يكون الموت مشكلة بالنسبة إلى من يكون ضعيف الشعور بالشخصية. والنتيجة لهذا هي أن البدائي والسادج، نظراً إلى ضعف شعورهما بالشخصية، لا يمكن أن يصير الموت بالنسبة لهما مشكلة؛ واللحظة التي يبدأ فيها الموت بأن يكون مشكلة بالنسبة إلى إنسان ما، هي اللحظة التي تؤذن بأن هذا الإنسان قد بلغ درجة قوية من الشعور بالشخصية، وبالتالي قد بدأ يتحضر. ولهذا نجد أن التفكير في الموت يقترب به دائماً ميلاد حضارة جديدة، فإن ما يصدق على روح الأفراد يصدق كذلك على روح الحضارات. وهذه فكرة قد فصل القول فيها استبجلاً وأوضحها تمام التوضيح، وهي إحدى الأفكار الرئيسية الموجبة في هذا البحث؛ وسنرى في ختامها ما لها من أهمية عظيمة، نظراً لما سنسني عليها من نتائج تتصل بالفرض الأصلي من كتابنا.

ولهذا أيضاً كان كل إضعاف للشخصية من شأنه تشويه حقيقة الموت، وهذا الإضعاف للشخصية أظهر ما يكون في حالتين: حالة إفناء الشخصية في روح كلية،

الحرية الكلية - إن صح هذا التعبير - ؛ فإنها تقول بحرية بالنسبة إلى الله، وبالنسبة إلى الكل - الأنا المطلق أو الروح المطلقة، لا بالنسبة إلى الإنسان الفرد؛ وأما ما هنالك من حرية في الأفراد فما هي إلا مظاهر متعددة لحرية واحدة هي الحرية الكلية. فهذه الحرية كما فهمتها المثالية الألمانية، وعند فشته وهيجل بوجه خاص، ليست حرية بالمعنى الحقيقي، كما لاحظ هذا أيضاً أحد أتباع هذه المثالية في الدور المتأخر من أدوار تطوره الروحي، ونعني به شلنج في الدور الأخير. فقد قال شلنج إن فكرة المثالية عن الحرية فكرة صورة جوفاء يجب أن تستبدل بها فكرة واقعية حية، هي أن الحرية هي القدرة على فعل الخير والشر بالنسبة إلى الإنسان الفرد. أي أنه لا بد للحرية أيضاً أن تكون قدرة على فعل الشر، وإلا - أي إذا اقتصرنا على فعل الخير وحده - فإنها لن تكون حينئذ حرية؛ ومن هنا فإن الحرية بهذا المعنى لا يمكن أن تكون صفة من صفات الله عند من لا يجوزون على الله فعل الشر. ومن هنا جاء الارتباط الوثيق بين الحرية وبين الخطيئة: فحيث لا توجد الخطيئة لا توجد الحرية، وحيث توجد الحرية توجد الخطيئة بالضرورة.

وعن طريق هذا الارتباط بين الحرية والموت من جهة، وبين الحرية والخطيئة من جهة أخرى، كان الارتباط بين الخطيئة وبين الموت.

والارتباط بين الخطيئة وبين الموت قد بلغ أول درجة عليا من درجات التعبير عنه في المسيحية، وصُورَ أصرح تصوير في عبارة القديس بولس المشهورة: «بواسطة إنسان نفذت الخطيئة إلى العالم، وعن طريق الخطيئة نفذ الموت». فهذه العبارة تدلنا على أن المسيحية نظرت إلى الموت على أساس أن مصدره الخطيئة، أي أنها أدركت منذ ابتدائها ما هنالك من صلة وثيقة جداً، هي هنا صلة العلة بالمعلول، بين الموت وبين الخطيئة. وهي قد ربطت بينها أيضاً عن طريق فكرة الحرية الفردية، خصوصاً إذا لا لاحظنا أن الحرية الفردية تحتل مقاماً عالياً في الفكر المسيحي، ومصدر هذا ارتباط الحرية بالخطيئة؛ فإذا كانت فكرة الخطيئة تلعب الدور الأكبر في الحياة الروحية المسيحية، كان لا بد إذاً من القول بالحرية الفردية بل وتوكيدها، ما دامت هي مصدر الخطيئة. وهكذا نرى أنه قد توافرت للمسيحية هذه العناصر الثلاثة الضرورية

في حالة الإفناء. فشقاء الضمير ينشأ إذاً من شعور الضمير أو الأنا بأنه لا بد أن يبقى في معزل عن المطلق ومنفصلاً عنه بمسافة لا يمكن عبورها إلا بأن يصير هو والمطلق شيئاً واحداً، وهذا لا يتحقق إلا بالإفناء في المطلق. فلكي يحمي الشعور بشقاء الضمير يجب أن يتدخل الموت، لأنه هو وحده الذي يستطيع أن يزيل هذه الهوة التي تفصل بين الأنا وبين المطلق، والتي هي مصدر شقاء الضمير. ومن هنا نرى أن الموت قد فهم هنا على أنه فناء الجزئي في الكل، أي أنه ولو أن فكرة شقاء الضمير قد دفعت هيجل إلى البحث في مشكلة الموت، فإن مثاليته قد أتت أخيراً فشوت وجه المشكلة الحقيقية للموت بسلها إياه طابع الشخصية.

وفكرة الشخصية تقتضي بدورها فكرة الحرية، فلا شخصية حيث لا حرية، ولا حرية حيث لا شخصية. وذلك من ناحيتين الأولى أنه لا مسؤولية إذا لم توجد الشخصية، ولا مسؤولية إذا لم توجد الحرية، فلا وجود للشخصية إذن إلا مع الحرية؛ والثانية أن الحرية هي الاختيار، ولا اختيار إلا بالنسبة إلى شخصية تميز. فإذا كانت الشخصية تقتضي الحرية، والموت يقتضي الشخصية، فإن الموت يقتضي الحرية. ويتضح هذا أكثر حينما ننظر إلى طبيعة الحرية وطبيعة الموت، فنرى حينئذ أن الحرية هي الإمكانية؛ ونحن قد رأينا من قبل وسنرى بعد قليل أيضاً أن الموت هو الإمكانية بل هو الإمكانية المطلقة وعلى هذا فإنه من ناحية الإمكان أيضاً الموت والحرية مرتبطان أوثق ارتباط، وقدرة الإنسان على أن يموت هي أعلى درجة من درجات الحرية: فإنا حر حرية مطلقة، لأنني قادر قدرة مطلقة على أن أنتحر. ولهذا عذ بعضهم الموت أحسن شيء في الوجود لأنه مصدر الحرية، فقال انجلس سيليزيوس Angelus Silesius الشاعر الفيلسوف الألماني: «أنا أقول إن الموت أحسن شيء من بين جميع الأشياء، لأنه وحده الذي يجعلني حراً».

ومن هذا الارتباط بين الموت وبين الحرية نستطيع أن نستنتج أن كل المذاهب التي لم تقل بالحرية الشخصية على وجه التحديد، لم يكن من حظها أن تضع مشكلة الموت وضعاً حقيقياً. وهذا أيضاً من العوامل التي شوهت مشكلة الموت في المثالية الألمانية، لأنها وإن قالت بالحرية، فإنها لم تفهم الحرية على أنها الحرية الفردية، وإنما فهمتها على أنها

وجه العموم بات يفتح على الأبدية. فلا يمكن إذن من ينظر إلى الموت هذه النظرة أن يجعل منه مشكلة.

وإنما يكون الموت مشكلة من الناحية الوجودية حينها يكون في نظر المرء من جوهر الوجود، وجزءاً جوهرياً مكوناً له. وهذه ناحية أدركتها المسيحية فقال القديس بولس في نفس العبارة السابقة: «وهكذا نفد الموت في جميع الناس»، أي أن الموت عنصر مكون للوجود. وعن طريق هذا كله استطاعت المسيحية لأول مرة أن تضع مشكلة الموت وضماً حقيقياً من حيث أن الموت مشكلة فحسب؛ ولكنها حينها أرادت أن تعرف هذا الموت من حيث ماهيته اختلطت بالنظرة الأخلاقية، بل وضّحت بالنظرة الأولى، وكاد النظر أن يصرف عنها لحساب النظرة الثانية، حتى أوشكت الناحية الوجودية أن تخفي بتأثير الناحية الأخلاقية، خصوصاً أنها قد وقفت من الناحية الأخلاقية موقفين متناقضين. فقالت عن الموت إنه شر وقالت عنه إنه خير أي أنه شر بوصفه ابن الخطيئة وهو خير من حيث أنه الوساطة بين المتناهي واللامتناهي، بين الإنسان وبين الله، إذ هو أصل الغداء. ولذا كان الشعور الذي يتم به إدراك ماهية الموت مزدوجاً. فهو قلق من ناحية بوصف الموت شراً، وهو سرور بوصفه خيراً من ناحية أخرى. وكانت نتيجة هذا أنها لم تستطع أن تصل إلى إدراك ماهية الموت إدراكاً حقيقياً، ما دامت لم تأخذ بالمصدر الأصلي الحقيقي للمعرفة فيها يتعلق بالموت، ويعني به القلق Angst, anguisse.

وعلى كل حال فإن المسيحية استطاعت أن تضع مشكلة الموت وضماً حقيقياً، وهذا كاد لها أثر كبير في جميع الفلاسفة الذين حاولوا من بعد وضع مشكلة الموت.

والعلة في أن النظرة الأخلاقية قد حذلت بين المسيحية وبين إدراك الموت إدراكاً حقيقياً، هي أن نظرتها إلى الموت بوصفه شراً جعلتها تنظر إليه على أنه مضاد للحياة، مع أنها قالت إنه عنصر مكون للوجود. فالواقع أن هذا القول إذا فسر تفسيراً وجودياً صرفاً، وبصرف النظر عن كل تقويم أخلاقي، يدل على أن الموت جزء من الحياة وأنه ليس مضاداً لها. فلكي تكون النظرة إلى الموت صحيحة يجب أن تجعل الموت جزءاً من الحياة، وهذا ما فعلته فلسفة الحياة: خصوصاً عند أشهر ممثليها من الألمان، نعي نيشه ورغل. فقد قال نيشه «حذار أن تقول إن

لوضع مشكلة الموت: ونعني بها الشخصية والحرية والخطيئة؛ أي أن الناحية الذاتية كان من شأنها أن تبيء للمسيحية أن تضع مشكلة الموت وضماً حقيقياً. إن توافرت الناحية الموضوعية كذلك

والناحية الموضوعية تقصد بها أولاً إدراك أن الوجود يقتضي بطبيعته التناهي، حتى يمكن أن ينظر إلى الموت نظرة حقيقية على أساس أنه عنصر مكون في الوجود. وإلا، فإن الموت لم يكن له إذاً مكان داخل نظرة الإنسان إلى الوجود، وإنما سيكون شيئاً عرضياً يمكن إغفاله؛ وهذا هو السبب في أن الذين نظروا إلى الموت هذه النظرة لم يستطيعوا أن يضعوا المشكلة الحقيقية للموت. وعلى رأس هؤلاء جميعاً أفلاطون، فإنه قد عني بالموت، بل قال عن الفلسفة إنها «تأمل للموت» إلا أن هذا القول يجب أن ننظر فيه جيداً حتى لا نفع في هذه التفسيرات الخاطئة التي وقع فيها الكثيرون، وأهم هذه التفسيرات تفسيران: الأول تفسير شوبنهاور، والثاني تفسيره بالمعنى الذي يفسر به قول آخر شبه به في اللفظ هو تأمل الموت meditatio mortis وهو قول مشهور في كتب التصوف المسيحي؛ أما شوبنهاور فيفسره على أن الموت هو الموضوع الرئيسي للفلسفة والمهم الأكبر للتفكير الفلسفي. فهذا تفسير خاطئ، لأن أفلاطون لم يجعل من الموت موضوعاً رئيساً للتفكير الفلسفي، وبالأحرى لم يجعله الموضوع الرئيسي للفلسفة وكذلك الحال في التفسير الآخر، فإن تأمل الموت عند المتصوفين المسيحيين يقوم على أساس النظرة المسيحية إلى الحياة، وهي نظرة تعارض تمام التعارض نظرة أفلاطون والروح اليونانية بوجه عام إلى الحياة. وإنما الذي يقصده أفلاطون بهذا القول هو أن الموت هو الوسيلة التي بها يتبرع بعد ذلك للفيلسوف أن يفكر جيداً، وذلك لأن حياة الفيلسوف عند أفلاطون هي حياة متجهة دائماً إلى تأمل الصور أو المثل، ولا يتبرع تأمل الصور تأملاً حقيقياً ما دامت النفس سجيحة في البدن، فلا بد من الخلاص من البدن - أي لا بد من الموت - حتى يكون في مقدور المرء أن يتأمل الصور دون أن يشوه عليه هذا التأمل مشوه. فكان الموت في نظر أفلاطون، إذاً حسر ومعبر ينتقل بنا من حياة النفس في البدن إلى عالم الصور؛ هو ابتداء أولى من أن يكون نهاية، لأنه ابتداء للحياة الروحية الحقيقية، حياة النفس حياة تأمل للصور؛ هو على

تكون قد حققت غير جزء ضئيل من إمكانياتها، بينما ظلت بقية الإمكانيات موزعة لا سبيل مطلقاً إلى وفاتها. ومعنى هذا أن النهاية يجب أن تفسر تفسيراً آخر غير تفسيرها بأنها نضوج، تفسيراً إذن يجمع بين الوجود والموت من ناحية، ومن ناحية أخرى لا يفترض وجود الموت في الوجود أو الحياة على صورة تطور نحو غاية، أعني أن الوجود يجب أن يفسر من جديد على أنه يقتضي من حيث جوهره الفناء، وأن الفناء حالة وجودية يكون فيها الوجود منذ كينونه؛ وهذا معناه أيضاً إقامة مذهب في الوجود جديد على هذا الأساس، وهذا ما حاولت أن تفعله فلسفة الوجود عند هيدجر Heidegger ثم ينهز Jaspers.

بدأت هذه الفلسفة بحثها في الوجود بالكشف عن المصدر الحقيقي لمعرفة الوجود، فقلبت الوضع الذي وضعنا فيه ديكارت منذ أوائل العصر الحديث حين جعل الفكر أساس الوجود، مما أدى إلى قيام تلك المشكلة الكبرى - مشكلة نظرية المعرفة - وهي المشكلة التي تدور حول الصلة بين الذات وبين الموضوع. فهل الموضوع من نتاج الذات، أو عال transcendant على الذات؟ وعلى أساس الوضع الذي اختاره المرء في نظريته إلى الصلة بين الاثنين قام المذهبان الرئيسيان في الفلسفة، وأعني بهما مذهب المثالية ومذهب الواقعية. واستمر النزاع قائماً بين المذهبين حتى جاء هُبرل Husserl في أوائل هذا القرن، فأقام بناء فلسفة جديدة هي فلسفة الظاهريات *phänomenologie* على أساس فكرة الإحالة المتبادلة *intentionalite*. وخلاصة هذه الفلسفة هي أن هناك دائماً إحالة متبادلة بين الذات وبين الموضوع، فلا وجود للذات إلا من حيث كونها محيلة إلى الموضوع، كما أنه لا وجود للموضوع إلا على أساس أنه محيل إلى ذات. وجنبت أن تلميذه هيدجر فطيق هذه الفكرة على الوجود متأثراً من ناحية أخرى بمذهب الفعلين *pragmatisme* فقال إن الوجود في هذا العالم بالنسبة إلى الأشياء وجود إحالة متبادلة على أساس أن كل شيء لا بد أن يكون أداة لشيء آخر، أي «من أجل شيء آخر»، وهذه «المن أجلية» هي جوهر الوجود في العالم. فإذا كان كل شيء «من أجل» شيء آخر، فإن الصلة إذاً بين الأشياء صلة «اهتمام» *Besorgen*، بمعنى أن الإنسان وقد قذف به في هذا العالم سيجهل نفسه في هذا العالم، ولكنه لن يجهل هذه الأشياء

الموت مضاد للحياة. ولكن كيف السبيل إلى حمل الموت جزءاً من الحياة؟

إن أصحاب المذهب الحيوي يقولون إنه ليس خارج الحياة شيء، فالحياة هي الكل. ومعنى هذا أن الموت يجب أن يفسر أيضاً بالحياة وأن تفسر الحياة بدورها بالموت. ولهذا يقول زمل Simmel «إن الحياة تقتضي بطبيعتها الموت، بحسبانه هذا الشيء الآخر الذي بالنسبة إليه تصير شيئاً، والذي بدونه لن يكون لهذا الشيء معناه وصورته». إن الحياة تقتضي الموت إذاً، وما هو حتى هو وحده الذي يموت وما الموت إلا حد للحياة، هو الصورة التي تلبسها الحياة وتحطمها من بعد، وهذه الصورة لا توجد في اللحظة الأخيرة فحسب، بل توجد في كل لحظة من لحظات الحياة، وتعين مضمون هذه اللحظات. هي صورة باطنة إذ توجد منذ بدء الحياة وبدونها ستكون الحياة منذ البدء شيئاً آخر. الموت باطن في الحياة وتماثل *immanent* لها إذاً، وليس عالياً *transcendant* عليها، لأن الموت العالي على الحياة حادث خارجي عرضي صرف. والخلاصة إذاً أن الموت حالة من حالات الحياة، حالة ضرورية تكون فيها الحياة منذ البدء، وهذا ما عبر عنه أحد كتّاب العصور الوسطى في قصة «الفلاح البوهيمي» حين قال: «منذ أن يأتي الإنسان إلى الحياة، يكون بالفعل في شبحوخة الموت». فالنهاية إذاً في حالة الموت هي كانهاء النمو والنضج بالنسبة إلى الشمار، فتحن في هذه الحالة لا نقول عن النضج أنه جاء دفعة واحدة، وفي اللحظة الأخيرة التي تم فيها النضج، وكأنه شيء منفصل قد أُلصق بالشجرة أو كأنه خاتم ختمت به؛ وإنما النضج فعل مستمر ابتداءً منذ ميلاد الشجرة واستمر يساير حياتها لحظة بعد لحظة حتى أنت نهايتها، وهي تمام النضج. ومثل هذا أيضاً يقال عن الموت، فهو موجود متطور منذ بداية الحياة، هو مقارن للحياة إذن لا يتفصل عنها أن وجدت.

وهنا تنشأ مشكلة أخرى: فهل صحيح أن الموت مثل النضوج؟ هل صحيح أن النهاية هنا معناها التمام والكمال وتحقق كل الإمكانيات؟ نظن أن نظرة بسيطة إلى الطريقة التي بها يختار الموت ضحاياه تكفي لإقناعنا بعكس هذا، فهو تارة يطيل حياة الناس حتى لتكون قد استنفذت كل إمكانياتها وزيادة؛ وطوراً آخر - لعله أن يكون الأكثر حدوثاً - يُقصر حياة الناس حتى لا تكاد هذه الحياة أن

وقوله «في العالم» يعبر عن السقوط. أما قوله: «الذاتي» فراجع إلى «الآنية». فقد قلنا إن الإحالة المتبادلة هي طابع الوجود، أعني أن كل شيء لا بد أن يحيل إلى شيء آخر. إلا أن هذه الإحالة إلى آخر لا يمكن أن تستمر إلى غير نهاية، بل لا بد أن تصل إلى شيء لا يحيل إلى غير ذاته، وهذا الشيء هو «الآنية»؛ فهو يحيل إذاً إلى ذاته، ومن هنا قلنا: «ذاتي» في تعريفنا للفظ «هَم». وخلاصة هذا كله أن «الآنية» في هَم من أجل ذاتها؛ أو بعبارة أخرى «الآنية» مهمومة بإمكانياتها الذاتية.

ثم إن هذه الصفات تشير إلى طابع أصلي آخر للوجود، فإنا إذا تعمقنا في معنى الصلة الأولى وهي صلة الإضمار والتصميم لوجدنا أنها تدل على أن «هذا الوجود» يضم ويصمم إمكانات ذاتية باستمرار أو بعبارة أخرى أن «الآنية» في تصميم بالنسبة إلى ماهيتها. والتصميم إشارة إلى شيء لم يتحقق بعد بالفعل ويمكن أن يتحقق في المستقبل، ومعنى هذا أن هذه الصلة تنسم بسمة الاستقبال. وعلى العكس من هذا نجد أن الصلة الثانية وهي صلة الواقعية، تدل بوضوح على أن التحقق للإمكانات قد كان أعني أنها تنسم بسمة الماضي. وأخيراً نجد الصلة الثالثة مطبوعة بطابع الحضور، لأنها تدل على الوجود حاضراً بين أشياء. فكان «الآنية» إذاً تنسم بسمة الاستقبال والماضي والحضور أي بأنات الزمان الثلاثة، أي أن جوهر الوجود هو الزمانية، فالزمانية إذاً طابع أصلي للوجود. وهنا يلاحظ أن الزمان قد فسر تفسيراً جديداً. والواقع أن هيدجر قد ثار على التفسير المألوف للزمان على أساس أنه عبارة عن خط مستمر مقسم إلى أنات ثلاثة متتالية، كما ثار قبله قليل برجسون واهنجلر، نظراً لما في هذه النظرة الآلية للزمان من تشويه لحقيقته لأننا في هذه الحالة نصور الزمان على أساس المكان مع أن الزمان والمكان مختلفان كل الاختلاف. وكما نعت برجسون هذا الزمان متصوراً على هذا النحو بأنه زمان آلي، وصف هيدجر هذا الزمان بأنه زمان غير حقيقي، هو زمان الساعات والحياة العملية. أما الزمان الحقيقي فهو الزمان الوجودي أو الزمانية Zeitlichkeit، وهو هذا الذي فسره منذ قليل، ومن هذا التفسير يتبين لنا بوضوح أن صفات الوجود الأصلية هي عنها صفات الزمانية، ومعنى هذا أن الوجود والزمان شيء واحد.

التي هي مصدر عنايته وجزعه ومخاوفه وآماله، وإنما ستكون هذه الأشياء مصدراً «لاهتمامه» بها، أي معرفته إياها ومن هنا فإن المعرفة لن تكون كما صورها الفلاسفة من قبل نوعاً من الانعكاس الخالص على النفس كما ينعكس أي شيء على مرآة، وإنما ستكون المعرفة دائماً مطبوعة بطابع عاطفي انفعالي، فإذا أضفنا هذا العنصر العاطفي الانفعالي إلى صلة «الاهتمام» استحالت هذه الصلة إلى صلة هَم Sorge.

ونحن قد استعملنا حتى الآن كلمة «وجود» استعمالاً عاماً. والواقع أنه يجب أن يفرق بين نوعين من الوجود: النوع الأول هو ما يمكن أن نسميه باسم «الآنية» ترجمة للكلمة الألمانية Dasein وهي كلمة من العبر أن نجد لها مقابلاً دقيقاً في أية لغة أخرى من اللغات المعروفة لدينا، ومعناها وجود الأشياء حاضرة بالفعل، والنوع الثاني هو ما يمكن أن يسمى باسم «الوجود الماهوي» Existenz، لأنه يقصد به ماهية الوجود. وهذه التفرقة تقوم على أساس التفرقة المشهورة والتي تلعب أخطر دور في الفلسفة اليوم، وأعني بها التفرقة بين «الواقعية» Wirklichkeit و«الإمكانية» Möglichkeit: فالنوع الأول من الوجود هو الوجود الواقعي والثاني هو الوجود الإمكانية أو الماهوي والصلة بين الوجود الماهوي وبين الوجود الواقعي أو «الآنية» على أنحاء ثلاثة فمن حيث أن الآنية تشير مقدماً إلى إمكانات لم تتحقق بعد تسمى الصلة إضماراً وتصميماً Entwurf, projet، ومن حيث أن الوجود الماهوي انتقل إلى حالة تحقق فصار «الآنية»، وإن كان جزء ضئيل من الإمكانات هو فقط الذي تحقق، تسمى الصلة واقعية Fakizat, effectivité؛ ومن حيث أن الآنية هي وجود بين أشياء أو وجود في العالم تسمى الصلة حينئذ سقوطاً Verfallen, déchéance وهذه هي الخصائص الرئيسية «للآنية». ونحن قد قلنا إن «الهَم» هو الطابع الأصلي للوجود، ونقصد بالوجود هنا «الآنية»، فلا بد إذن أن نجد في «الهَم» هذه الخصائص الرئيسية الثلاث. ولهذا نجد هيدجر يعرف الهَم بأنه: «الوجود الذاتي مع الإمكان - بالفعل - في العالم» - in - schon - Vorweg - Sich - der - welt - sein. وواضح أن هذا التعريف يعبر عن تلك الخصائص الرئيسية. فقوله: «مع الإمكان» يعبر عن الإضمار والتصميم، وقوله «بالفعل» يعبر عن الواقعية،

باستمرار، فهو إذن في حالة نقص مستمر. أجل، إن هذا «الليس بعده» إمكانية، ولكنها إمكانية ممنوعة التحقيق بالضرورة، لأنها عنصر جوهري في الوجود كما قلنا. بل هو أعلى درجة من درجات الإمكانية، لأنه إمكانية عامة، ولكنه أيضاً أعلى إمكانية لأعلى امتناع، لأن الامتناع هنا مطلق.. وخلاصة هذا كله أن من بين العناصر الجوهرية في الوجود يوجد عصر الإمكانية المطلقة. وهذا هو الموت. لأن الموت هو إمكان «هذا الوجود» أن لا يمكنه تحقيق حضور بعد، أو إمكانية الامتناع المطلق لهذا الوجود. وليس وراء هذه الإمكانية حد، لأن الوجود لا يستطيع مطلقاً أن يتخطى الموت، وإنما يوجد دائماً من هذا الجانب من الموت ولا يمكن أن يكون وراءه. وما ليس له حد هو المطلق. إذن هذه الإمكانية مطلقة. وعلى هذا فإنه لما كانت الإمكانية إمكانية مطلقة، فالموت إذن هو الإمكانية المطلقة للإمكانية المطلقة. وعلى هذا فإنه لما كانت الإمكانية المطلقة للإمكانية المطلقة عنصراً جوهرياً في الوجود، فالموت إذن عنصر جوهري في الوجود. فحيث يكون وجود، يكون بالضرورة موت. وبهذا المعنى وحده يجب أن يفهم الموت على أنه نهاية. فلفظ «نهاية» يطلق بمعانٍ عدة. فيقال مثلاً عن المطر إنه «انتهى»، بمعنى أنه انقطع انقطاع فناء؛ ويقال عن طريق في حالة بناء إنه «انتهى» هنا، بمعنى أنه انقطع ولكن لم يكمل بعد؛ ويقال ثالثاً عن طريق انتهى بناؤه إنه انقطع، أي ليس بعد هذا شيء منه باقياً؛ ويقال رابعاً عن لوحة تناولتها يد الفنان للمرة الأخيرة إنها انتهت، بمعنى أنها كملت وبلغت تمامها. ولا يمكن أن يقال عن الموت إنه انتهاء بأي معنى من هذه المعاني، لأنه لا يوجد من بين هذه المعاني للنهاية ما يفترض في الشيء المنتهي أن الانتهاء موجود فيه منذ أن كان، بينما الموت - كما البتة موجود في الوجود منذ هو وحده أي منذ كينونه. وإنما يجب أن تفهم النهاية بالنسبة إلى الموت بمعنى أن الوجود منذ كينونه هو «وجود لفناءه» Sein zum Ende.

وتلك هي المشكلة الحقيقية للموت، فهي مشكلة تنامي الوجود جوهرياً.

ولكن توحد إلى جانبها مشاكل ثانوية للموت قد نفيدنا في دراسة هذه المشكلة الحقيقية، لكن بشرط أن يكون الأساس في بحث هذه المشاكل الثانوية هو المشكلة الحقيقية.

فلنتنظر الآن في ماهية هذا الزمان الوجودي أو الزمانية، فنقول أولاً إن هيدجر يميز بين هذه الأحوال الثلاث للزمان من حيث المنة فيجعل المنة الأولى للحالة الأولى وهي حالة المستقبل. «الزمانية الأصلية الحقيقية» تنصير في حالة الزمانية ابتداءً من المستقبل الحقيقي، حتى أنها لتوقظ الحاضر بأن تكون هي مستقبلاً قد كان، فالظاهرة الأولية للزمانية الأصلية الحقيقية إذاً هي المستقبل. ونستطيع أن نفسر هذا بعبارة أخرى فنقول: إن ماهية «الآنية» هي الإمكانات، والإمكانات أشياء لم تتحقق بعد، أي أنها في حالة الاستقبال. فالاستقبال إذن جوهر الوجود. ونظراً لهذه الأهمية الكبرى للمستقبل، يجب علينا أن نحلل مضمونه.

في المستقبل تكون «الآنية» في حالة إضمار وتصميم وتوقع مستمر بالنسبة إلى ذاتها، نظراً إلى أن الوجود الكلي لم يتحقق بعد بتمامه بأن بقيت فيه إمكانات أخرى لم تنزل غير متحققة. ومعنى هذا أن «الآنية» - حالة المستقبل - لا يمكن أن تكون كلاً تاماً، بل لا بد أن يوجد فيها باستمرار «نقص» سبب عدم تحقق جميع الإمكانات؛ أي أن «الآنية»، على حد تعبير هيدجر، في حالة «تأجيل» باستمرار. وفكرة التأجيل *Ausstand, sursis*. هذه من بين الأفكار التي عني هيدجر بنعمتها إلى حد بعيد، نظراً لما لها من أهمية رئيسية بالنسبة إلى مشكلة الموت. وخلاصة ما قاله في هذا التحليل أن معناها «ليس بعده»، وهذه يمكن أن تفهم بمعنيين: فقد تكون بمعنى أن شيئاً ليس في تناول في لحظة ما، كما يقال عن باقي فمين: لم يدفع بعد، أي أننا في هذه الحالة نجزئ الشيء ونجعل منه أجزاء ميسرة الآن وأخرى ستأتي قنصاف - مجرد إضافة - إلى الأجزاء السابقة. وظاهر أن هذا المعنى لا يمكن أن يكون المقصود من التأجيل حينها يقال عن «الآنية» إنها في حالة تأجيل مستمر، لأن «الآنية» لا يمكن أن تقسم إلى أجزاء هذا التقسيم الآلي، خصوصاً إذا لاحظنا أن المؤجل أو «الذي» ليس بعده عنصر جوهري في «الآنية»، فهذا الوجود هو عنبه مؤجله. وإذا كان كذلك، فإن من جوهر الوجود حيثما هذا «الليس بعده» أو المؤجل؛ وهو موجود بوجوده.

وهذا «الليس بعده»، الذي هو عنصر جوهري في الوجود، معناه النقص، أي أن «هذا الوجود» ينقصه شيء.

والطور الحالي من أطوار الحضارة الأوروبية يؤذن بوجود قيام هذا المذهب، لأنه طور نهاية هذه الحضارة وأذن بقيام حضارة جديدة، وطور النهاية في الحضارة هو ذلك الطور الذي يسود فيه وجدان الليل بدلاً من قانون النهار الذي يتحكم في أطوار النمو والنضوج للحضارة. وجدان الليل يتعلق دائماً بالجانب المظلم، جانب الفناء، ومن أجل هذا يجعل مركز تفكيره الموت. وعنده أن الأولوية للوجود على الفكر، بعكس قانون النهار الذي يجعل الفكر أساس الوجود؛ وهذا يرى أن العقل يسود بأحكامه عند قانون النهار، بينما العاطفة هي وسيلة المعرفة الرئيسية في نظر وجدان الليل. وليس من شك، بعد أبحاث اشبنجلر في فلسفة الحضارة ومن جرى في إثره مثل برديايف Berdiaeff، في أن الطور الذي توجد فيه الحضارة الأوروبية اليوم هو طور النهاية

إلا أن جعل الموت مركز التفكير في الوجود يؤذن أيضاً بميلاد حضارة جديدة، لأن روح الحضارة تستيقظ في اللحظة التي تنجح فيها بنظرها إلى الموت إيجاباً يكشف لها عن سر الوجود. فكان منطق الحضارة إذاً - سواء بالنسبة إلى الحضارة الأوروبية وإلى الحضارة الجديدة - يؤذن بوجود قيام هذا المذهب الجديد اليوم؛ والمسؤولية في إقامته مسؤولية مزدوجة كذلك.

فمن ذا الذي يريد أن يتحمل هذه المسؤولية؟

خلاصة مذهبنا الوجودي

الزمان الوجودي

غاية الوجود أن يجد ذاته وسط الوجود فالوجود نوعان مطلق ومعين، وكلاهما يطلق بعدة معانٍ أما المطلق فيمتاز خصوصاً بمميزات ثلاث أولها أن تصوره أعم التصورات حتى إنه ليعلو على المقولات نفسها وإذا كان كذلك، فهو غير قابل لأن يجد، لأن الحد إنما يتم بالجنس والفصل، وفكرة الوجود لا تدخل تحت أي جنس، ما دامت أعم الأشياء، وليس لها في ذاتها فصل نوعي، لأنها غير متعينة أي تعين وتلك خاصية الثالثة، إذ ما دام غير قابل لأن يجد، فإنه سيكون غير معروف الماهية، ولكنه مع ذلك معروف الأنية، لأنه الصفة الأولى كل الأولية

ومن شأن هذه الخصائص الثلاث أن لا تقدم لنا عن الوجود المطلق فكرة واضحة، مما كان مصدر الإشكال في

وأول هذه المشاكل الثانوية المشكلة النفسانية للموت، وتدور حول البحث في الشعور الإنساني نحو الموت، أولاً بإزاء موت الذات الخاصة وثانياً بإزاء موت الآخرين. لكن يلاحظ هنا أن البحث في هذه المشكلة ليس بحثاً في الأحوال النفسية عند الميت، بل هي بالأحرى بحث في الأحوال النفسية عند المُحْتَضَر.

كذلك يمكن البحث في الموت من الناحية التقويمية، فنبحث في هل الموت خير أو شر؟ ولكن هذا البحث لا يتيسر إلا إذا بحثنا من قبل في ماهية الخير وماهية الشر من الناحية الميتافيزيقية الوجودية، أي أن البحث لا يتيسر إلا على أساس ما وصلنا إليه من نتائج في المشكلة الحقيقية. وفي هذه الناحية التقويمية أيضاً يمكن البحث في الصلة بين الموت وبين المنطق، خصوصاً فيما يتصل بمشكلة السلب بأنواعه من تناقض وتضاد. لأن المنطق يقوم - حتى الآن - على أساس قانون التناقض، بينما نجد أن مشكلة الموت قد بدا أنها قد انتهت إلى القضاء على هذا القانون.

كما نستطيع أيضاً أن نبحث في الصلة بين الموت وبين مسائل الإلهيات، خصوصاً فيما يتعلق بوجود الله ومسألة الخلق من العدم، فإن هذه المسائل ستأخذ وضعاً جديداً بعد البحث في المشكلة الحقيقية للموت.

وهكذا نجد أننا نستطيع أن نقيم مذهباً فلسفياً عاماً على أساس مشكلة الموت بقسم تلك الأقسام الأربعة التقليدية للفلسفة فيتناول أولاً الناحية الفلسفية بعنوان «ظاهريات الموت»، ويتناول ثانياً الناحية التقويمية بعنوان «تقويمية الموت»، وثالثاً الناحية الإلهية بعنوان «إلهيات الموت»، ويتناول رابعاً وفي الدرجة الأولى الناحية الوجودية بعنوان «وجوديات الموت». وهذا كله بشرط أن تكون الناحية الوجودية لمشكلة الموت هي الأساس في كل بحث فيه، كما هو ظاهر مما قلناه.

وهذا المذهب الفلسفي العام لم يغم بناؤه بعد، وإنما انتهينا إلى تحديد المعنى الحقيقي لمشكلة الموت بفضل هيدجر، وظهرنا بإشارات وملاحظات داخلية في نطاق «ظاهريات الموت» بفضل سبهرز. وبقي إذاً إقامة هذا المذهب كله على أساس الريانج الذي رسمناه، أو على أي أساس آخر يتناول الموت من حيث كونه مركز التفكير الفلسفي ونقطة الإشعاع في النظرة إلى الوجود.

وجود الذات لا يمكن أن يفهم مستغلاً عن عالم الموضوعات الذي فيه تحقق الذات إمكاناتها عن طريق الفعل واستخدام الذات الأخرى كأدوات في سبيل هذا التحقيق ، لأنه لا بد لها أن تظهر في عالم تبدل فيه حريتها وتنقل فيه ماهيتها من الإمكان إلى الواقع أجل ، إن هذا سيؤدي إلى سقوطها ، ولكنه سقوط ضروري ليس فيه معنى القدح ، وإلا بقيت إمكانية معلقة على هيئة وجودية ممكنة ولا معنى للإمكان ، إن ظل دائماً معلقاً كما لا نستطيع من ناحية أخرى أن نرد وجود الذات إلى وجود الموضوع لأن في هذا قضاء على الذاتية ، إذ تصبح الذات موضوعاً من جملة الموضوعات في العالم ، وفي هذا إلغاء لجوهرها ولك أن تسأل بعد هذا: ولماذا لا نعدّها موضوعاً من جملة الموضوعات في العالم ؟ أوليست الذات الواحدة في مقابل ذوات أخرى لا نقل عنها ؟ أولسا نضعها ، لا كذات كلية واحدة ، بل كذوات عدة ، وإلا وقفنا فيما حاولنا تجنبه من رفض فكرة الكل المطلق ؟

والجواب عن هذا يستدعي البحث في معنى الذات التي نقصدها هنا

أما الذات فهي الأنا المريد والشعور بالذات إنما يتم في هذا القول أنا أريد ولكي يجدا المرء ذاته ، فعليه أن ينشدها في فعل الإرادة ، لا في الفكر كمفكر ، أي كحالة لا كعملية ومن هنا كان الخطأ الأكبر في مقالة ديكرات المعروفة لأن الفكر كمفكر لا يمكن مطلقاً أن يؤدي إلى الوجود ، وبالتالي إلى إثبات وجود الذات ، اللهم إلا إذا فهمنا الفكر بمعنى فعل الفكر ، فهذا وحده يمكن إنقاذ مقالة ديكرات ولكنه إنقاذ لا يمكن أن يفيد في شيء ، لأننا سنكون حينئذ بإزاء مصادرة على المطلوب الأول أو بإزاء تحصيل حاصل على أقل تقدير لأن معنى هذه المقالة سيكون في هذه الحالة أنا ، أنا الذات المفكرة ، موجود. ولن نكون حينئذ بإزاء انتقال من الفكر إلى الوجود ، بل انتقال من الذات إلى الوجود ، أو ، والمعنى واحد ، من الوجود إلى الوجود ، أي أننا هنا بإزاء تحصيل حاصل

إنما يتم الشعور بالذات حقاً في فعل الإرادة ، كما لاحظ مين دي بيران بحث فهو شعور بالأنا المريد ولما كانت الإرادة تقتضي الحرية ولا تقوم إلا بها ، فالشعور بالذات يقتضي الشعور بالحرية ومن هنا فإن الذات والإرادة والحرية معانٍ متشابهة يقتضي بعضها بعضاً ولذا فإن الشعور بالذات يزداد بمقدار ازدياد الشعور بالحرية والذات الحقة ، الذات البكر

فكرته باستمرار فالواقع أن الوجود المطلق ليس وجوداً حقيقياً ، لأنه إما وجود صرف فيه النظر عن كل تعين ولم نصل إليه في الواقع إلا بواسطة التجريد عن الواقع ، وإما وجود كلي على هيئة الروح المطلقة أو الصورة ، وهو أيضاً ، وإن كان أقرب إلى العينة ، نوع من التجريد ، إذ فيه يفتى الفرد في كلي غامض لا نستطيع أن نحده إلا بواسطة الفرد كما أن ما تضمنه من معانٍ ، هي من خصائص الوجود الحقيقي ، قد فهم على نحو يبله هذا الطابع

إنما الوجود الحقيقي هو وجود الفردية ، والفردية هي الذاتية ، والذاتية تقتضي الحرية والحرية معناها وجود الإمكانية

ذلك أن الموجود المعين على ثلاثة أنحاء وجود الموضوع ، ووجود الذات ، والوجود في ذاته أما وجود الموضوع فيقصد به وجود الموضوعات الخارجية عن الذات العارفة ، أي وجود الأشياء في الزمان والمكان ، سواء أكانت هذه الأشياء روحية أم مادية ، واقعية محسوسة أم مثالية ذهنية والخاصية الرئيسية لهذا النوع من الوجود أنه وجود أدوات ، أي أشياء يحيل بعضها إلى بعض ويستخدم بعضها من أجل بعض ، ثم إنه وجود ليس يعرف ذاته

أما الوجود الثاني ، أي وجود الذات ، فميزته الأولى أنه يعرف ذاته ففيه الأنا في نسبة مع نفسه ، والإحالة فيه ، لا من الذات إلى الغير ، بل من الذات إلى الذات ، وهي إحالة لا تنسم بسمة الأداة ، بل بسمة التوتر أحي والكلية الخصبة التي تحاول أن تعض مضمونها بواسطة الإيغال المستمر في الاستيطان الذاتي. فوجود الذات إذن وجود شاعر بوجوده ، يحيل إلى نفسه وقد سمينا الوجود الأول وجود موضوع لأنه وجود بالنسبة إلى ذات ، أما إذا صرفنا النظر عن هذه النسبة ، فإن هذا الوجود يسمى الوجود في ذاته ، وهو المسمى أحياناً ، خصوصاً عند « كنت » باسم الشيء في ذاته ، وهو وجود لا يبرره شيء ، وخبر ما يقال عن فكرته إنها فرص محد ، قصد به إلى وقف المعرفة الإنسانية عند حد معلوم ، ليس عليها ولا لها أن تتجاوزه ولهذا فإنه ينسب بالأحرى إلى نظرية المعرفة ، مما يعيننا من البحث فيه هنا في مذهبنا الوجودي هذا

لم يبق إذن إلا وجوداد وجود الذات ووجود الموضوع فهل نرد الأول إلى الآخر ، كما فعلت المادية ؟ أو نرد الموضوع إلى الذات ، كما فعلت المثالية ؟ لا هذا ولا ذاك

بالغير أو بالأشياء

والمهم في كل ما قلناه حتى الآن عن وجود الذات أن نفهم أن ثمة وجودين، وجوداً للذات على هيئة إمكانية تنتقل إلى الواقع بفضل الحرية، فبواسطة الحرية التي للذات الممكنة تختار الذات بعضاً من أوجه الممكن وتحققه عن طريق الإرادة، وهذا التحقق العيني يتم في العالم، ويسمى حينئذ بالآنية وهذه الآنية نوع من التفسير والفهم، كما يقول هيدجر، للوجود الممكن، أعني عرض ما فيه، لأن في هذا كيفية وجودها، أي أنها لا تنم إلا على هذا النحو، وإلا لما كان ثمة تحقق، وبالتالي لم تكن ثمة آنية. والمصدر الذي عنه تصدر الآنية في تفسيرها للوجود الممكن هو الزمان. ولهذا فإن كل محاولة لفهم الوجود عامة، والآنية بوجه خاص، بدون الزمان محاولة فاشلة. فالزمان هو الشرط الأساسي في تكوين الآنية، وهو العامل الأصلي في انتقال الوجود إلى حالة الآنية، والزمانية حالة جوهرية للوجود المتحقق، أي للآنية. وعلى هذا فلا بد لنا، لكي نفسر حقيقة الوجود عامة أن نلجأ إلى الزمان نفسر الوجود من ناحيته، وسررى حينئذ أن الزمان يمكن أن يفسر به الطابع الأصلي للوجود، لكل ما في الوجود

وعدم تفسير الوجود على أساس الزمان هو العلة في إخفاق كل ما قال به الفلاسفة من مذاهب في الوجود حتى الآن، والذين حاولوا منهم إدخال الزمان - إلى حد ما - في تفسيرهم لبعض أنحاء الوجود لم يفهموا الزمان بمعناه الحقيقي، بل كانت لديهم عنه فكرة إما مبتذلة زائفة وإما ناقصة. ذلك أنهم فهموا الزمانية بمعنى الوجود في الزمان. ووفقاً لهذا قسموه أقساماً. فقسم من الوجود يخضع للزمان ويجري فيه كأحداث الطبيعة والتاريخ، وقسم لا يخضع له ولا يرتبط به كالسبب الرياضي. وكل هذا في داخل هذا الوجود ثم قسموه قسمة ثنائية أخرى إلى وجود في الزمان، هو الوجود الفاني، ووجود فوق الزمان هو الوجود الأزلي الأبدى، وبينهما هوة حاول البعض اجتيازها بسلسلة من الترسطات، وقال البعض الآخر إنه ليس من الممكن عبورها

والوضع الصحيح عندنا أن نفهم الوجود على أنه زمني في جوهره وبطبيعته. وتنعاً لهذا فإن كل ما يتصف بصفة الوجود لا بد أن يتصف بالزمانية. وليس معنى الزمانية مجرد الوجود في الزمان، وكان الزمان إطار يجول فيه الوجود، كما ينظر عادة إلى المكان فيخلط بين الزمان والمكان بل تقول فضلاً عن هذا إن ما يدعون أنه «فوق الزمان» أو «خارج

التي تستمد وجودها من النبوع الصافي للوجود الحقيقي، هي الذات الحرة إلى أقصى درجات الحرية، الحاملة لمسؤوليتها بكل ما تتضمنه من خطر أو قلق أو تضحية

لكن الحرية تقتضي الإمكانية، لأن الحرية تتضمن الاختيار، وكل اختيار هو اختيار بين إمكانات، فإذا كان جوهر الذات في الحرية، فماهيتها تقوم إذن في الإمكانية وهذه الإمكانية ليست مطلقة، أي خالية من كل تحقق، بل لا بد لها من أن تتحقق. ومعنى تحققها أن تختار من بين الممكنات حتى إذا ما تم الاختيار، انتقلت الذات من حالة الحرية إلى حالة الضرورة، والضرورة هنا هي تحقق الإمكانية على هيئة وجود في العالم، ومن هنا أيضاً تثبت ضرورة وجود الذات في العالم بين أشياء.

نحن إذن بإزاء نوعين من وجود الذات ذات مريدة حرة لا تحتوي غير إمكانات لم يأن لها أن تتحقق بعد، وذات قد اختارت فحققت بعض إمكاناتها، وهي في طريقها إلى تحقيق الكل، إن أمكن. ووجود الذات على النحو الأول هو ما يسمى باسم الوجود الذاتي الممكن، ولما كانت هذه الإمكانات جوهر الذات، وماهيتها فيمكن أن يسمى باسم الوجود الماهوي وهو وجود يمتاز خصوصاً بالحرية المطلقة. والصلة فيه ليست صلة بين ذات وأخرى أو بين ذات وأشياء في العالم، وإنما هي صلة بين الذات وبين نفسها، أما الذات التي اختارت فتحقق وجودها على هيئة الآنية، أي الوجود - في - العالم بين أشياء

والوجود الحقيقي الأصل للذات هو الوجود الماهوي، لأن الصلة فيه بين الذات وبين نفسها وهذه الذات إذن فردية إلى أقصى حدود الفردية وهذه الفردية المطلقة، أو هذا الأنا، هو إذن الوجود الأصل الذي أصدر عنه في كل أفكاره وأفغالي وهي حينئذ في حالة عزلة كاملة، وحيدة مع مسؤوليتها الهائلة، شاعرة بأن لها معنى لانهاياً، شعوراً يصدر إليها من كون حريتها مطلقة. وهي حال تقرب من تلك التي نشدها كبار الصوفية وعبرت عنها القدسية تريزا الأبلية في قولها: «أنا وحدي مع الله وحده» والوجود الحق إذن هو هذا الوجود الذاتي، أما الوجود الموضوعي، أعني الوجود بين الموضوعات والحياة على غرار الموضوعات، فوجود زائف، لأنني لا أكون فيه مالكا لذاتي، بقدر ما تكون الأشياء مالكة لي. والسقوط يأتي من الاتصال بأكثر عدد من الموضوعات فالشرف في مرتبة الوجود يتناسب تناسباً عكسياً مع الاتصال

الأقل. هو وجود الذات، حتى إننا سنتهي في آخر الأمر إلى قصر الوجود على وجود الذات.

٤ - أن المقلتين الرئيسيتين اللتين يتعين بهما الوجود هما الواقع والإمكان وتبعاً لهما ينقسم الوجود إلى وجود ماهوي ، وآنية

٥- أن الحرية هي الصفة الأولى لوجود الذات ، وهذا يستخلص من النتيجة السابقة أي كنتيجة لفكرة الإمكان كما يتأها ، والصلة بينها وبين الواقع

٦ - أن مُشاقَّة الوجود لنفسه يجب أن تعد المسألة الأولى التي على أساسها يجب أن يوضع كل مذهب في الوجود والأخلاق ، وأن فكرة التوتر هي الفكرة التي يجب أن تسود كل نظرة وجودية وأخلاقية

٧ - أن العقل المنطقي ليس هو الملكة الوحيدة التي يستطيع المرء بها أن يدرك حقيقة الوجود المحي تلك أهم النتائج ، والناظر إليها يلح فيها القسّمات العامة للمذهب في الوجود

إن الشعور بالوجود لا يكون قوياً عن طريق الفكر المجرد لأن الفكر المجرد انتزاع للنفس من تيار الوجود المحي وانعزال في ملكة أخرى تذهب منها الحياة المتوترة الحادة ، ولا يسودها فعل وحركة ، بل صيغ خارجية عن الوجود المحي لا تنضج بدمه إنما يتم هذا الشعور حقاً في حالة الفعل الباطن المنشب أطفاله في الحياة المضطربة ، في حالة التجربة الحية التي تستطيع فيها أن تكون على اتصال مباشر بالوجود في توتره وهذا إنما يتم بملكة خاصة غير العقل ، لسانا ندري كيف نسميها ، ولعل خير لفظ يعبر عنها هو الكلمة العربية « وجدان » ، عل أن نفهم هذا اللفظ بمعنى الملكة التي نعاني بها الوجود بما هو عليه في نسجته المتوتر على حال العاطفة وقوة الإرادة وقد استعملنا كلمة « معاناة » لكي نزيل فكرة العيان والرؤية ، وندل على أننا هنا بإزاء إدراك لا يتم إلا في تجربة حية مباشرة ، لا يراعى فيها نسبة بين ذات وموضوع ، بل استيطان مباشر من الذات لنفسها ومن أهم نتائج القول هذه الملكة إزالة المشكلة الكبرى في نظرية المعرفة ، مشكلة الذات والموضوع ، وهي مشكلة لم نستطع فكرة الإحالة التبادلية في ظاهريات هيرل أن نحلها ، لأنه استعان بفكرة الماهيات الخالصة ، وهي فكرة تعود بنا إلى الصور الأفلاطونية ، وفي هذا إيمان في التجريد ، مع أننا نريد الوصول إلى المعنى المتقوم قدر المستطاع ، فضلاً عن أن نصب

الزمان ، هو أيضاً زمني ، ما دمنا نعزو إليه صفة الوجود وصفة الزمانية إذن تطيح كل موجود وتشيع فيه ، كروحه الحقيقية فالزمان هو المقوم الجوهرية لماهية الوجود ، والعامل والفاعل في تحديد معناه

ونفسير الوجود على هذا النحو فيه ثورة لا تغل في عنقها وخطر نتائجها عن تلك التي قام بها كوبرنيك في علم الفلك فإذا كان كُنت قد نعت مذهب النقدي بأنه ثورة كوبرنيكية في نظرية المعرفة ، فإن في وسعنا أن نعت مذهبنا هذا بأنه ثورة كوبرنيكية في علم الوجود

وكل ثورة تبدأ بهدم الأوضاع السابقة ، لذا كان علينا أن نقف عارضين ما قاله الفلاسفة من قبل في الزمان ، وغرضنا من هذا النقد ليس سلباً كله بل هو إيجاب في أهم نتائجه ، وذلك بأن يكون النقد أداة لاستخلاص المشاكل والشكوك التي يتضمنها موضوع النظر ، ثم لوضعه بعد في الوضع الصحيح المؤدي إلى تحقيق الغاية ، وهي عندنا هنا تفسير الوجود على أساس الزمان

والمذاهب التي وضعها السالفون من الفلاسفة في الزمان يمكن أن ترد إلى ثلاثة رئيسية المذهب الطبيعي ويمثله أرسطو الذي حلل الزمان تحليلاً يمكن أن يعد الصورة العليا لتفسير الزمان والوجود المرتبط به عند الأفلاطين، ثم المذهب النقدي ، أي المتصل بنظرية المعرفة ، وهو الذي أقامه « كنت » وسار عليه من تأثره حتى نهاية القرن الماضي ، والثالث هو المذهب الجوهري الذي فصله برجسون هذا في داخل ميدان الفلسفة ، أما في الفيزياء فتمة مذهبين رئيسيين المذهب المطلق ، ويمثله خصوصاً نيوتن ، والمذهب النسبي الذي وضعه أينشتاين

ومن هذا البحث النقدي نستطيع أن نستخلص النتائج العامة التالية :

١ - أن الزمان نوعان زمان فيزيائي ، وزمان ذاتي ، ونسبمه بعد بالزمان الجوهري

٢- أن مشكلة الزمان مرتبطة تمام الارتباط بمشكلة الوجود بوجه عام ، وسنرى أن الزمان عامل جوهري مقوم للوجود

٣ - أن الوجود وجودان وجود الذات ، ووجود الموضوع ، ولكن الوجود الأصيل - بالنسبة إلى الإنسان على

السكون ، والثاني من ناحية الحركة ، فالديالكتيك هو الانبساط الحركي للاستقطاب والديالكتيك عندما غيره عند هيجل ، لأنه عند هيجل منطق عقلي ، وعدنا أنه الانبساط الوجودي الصادر عن العاطفة والإرادة ، وهذا الطابع العقلي للديالكتيك عند هيجل هو الذي أفسد عصبه الحقيقي أعني التعارض ، مما اضطره إلى فكرة الرفع ، التي هي المنفذ الواهي لمنطق هيجل ، ولو كان جريئاً في منطق ، لاحتفظ له بالطابع الحركي على الدوام ونحن نحتفظ للديالكتيك هذا الطابع إلى أقصى درجة ، لأن العاطفة والإرادة والفعل يوجه عام تمتاز بالحركة المستمرة والمدة الدائمة السيلان والتغير الشامل للأضداد

فلا مناص إذن من أن نجعل للديالكتيك هذا الطابع ، ونسميه باسم التوتر فالتوتر معناه قيام المتقابلين مع بعضهما في وحدة لا يتحللها سكون أو توقف

لهذا كان لا بد لنمقولات من أن تمتاز بالتقابل ، ثم بالتوتر ولذا استجد لوحتها مكونة من زوج زوج ، ولكل زوج وحدة متوترة فيها جمع معاً للمتقابلين مع الاحتفاظ بما لهما من استقطاب في أوج شدته ، ولذا لن نسمي الوحدة باسم جديد ، بل باسم مركب من المتقابلين معاً حتى يحتفظ تماماً بهذا التوتر

وقد انتهينا إلى وضع هذه اللوحة من تأمل الأحوال السائدة المحددة لكل ما عداها بالسبة إلى كل من العاطفة والإرادة ، ولذا انقسمت أولاً إلى قسمين واحد خاص بالعاطفة ، والآخر خاص بالإرادة ، وكل منهما ينقسم بدوره ثلاثة أقسام ، وكل قسم من الثلاثة يتركب من متقابلين ووحدة متوترة ، فلدينا إذن ثلاث مرة أخرى - مما يكون ثمان عشرة مقولة ، هي

عاطفة

اصل	تأمل	حب	قلق
مقابل	سرور	كراهية	طمأنينة
وحدة متوترة	تأمل سار	حب كاره	قلق مطمئن

إرادة

اصل	خطر	طرفة
مقابل	أمان	مواصلة
وحدة متوترة:	خطر آمن	طرفة متصلة
		تعال متهابط

الموضوع لا يزال كبيراً كما أن التجربة المحيلة ذات طابع عقلي تجريدي واضح ، أما نحن فنرفض المشكلة على أساس أنها مشكلة تنصل بالوجود الفيزيائي ، لا بالوجود الذاتي لأنه إذا كانت ثمة إحالة في هذا الوجود الأخير ، فذلك إنما يكون من الذات إلى الذات ، فلا معنى بعد للانقسام إلى ذات وموضوع ، فضلاً عن أن التجربة هنا مباشرة فيها تحضر الذات نفسها بلا واسطة من صور أو كليات

والوجدان يكون إذن عالماً للإدراك يختلف تماماً عن عالم الإدراك الذي يكونه العقل ، ولكن ليس معنى هذا أنها مستقلة تمام الاستقلال ، بل عالم الإدراك العقلي في خدمة عالم الإدراك الوجداني ، وبهذا نود أن نفهم ما ينسب إلى العقل من وظيفة إيجاد الأدوات والآلات فنحن نفهم هذا على أن عمل العقل يختص بالوجود الفيزيائي ، والوجود الذاتي إنما يتحقق ما به من إمكانيات في العالم ، أي في الوجود الفيزيائي ، بأن يتخذ من الأشياء أدوات للتحقيق ، والعقل هو الذي يصنع هذه الأدوات ، فالعالم العقلي إذن مهياً لخدمة العالم الوجداني

وموقفنا من العقل هنا ليس موقف تحقير لشأنه ، بل العكس ، نحن نريد التفرقة الدقيقة بين ميدانه وميدان غيره ، وليس في هذا أي معنى من معاني التقرير

أما عن تحديد طبيعة الوجدان من الناحية الفسيولوجية ، وهل هناك حقاً ملكة قائمة بذاتها من هذا النوع ، فأمر لا نحسبنا بحاجة إلى الخوض فيه ، أولاً لأن تحديد المراكز العقلية جسمانياً قد ثبت أنه مستحيل ، وثانياً لأن فكرة الملكات فكرة عتيقة عُقي عليها من زمان بعيد ، فلا معنى لإنارتها بالنسبة إلى الوجدان.

والإدراك بواسطة الوجدان يتم وفقاً لمقولات خاصة ، تختلف تماماً عن مقولات العقل ، وهي التي لم يعن الفلاسفة بغيرها حتى الآن ولوضع لوحة هذه المقولات يجب أن يراعى الطابع الديالكتيكي لكل ما هو موجود ، لأن الوجود كما قلنا نسج الأضداد ، وكل ما فيه يتصف بصفة التقابل ، لأن الإمكان حين يستحيل إلى فعل لا يفقد هذا طابع الممكن ، والممكن جامع بين التفيضين لأن الإمكان بمجمله المحي الحقيقي لا بد أن يشمل القطبين المتنافرين ، وإلا فلا معنى للإمكان حينئذ فكل موجود يتردد إذن بين قطبين متنافرين يضمهما في داخل ذاته وهذا الاستقطاب هو في سياقه وتطوره ما نسميه بالديالكتيك فالفارق بين الاثنين أن الأول منظور إليه من ناحية

هرتمن وينتشر حتى بودلر ودوستوفسكي ، وإلى اليوم عند هيدجر . وتفسر هذا هو على نحو ما قلنا ، فقد ازدادت إمكانيات الإنسان القابلة للتحقق بواسطة النهضة الصناعية ، ففتحت المجال واسعاً أمام تحقيق أكبر عدد من الإمكانيات وبالتالي لملاقة أكبر مقاومة ، وتبعاً لهذا معاناة أوفر قسط من التألم . وبهذا المعنى يمكن أن يفسر قول روسو إن الحضارة تسلب المرء السعادة

فالتألم مصدره الحد من تحقيق الإمكانيات ، هو شعور من الذات الماهوية بأن ثمة مقاومة تعانيتها من جانب الغير وهي تحقق ما بها من إمكانيات . ولما كان تحقيق الإمكانيات الطابع الأصلي لوجود الذات على هيئة الآنية ، فإن التألم إذن طابع أصيل للوجود الذاتي

وهو يتدرج تبعاً لمقدار المقاومة ونوعها . وبهذا يفسر معنى التضحية ووجودها ، إذ العلة في سموها هو شرف الموصوع الآنية منه المقالومة ، وليس تضحية الجزء في سبيل الكل ، كما تدعي النظرة النسائية المتبدلة

والتضحية تكون الدرجة العليا للتألم . ولذا فإنها في النقطة التي يجتمع فيها أعلى تألم مع أعلى سرور ، فالأطراف في تماس كما يقال . إذ لا يشعر المرء بآلم خالص كما في الأحوال الأخرى للتألم ، كما يشعر بسرور خالص على النحو المعاني في لحظات السرور ، إنما هي تجمع بين الناحيتين وتفتيحها في نوع من الوحدة ، لو عمقت لكائنات وحدة التوتر . فالشهيد الذي يعلو جبينه الأسف الباسم هو الذي يحقق هذه الوحدة المتوترة بين الألم والسرور ، والمثل التاريخي الواضح عليه ، سقراط الذي كان باسماً في أشد لحظات المحنة . في هذه الوحدة المتوترة يبلغ الشعور بالذاتية والحرية أوجه لأنها جامعة بين التقيضين أو الضدين ، فهي تعبر إذن عن نسج الوجود الحي أدق تعبير

والتضحية هي نقطة التلاقي بين الألم والسرور عما يفضي بنا إلى التحدث عن السرور . وتفسيره عندنا وجودياً هو أن الأصل هو الوجود الماهوي . وينتقل إلى الآنية بواسطة تحقيق الممكنات ، وتحقيق الممكنات هو الفعل ، والفعل إذن توكيد لإمكان ، وفي التوكيد شعور بالذاتية ، إذ فيه نقل لها من القوة إلى الفعل ، وكل ما يشعر بالذاتية على نحو ليس به مقاومة هو السرور . ويزداد السرور تبعاً لازدياد تحقيق الإمكانيات ، ويكون نوعه وفقاً لنوع ما يحقق منها . والدرجة العليا للسرور هي تلك التي تملك فيها الذات نفسها بكل ما وسعها تحقيقه من

ويجب أن يلاحظ هنا أن كلمة « أصل » لا يقصد منها أن المقولة المقابلة مشتقة منه ومتفرعة عنه ، بل كلا الأصل والمقابل إيجابياً ، وكلاهما محدد للآخر ، مما يتبين بوضوح في الوحدة المتوترة التي فيها تؤكد إيجابية كلا الطرفين المتقابلين بكل ما فيها من نفور وتناقض

والمجال هنا ليس مجال دراسة هذه المقولات من الناحية النفسية ، فإن بحثنا هذا بحث في علم الوجود لا صلة له بشيء من هذا . إنما يتجه نظرنا إلى بيان مدلولها الوجودي ، أعني معناها من حيث تكوين طبيعة وجود الذات المفردة فلنأخذ في بيان كل منها من هذه الناحية بإيجاز

أما التألم فشعور الذات بأن شيئاً يحددها في وجودها العيني فهي تريد أن تحقق إمكانياتها في العالم الذي قذفت به ، لأن الاتجاه الأصلي فيها هو تحقيق الإمكانيات بقدر الواسع والطاقة ، وتحقيق الإمكانيات بصطدم بالغير ، لأنه لا يجري في داخل الذات وحدها ، بل لا بد أن يجري في الغير ، وإن كان ذلك كوسيلة لإثراء الذات بأفعال جديدة . فإذا ما لاقت ، وهي بسبيل هذا التحقيق ، مقاومة تألمت . وهذا يوضح لنا الأحوال المعروفة عن الألم مما لاحظته النفسانيون دون أن يستطيعوا تفسيره من الناحية الوجودية ، وأوها أن التألم يزداد مقداره ونوعه تبعاً لازدياد الرقي في سلم الكائنات . فهذا يفسره النفسانيون على أنه راجع إلى رقي الشعور كلما علا الكائن في سلم التطور ، وهذا ليس من التفسير في شيء ، إنما هو ترديد لنفس المعنى بعبارة أخرى . أما نحن فنفسره من الناحية الوجودية على أساس أن الرقي في سلم التطور معناه تحقيق الكائن إمكانيات أكبر ، نوعاً ومقداراً ، والتحقيق يلقي مقاومة من جانب الغير ، وإذن فكلما ازدادت الإمكانيات التي ستحقق ازداد الألم الناتج تبعاً لزيادة المقاومة . ولذا نرى البدائي أقل تألماً من المدني المتحضر ، والتطور في داخل كل حضارة شاهد صادق على ما نقول ، إذ نحن نعلم أن عصر المدنية فيه يتألم الناس أكثر منهم في عصر الحضارة ، ففي الحضارة اليونانية يشاهد ازدياد الشعور بالألم في العصر الهليني بدلاً من هذه النظرة الباسمة المقبلة على الحياة التي اتسم بها اليوناني في العصر الهوميرو ، نرى في العصر الهليني وجوهاً شفهياً السقم . وفي الحضارة الأوروبية نشاهد الظاهرة بعينها فالعهد السابق على الثورة الفرنسية كان عهد إشراق وسعادة أكبر من العهد التالي لها ، حتى ل نرمي القرن التاسع عشر عبارة عن سلسلة من المتشائمين ابتداء من شوبنهاور وإدوارد فون

بنفسها باستمرار وتحصيل تحقيقات في الوجود أتم وهو لهذا قوة دافعة بالذات إلى اغناء نفسها حتى تبلغ أقصى درجة ممكنة لتمام التحقق الفعلي، ونزوع مستمر نحو بلوغ هذه الغاية، ومن هنا امتاز بالحركة الدائرية وبالحلق والإيجاد، وليس للغيرية الجنسية معنى غير هذا من الناحية الوجودية - والثالث الأول يعبر عن أشياء كاتبة بالفعل، أي يشير إلى تحقق مصى وكان، بينما الثاني ينسب، عن تحقق لم يأت بعد وسيكون، أي أن الأول مطبوع بطابع الماضي، والثاني بطابع المستقبل - ومن هنا نرى أن الزمانية طابع ضروري هذين الثالوثين الكاشفين للذات عن طبيعة وجودها، ويقول ضروري لأن الشعور بكل ثالث منها لا يتم إلا وفقاً لهذا الطابع - فالحب رأيت دائماً يشير إلى أت لم يحقق بعد، وإلا انتهى ووقف ولم يكن ثمة حب - والألم والسرور يدلان على تحقق قد كان ونتج عنه هذا الشعور اللاحق - فكل من هذين الثالوثين يكشف إذن عن طابع الزمانية كمعصر داخل في تركيب الوجود

وإذا كان الثالث الأول قد كشف عن الماضي، والثاني عن المستقبل، فسند الثالث يكشف عن الحاضر والقلق من أهم الأحوال العاطفية التي عني بدراستها كيركجور وفي أثره هيدجر وخلاصة تحليلها أن القلق يكشف عن العدم - ونستطيع أن نفسر هذا بأن يقول إن الوجود الماهوي حين يصير متحققاً في العالم، تفقد الأنبة هذا السقوط في العالم بعضاً من إمكانياتها إذ لا تتحقق هذه الإمكانيات حتى بالنسبة إلى شيء واحد، وبالتالي تستلثم أشياء لم تتحقق - فالأنبة إذن باعتبارها في العالم يعوزها شيء، وهذا العوز أو النقص هو العدم الذي يشعر به الإنسان في حال القلق، إذ نشعر حينئذ بانزلاق كل الموجود ونحن من بينه ولكن ليس معنى هذا أننا نقوم بعملية تجريد سلسي كما بلغ العدم، بل الشعور بالعدم في حال القلق يأتي قبل كل نفي وسلب

ولكن القلق لا يكشف لنا عن هذا الجانب السلبي وحده، بل يكشف لنا أيضاً عن جانب إيجابي - ذلك أن العدم ناشئ عن تحقق إمكانيات دون أخرى، وبدون العدم إذن لن يتكشف لنا الوجود العيني، لأن الشرط في التحقق هو نبذ إمكانيات وأخذ أخرى تتعين في الوجود الحاضر في العالم وهذا النبذ هو الفعل الناشئ، عنه العدم وهذا العدم هو الأصل في كل نفي وسلب نقوم به في داخل الوجود، وهو المعصر المكون للطابع الديالكتيكي هذا الوجود العيني

إمكانيات وهي حالة تصل أوجها في الإيثار المحقق لأقصى الإمكانيات الذاتية مع اغناء أكبر قدر من الذات الغيرية في نفس الآن - وواضح أن الإيثار يلاقي التضحية في وحدة الألم المسار، ففي كليهما طابع التوتر الصادر عن تعارض وتقابل في الاتجاه

وبالإيثار قد انتقلنا إلى الثالث الثاني في مقولات العاطفة، وهو المكون من الحب والكراهية في وحدة متوترة هي الحب الكاره، لأن الإيثار يتضمن معنى الحب بالنسبة إلى الغير، وذلك حين يتفعل الشعور من الذات المقردة إلى ذوات أو أشياء مغايرة - ولكن ليس معنى هذا أننا قد انتقلنا ههنا من الذات الوجودية إلى الغير الوجودي، بل بالعكس تماماً، فلا زلنا هنا في نطاق الوجود الذاتي - والحب بالمعنى الوجودي هو امتصاص الذات للغير وإفناؤها له في داخلها، والدافع إليه تملك الغير كأداة لتحقيق الممكن ومن هنا ارتبطت به فكرة التملك الخاص، مما يسمونه الاخلاص في الحب أو الأمانة في الزواج إلى آخره، لأن في هذا تحقيقاً للوجود الذاتي على نحو أكمل - ولهذا فإن الحب في الدرجة الأولى منه شعور بانساع الذات ونموها، وفي أعلاه بتعمقها وانتشارها مع وحدتها حتى تشمل كل الغيرية، كما هي الحال في الحب الصوفي الإلهي، وليس لهذا غير معنى واحد هو أن الذات قد اتسعت بوجودها حتى انتظمت كل شيء - ولما كان الحب كما فسرناه إفناء المعشوق في الذات، فإنه ينصف أولاً بأنه لا يشترط فيه التبادل - وثانياً بأنه على ارتباط وثيق بالخلق والانتاج، أي بغيرية النسل

ولكن الحب في الدرجة العليا منه يصير أثره، لأنه شعور الذات بأنها وحدها الموجودة حقاً، مما يولد إحساساً بالكراهية لكل ما عدا الذات - ولذا فقد أصاب من حلقوا الكراهية بربطها بالحب، حتى قال نيتشه - إن الحب الأعظم هو أسوأ كراهية

والقمة العليا التي يجتمع فيها أسوأ حب مع أعل كراهية هي « الغيرية »، لأنها جامعة لأعمق محبة بالنسبة إلى المحبوب، وأشد كراهية لما عداه - وهي لهذا حب كاره، فهي إذن الوحدة المتوترة بين الحب والكراهية

ولو نظرنا إلى هذا الثالث الثاني وقارناه بالثالث الأول لوجدنا أن هذا كان يقول بمجرد التحقق للإمكانيات على صورة الأنبة، أما الثالث الثاني فيزيد عليه رغبة الذات في العلاء

التحقق

فالمعاطفة إذن حال معبرة عن الوجود الذاتي في تحققه العيني - حال وجدانية لا فكرية - بمعنى أن الذات فيها مشتبكة مع نفسها مما يسر لها إدراك الوجود على نحو أتم ، إذ ليس من شك في أن الشعور بالوجود في حال الألم مثلاً ، أقوى منه في حال المعرفة بالألم ، إذ في الأول اتصال مباشر بين الذات والوجود ، بينما هنا في حال المعرفة اتصال غير مباشر

والحال أظهر في الإرادة منه في المعاطفة إذ الإرادة قوة للوجود الذاتي بما يحقق ما فيه من إمكانيات على هيئة وجود بالفعل في وسط الأشياء والدوات الأخرى وهذه القوة مصدرها الحرية التي للذات في أن تعين نفسها بتحقيق إمكانياتها ، فتختار من بين الممكن أحد أوجهه وتنفذه بواسطة القدرة وهذا الاختيار ليس معرفة بالأفضل ، إنما هو فعل تعلق بأحد أوجه الممكن. وهذا الفعل أول قد تصاحبه معرفة وقد لا تصاحبه

ولما كان الممكن لانهاية له ، وكان التقابل صفة جوهرية في كل موجود كانت الإرادة في حالة عدم تيقن بالنسبة إلى ما يجب عليها أن تتعلق به من أوجه الممكن ، فلا يبقى أمامها حينئذ إلا أن تخاطر بأخذ أحد الأوجه ، وإلا التأت على الأمر ، وتوقفت عن الاختيار ، وبالتالي عن التحقيق. لهذا كانت المخاطرة الفعل الأول للإرادة ، وكان الخطر أول مقولاتها وفعل المخاطرة فعل لا معقول ، ومع ذلك فهو وحده المؤدي إلى تحقيق الوجود ، لأن تحقيق الوجود يستدعي المخاطرة ، ولذا قال نيتشه « الحياة بوجه عام معناها الوجود في حال الخطر » وفصل نظرياته في هذا بطريقة عامة غامضة نستطيع نحن أن نوضحها وفقاً لمذاهبنا هذا في كون الوجود مليئاً بالأضداد المتساوية في درجة الإمكان ، ولذا فإن اتخاذ أحد أوجه الممكن يضطري بالضرورة على مخاطرة ، ولا بد من اتخاذ أحد الأوجه حتى يتم تحقيق الممكن وبالتالي تحقيق الوجود وكلما قل نصيب تعين أوجه الممكن من اليقين ، زاد قدر الخطر وعدم اليقين يزداد قدره كلما ازدادت قيمة الفعل فخطره إذن طابع ضروري للوجود يزداد قدره وفقاً لازدياد قدر الفعل ولهذا فإن صاحب الأفعال الجلية هو المخاطر الكبير ، ومن لا يخاطر ، لا يظفر بشيء

والمخاطرة تتم بفعل واحد لا نستطيع أن نعين فيه اجزاء ، ولذا فإنها تتم في « الآن » ، وتشعر بطابع الحضور في

ولأن القلق يشعرنا بالعدم فإنه يرتبط بالحاضر ، ويقوم في الآن ، لأن الشعور في هذه الحالة لا يتعلق بلحظة ذات كيان ، بل ببرهة لا سلك لها إطلاقاً وهي ما نسميه باسم الآن وإذا زاد القلق وبلغ أوجه ، شعرنا بأن الزمان قد وقف نهائياً ، وهذا الشعور بوقف الزمان هو الشعور بالآن ، لأن الآن لا تجري فيه حركة ومن هنا أيضاً ارتبط القلق بالسرمدية ، وذلك عن طريق الآن

وموقفنا من العدم في حال الموت خصوصاً يجب أن يكون موقف « حب المصير » الذي دعا إليه نيتشه ، وذلك بأن نعد هذا العدم الذي يقلقنا منه عنصراً جوهرياً في تركيب الوجود في العالم كما رأينا فتولد لدينا طمأنينة من ناحية ما يقلقنا « منه » أما الطمأنينة بالنسبة إلى ما يقلقنا « عليه » فيمكن أن تأتي بالرضا عما تحقق بالفعل من إمكانيات ، والرجاء في تحقيق أكبر قدر ممكن ، وبهذا الرجاء تأخذ الطمأنينة طابعاً حركياً ومن هنا نستطيع أن نقول إن الوحدة المتوترة للقلق والطمأنينة توجد في حالين بوجه خاص حال القلق من الموت ، وحال الطمأنينة في الرجاء ، وإن كان التوتر ليس قوياً كل القوة في كلتا الحالتين

أما طابع الزمانية في حال الطمأنينة فهو « الآن » ، إذ نشعر إبانته بباطو الزمان

وبذا ينتهي بياننا لمقولات المعاطفة ومنه يمكن أن نستنتج

١ - أن كل مقولة تكشف عن جانب من الوجود فالتألول الأول عن الوجود بعد أن تحقق ، والثاني عنه وهو ينزع إلى التحقق ، والثالث عنه في حالة التحقق الفعلي على هيئة الحضور بالفعل

٢ - أن كل جانب من هذه الجوانب يشير إلى طابع للزمانية بطن فيه بطوناً ضرورياً فالأول يشير إلى الماضي ، والثاني إلى المستقبل والثالث إلى الحاضر

٣ - أن الزمان ، تبعاً لهذا ، طابع جوهري للوجود يعين كميته ، ويحدد طبيعة أحواله

٤ - أن التوتر هو التركيب الأصلي للوجود ، وفيه يبلغ الشعور بالوجود - وذلك إبان وحدة التوتر - أعلاه ، فتكون الذات على اتصال باليوس الحلي للوجود

٥ - أن أحوال المعاطفة أحوال للوجود الذاتي في حال

إلى فكرة المتصل فقد أثبتت أخيراً نظرية الكم وجود الانفصال في تركيب الضوء والمادة على السواء ، كما انتهت إلى هذا أيضاً الميكانيكا التجمعية على الرغم من محاولاتها الفاشلة للتوفيق بين المتصل والمنفصل بإضافة الموجة إلى الجسم ، كما أثبتنا أيضاً أن الجبرية العلمية قد عفى عليها ، ولم تعد ثمة وسيلة لتفسير التأثير عن بعد إلا بالقول بنوع من الطفرة وإذا كان الأمر على هذا النحو فيما يتصل بالذرات المادية « غير الواعية » أفليس من الأحرى أن يكون كذلك أيضاً بالنسبة إلى هذه الذرات الواعية ، التي هي الذرات العاقلة ؟

وليس معنى هذه الإهابة بالفيزياء أن مذهبنا لا يكون صحيحاً بدونها ، فإن علم الوجود سابق على الفيزياء وعلى أي علم آخر

غير أنه لا بد مع ذلك من المواصلة مع الطفرة ، والضرورة هنا ناشئة عن ضرورة الفعل وهذه المواصلة نوع من التوقف تقوم به الذات في طفراتها ، توقف مؤقت من أجل طفرات جديدة

ولكن على أي نحو يتم الطفور ؟

هنا تأتي المقولة الثلاثية الأخيرة فتحده لنا على أنه طفور متعال ، لأن في تحقيق الإمكانات سموً وارتفاعاً بالذات وإغناء لمضمونها ، وهذا التعالي خالق فعال مهاجم باستمرار فلا نقول كما قال هيدجر في فلسفته المشتملة ، إن الوجود قد سُلِمَ لنفسه ، بل نقول إن الوجود ظافر بإمكانياته متحفقة في حركة مستمرة إذ هو محاولة الذات أن تعلو على نفسها بأن تغزو مواضع جديدة على الدوام وهو إذن تعال موجه ، ينتجه نحوشيء ليس بعد ، ولذا ينتجه نحو المستقبل ، ويعبر إذن عن الآن المقبل

وهكذا نرى أن المقولات الثلاثية الثلاث المكونة للإرادة تنصف بأنات الزمان الثلاثة هي الأخرى الخطر يتصف بالحاضر ، والطفرة بالماضي ، والتعالي بالمستقبل ، كما رأينا من قبل تماماً في حالة مقولات العاطفة

ولو نظرنا في الفارق بين العاطفة والإرادة من حيث الكشف عن طبيعة الوجود ، وجدنا أنها يعبران معاً عن وجهي الوجود فالإرادة تعبر عن وجه القوة ، أو الوجود كقوة ، والعاطفة عن وجه الحال ، أو الوجود كحال والفارق بين القوة والحال أن القوة فعل ، والحال انفعال ، القوة لتحقيق الإمكان ، والحال لتحقيق بالإمكان

الزمانية ، ومن هنا أيضاً تشعر بالسرمدية وهذا نستطيع أن نفسر أقوال كبار الساسة والقواد الذين يتحدثون عن الأفعال التي تنطوي على مخاطرة كبرى بأنها ستقرر مصائر أُمم لآلاف سنة مثلاً فهذا الشعور صادر عن الشعور بأنهم يخاطرون بفداحة ، والمخاطرة تتم في الآن ويقوى الشعور بالآن بقدر درجة المخاطرة وبالتالي هم يشعرون بنوع من السرمدية

وهذا الشعور بالسرمدية هو الذي نجده في مقابل الخطر ، أي في الأمان إذ نحس فيه بعدم التغير ولا ضير على الذات من الشعور بالأمان ، إنما الضرر هو أن يكون مصدره وهماً فالخطر الخالص مستحيل التحقيق ، والأمن الخالص مضاد للوجود الحي ، فلم يعد غير الخطر الآس هو الذي يكفل للذات الوجود وتحقيق الإمكانات في حرية ومسؤولية

غير أن الانتقال من مخاطرة إلى أخرى لا يتم بطريق الاتصال ، بل منفصلاً ، أي لا بد للذات في سيرها أن تثب من فعل آخر ولهذا فإن المقولة الثلاثية الثانية للإرادة هي مقولة « الطفرة »

ويدعونا إلى القول بالطفرة أن الوجود عندنا مكون من ذوات كل منها قائم بنفسه ، معلق عليه في داخل ذاته وقد يكون في مذهبنا هذا تجديد لفيثاغورية عفى عليها الزمان ، ولكن هذا لن يزيدنا إلا حسارة في تأكيد هذا الانفصال في طبيعة الوجود فمذهبنا هو أن الوجود مكون من ذوات منفصلة تمام الانفصال ، قد عُلق من دونها كل باب يفتح مباشرة على الأخرى ، ولا سبيل بعد هذا للاتصال إلا عن طريق الوثبة من الواحدة إلى الأخرى

والأصل في هذه الطفرة أن الذات في تحقيقها للإمكان لا بد لها من الاتصال بجاهيتها ، أعني بوجودها الماهوي ، كما لا بد لها من الاتصال بالغير ، ولما كان بينهما هوة ، لم يكن الاتصال ممكناً إلا بالطفرة والطفرة هنا نفهمها بالمعنى المطلق ، أي الذي لا يستلزم أي وسط تجري فيه ، وإلا وقعنا في الاتصال

ولكي نفهم كيف تتم الطفرة على هذا النحو ، لا بد من القول بفكرتين « اللامعقول ، واللاعالية ».

أما اللامعقول فيدعونا إلى القول به طبيعة الوجود نفسه ، إذ هو يتضمن كما رأينا الدم ، كعنصر مكون له ، والعدم يناظره اللامعقول ، من الناحية الفكرية وقد أنت نتائج العلم الأخيرة مؤيدة لما نقول به من حيث اللامعقول ثم من حيث اللاعالية ، بل لم يقتصر الأمر على هذا إنما امتد أيضاً

وبذا ينتهي بيان المقولات

والمقولات تنقضي بدورها الى وضع منطق جديد ، يقوم على نفس المبدأ مبدأ التوتر فنحن نرفض مبدأ عدم التناقض الذي يقوم عليه المنطق العقلي لأنه لا يعبر عن حقيقة الوجود الواقعي ، هذا الوجود الذي يقوم على التناقض والتعزق والجمع بين الأضداد ، فمن الواضح أن هذا المبدأ قد أخفق في كل ما يدخله الزمان ، فلم ينجح إلا في العلوم العارية عن الزمان وهي الرياضيات ، وهي التي يميل المنطق العقلي ، كما هو طبيعي ، إلى التشبه بها اليوم

وليس المجال هنا مجال تفصيل هذا المنطق الجديد ، الذي نسميه منطق التوتر ، في مقابل منطق اتفاق الفكر مع نفسه ، وما هي أنسامه وكيف يدرك على أساسه الوجود الذاتي ، وما لهذا من نتائج على أعظم جانب من الخطر فيما يتصل بالكشف عن هذا الوجود. إنما نجتزئ هنا بذكر الأصول العامة التي يقوم عليها

وأولها أن الزمان يجب أن يكون داخلياً في التقويم المنطقي للحقيقة الوجودية ، وبالتالي يجب أن ندخل العدم إلى جانب الوجود في كل موضوع منطقي ، واتحاد الوجود واللاوجود في موضوع واحد هو ما نسميه باسم التوتر والتوتر إذن هو طابع الوجود الذاتي ، ولذا كان منطق هذا الوجود منطق التوتر

والتوتر إذن نقيض الهوية ، لأن هذه تنشئ المتساوي والمؤتلف ، والتوتر ينشئ اللاتساوي والمختلف ، ذلك أن منطق الهوية يميل إلى جعل الصلة بين الموضوع والمحمول صلة مساواة أو ما يقرب منها ، عما وجد صورته العليا في المنطق الرياضي

والنتائج لهذا عديدة ، وأولها في نظرية الحمل ، فعندنا أن الحمل ليس إضافة محمول إلى موضوع ، إذ الوجود أو الصفة الوجودية ليست مجموعة مقادير ، يضاف بعضها إلى بعض ليتكون منها شيء ، وإلا لكان في ذلك أوهام عدة أولها أن الجمع لا يتم إلا بين وحدات من نوع واحد ، ونحن هنا نجمع بين مقادير من أنواع مختلفة ؛ فالحيوانية غير النطق من حيث النوع ، وثانيها أن الجمع لا يتكون عنه شيء جديد ، بينما نحن نرى الانسان يختلف في جوهره عن الحيوان وعن النطق فالحكم إذن ليس عملية جمع إنما هو تعبير عن حال واحدة بلسها الوجود دفعة واحدة ، هو وحدة من الوجود واللاوجود لا تقبل التجزئة بحال والحمل هو التحقق منظوراً إليه من ناحية

القول أو اللوغوس ، ولما كان التحقق يدل على خلق ، فالحمل يدل على خلق ، وبالتالي يتضمن الجدة

وبفكرة الجدة هذه نستطيع أن نتخذ المنطق من تحصيل الحاصل الذي تردى فيه حتى الآن ، إذ التوتر يدل على التحقق ، والتحقق فعل ، والفعل خلق ، وبالتالي يدل على جدة

وعلينا إذن أن نلغي مبدأ المنطق التقليدي كله ، وهو : اتفاق الفكر مع نفسه ، ونستبدل به هذا المبدأ ، ألا وهو : توتر الوجود مع ذاته الخالقة باستمرار

وتبعاً لهذا نحن نقسم الأحكام إلى قسمين أحكام وجودية ، وأحكام هوية الأخيرة هي القائمة على مبدأ الهوية ، وليس فيها جدة ، ولا قيمة لها من الناحية الوجودية ، بل كل قيمتها من الناحية اللغوية أو العقلية ، لأنها من نوع التحليل أما الأحكام الوجودية فهي المعبرة عن واقع أو حال يكون فيها الوجود دفعة واحدة

وعلينا بعد هذا أن نقسم الأحكام من حيث « الزمانية » ، بدلاً من تقسيمها كما في المنطق العقلي من حيث الجهة ، فعلياً أن نقسمها من حيث الزمانية إلى أحكام حضور ، ومضي واستقبال ولا بد من تعيين الزمانية في كل حكم ، وإلا كان ناقصاً فلا معنى لقولي سقراط فان ، إذا لم أتبعه بقولي حاضراً ، أو ماضياً ، أو مستقبلاً وهذه الزمانية ملحوظة في كل حكم ، وإن لم تكن دائماً ملفوظة

والصلة بين الموضوع والمحمول ليست صلة تداخل أو تضمن أو إضافة ، بل هي عندنا صلة متوترة تمثل حالاً واحدة للوجود فالصلة بين سقراط وفان في المثال السابق صلة حال وجودية فيها سقراط كموجود منصف بها ، واتصافها بها ليس زائداً على ذاته ، بل صفة هي عين ماهيته

أما تقسيم القصة من حيث الكم فلا يعني الأحكام الوجودية في شيء ، لأن هذه لا تنظر إلى المحمول ، أو الموضوع على أنه ذو كم ولكن الأمر على غير هذا بالنسبة إلى التقسيم الثالث للأحكام ، أعني من حيث الكيف فإن فكرة السلب فكرة رئيسية في شرح الوجود ، وهي التعبير العقلي عن العدم الذي قلنا عنه إنه عنصر جوهري مقوم للوجود منذ كينونته ولكننا نختلف في فهمه عن المنطق التقليدي فإن منطق التوتر يفهمه على أن كل موجود تكمله إمكانيات لم تتحقق وهذا النقص يعبر عنه بحكم سلبى والسلب نوعان

العدم قد نشأ عن نفس ظاهرة الخلط التي حدثت بالنسبة إلى فكرة الزمان ، إذ خلط بينه وبين الخلاء فتصور على نحو مكاني والفهم الصحيح إنما يأتي وفقاً للنظرية التي أدلتنا بها خاصة بطبيعة الوجود فقد قلنا إن الحقيقة الواقعية مكونة على هيئة انفصال ، والوجود إذن مكون من وحدات منفصلة بينها هوات لا يمكن عبورها إلا بالطفرة فنقول الآن إن هذه الهوات هي العدم نفسه في وجوده الموضوعي ولا يجب أن يفهم من هذه الهوات أنها خلاء ، فنحن لا نفهم شيئاً اسمه الخلاء بالمعنى العادي للمفهوم فالهوات الموجودة بين الذرات في الوجود الفيزيائي تناظرها هذه الهوات الموجودة بين الدوات ، في الوجود الذاتي . ولما كانت هذه الهوات بين الذوات هي الأصل في الفردية ، ففي وسعنا أن نقول إن العدم هو الأصل في الفردية

ولما كانت الذاتية الفردية تقتضي الحرية ، كنتيجة لها ضرورية ، ففي وسعنا أيضاً أن نقول إن العدم هو الأصل في الحرية

وفكرة العدم مفهومة على هذا النحو من شأنها أن تغل الإشكالات التي أثارت حولها دون جدوى حتى الآن ، كما أنها فكرة خصبة في وسعنا أن نفسر بها سر الوجود كله

فهي تضمن لنا أولاً أن العدم عنصر جوهرى مكون للوجود ، والعدم والوجود يكونان معاً نسج الواقع ، وليس منهما من يسبق الآخر زماناً أو رتبة أو عليه ؛

وهي ثانياً تضيء هالة من النور على كل الأفكار التي أدلتنا بها حتى الآن . فالعدم كما رأينا هو الأصل في الفردية ، أو العكس ، وفكرة الحرية تقوم على فكرة الفردية أو العكس ، وفكرة التوتر مصدرها أيضاً فكرة العدم ، لأن التوتر لا يتحقق كما قلنا إلا من مزيج من الوجود واللاوجود أي العدم ، وأخيراً نجد أن فكرة الإمكان مصدرها فكرة العدم ، لأن الإمكان أصل الفعل ، والفعل لا يتم إلا بطفرة الذات في الغير ، وهي طفرة لا تقوم بها الذات إلا لأن ثمة عدماً ومن هنا نرى أن الأفكار الرئيسية الموجهة لنا في مذهبنا الوجودي ، وهي الفردية والتوتر والإمكان ، ترتبط كلها بالعدم أوثق ارتباط وكانه إذن البؤرة التي يشع منها النور على المذهب كله

وفي وسعنا بعد هذا أن نجيب عن هذا السؤال لماذا كان ثمة وجود ولم يكن عدم ؟ قائلين إنه سؤال لا معنى له بعد إنما السؤال الجدير بالوضع بعد هو ما العلة الفاعلية

مطلق هو الدال على استحالة الوصف بالنسبة إلى الوجود الماهوي للذات المعينة ، وسلب مقيد هو الدال على الإمكانية غير المتحققة وهذا الأخير هو الجدير بالعناية حقاً

والسلب عندنا له نفس المرتبة التي للإيجاب فلا يدرك أحدهما بغير الآخر ، لأن المتقابلات تكون وحدات لا انفصام لها

ويمتد أثر هذه النتائج إلى كل مسائل المنطق ، مما ينتهي إلى وضع منطق جديد شامل يستطيع الكشف عن حقيقة الوجود . والعامل الرئيس في تكوينه هو إدخال الزمان في مسأله فإدخال الزمانية في المنطق ندخل التوتر والخلق التوتر لأنه الجمع بين السلب والإيجاب ، والسلب معناه الوجودي العدم ، والعدم مصدره التناهي والتناهي أصل الزمان ، فالسلب ناشئ إذن عن الزمان . والعدم أيضاً شرط التحقق في الوجود ، لأن التعيين لا يتم إلا بالسلب والتحديد وهذا هو العدم أما الخلق فلأن الزمان أصل العدم ، والعدم شرط الوجود

وهنا نصل إلى النقطة الحاسمة في مذهبنا الوجودي ، وهي فكرة العدم

فالناس قد أدركوا من قديم الزمان أن العدم معقد الصلة بين الزمان وبين الخلق ، وإن كانوا فهموا المسألة على أنحاء مختلفة كل الاختلاف يمكن مع ذلك أن ترد في النهاية إلى اثنين النظرة الفلسفية والنظرة الدينية . والنظرة الأولى تحاول استبعاد فكرة العدم ، لذا لم تكن بتحليل مضمونه كثيراً ، وفهمته خصوصاً بمعنى السلب في المطلق العقلي ، وعني به برجسون من أجل إلغاء فكرته . ويلاحظ على كلامه هنا أنه لا يزال ينظر إليه بمعنى السلب العقلي ، إذ يقول إنه يأتي بنوع من التجريد المستمر . ولكن هذا غير صحيح لأنني في حالة الغلق الصادر خصوصاً عن فكرة موتي الخاص ، أشعر بزوال الوجود دفعة واحدة ، والعدم - كما قلنا - ليس تصوراً عقلياً بل هو شيء يقتضيه مجرد الوجود العميق نظراً إلى نبتة إمكانيات ، وأخذ أخرى ويشتمل مع مذهب برجسون الفاسد في العدم مذهب في الإمكان ، مما أدى إلى إخفاقه في فهم الزمان لأن الزمان يجب أن يفهم مرتبطاً بالعدم والإمكان لكن جاء هيدجر من بعد ففني بيان المدلول الوجودي الميتافيزيقي للعدم ، بوصفه التناهي المطلق

أما مذهبنا نحن فهو أن القصور في فهم طبيعة

بالفعل ، أما الإمكان فمعناه أن الوجود الذاتي في حالة إضمار وتصميم لما يمكن أن يكون عليه ، وهو سابق على الواقع بالضرورة ، لا كما يزعم برجسون ، والفعل يمثل دور جريان التحقيق للممكن ، أي يدل على شيء يجري حدوثه ، أي يدل على الحضور المباشر ، أما بعد التنفيذ فإننا نكون بإزاء الفعل وقد تحقق ، أي بإزاء شيء قد كان ، فهذه العملية تتضمن إذن : الفعل بوصفه ممكناً « سيكون » والفعل بوصفه حادثاً يجري كائناً ، والفعل بوصفه شيئاً « قد كان » - « سيكون » معناها المستقبل ، « وقد كان » معناها الماضي ، « وكان » معناها الحاضر - وبهذا المعنى نفرق بين ماضٍ وحاضر ومستقبل ، فآتات الزمان الثلاثة ذوات معانٍ وجودية خالصة

ولو عدنا الآن إلى لوحة المقولات لاستطعنا أن نفهم لماذا ارتبطت كل مقولة بحالة زمنية

وما دام كل وجود فعلاً وما دام كل فعل يقتضي التزمّن بالزمان ، فكل وجود متمزّن بالزمان
أما وضع السردية في مقابل الزمان فوهم لا مبرر له إذ لا وجود إلا مع الفعل ، ولا فعل إلا مع الإمكان ، ولا إمكان إلا لفعل ، ولا فعل إلا وينتهي إلى تحقيق شيء فعلاً والإمكان ، والفعل إبان التحقيق ، والتحقق فعلاً هي آتات الزمان فلا وجود إذن إلا بالزمان وكل وجود يتصور خارج الزمان هو وجود موهوم ومصدر القول به محاولة الإنسان القضاء على الجرح من الزمان - وهي محاولة لا صلة لها بحقيقة الوجود الحي - وعلينا أن نتجنبها فكل إحالة إلى وجود غير زمني ، إحالة إلى اللاشيء

وجود أو لا وجود ، تلك هي المسألة هنا أيضاً

فإن كان وجوداً ، فلا بد من الزمان ، وأما من دون الزمان ، فليس ثمة وجود ولا واسطة بينهما

أما عن الأولوية بين آتات الزمان ، فالرأي بإزائها قد انقسم كما هو طبيعي إلى ثلاثة مذاهب مذهب يقول بفكرة الحاضر السردية ولذا يجعل الأولوية والأولوية معاً للحاضر ، ومذهب يجعلها للماضي وإليه ينسب المؤرخون وأصحاب النزعة التاريخية بوجه عام ، ومذهب يجعلها للمستقبل ومثله أصحاب النزعة الدينية ، خصوصاً كيركجور وهيجر

أما نحن فلا نذهب إلى القول بتفضيل آن على آن ، بل تؤكد وحدة الآتات الثلاثة وحدة نامة في تكوينها الزمانية الأصلية الحقيقية أما الزمانية الزائفة فهي تلك التي تتعلق

لهذا الاتحاد بين الوجود والعدم من أجل تكوين الآنية ؟

والجواب القاطع عندنا هو إنها الزمان

فلولا الزمان لما اتحد الوجود ، وبالتالي لم تكن الآنية لتتكون ، أي الوجود المعيني بوجه عام لذا كان الزمان خالقاً ولا آنية إذن إلا وهي متمزنة بالزمان ومن هنا كان علينا أن نجد خواص الآنية في الزمان ، وهي خواص يمكن إجمالها في ثلاث المنفصل ، والتوتر ، والإمكان

أما صفة المنفصل فتدعونا إلى وصف تركيب الزمانية بالانفصال ، بمعنى أن الزمان مكون من وحدات منفصلة عن بعضها البعض ومن الخطأ كل الخطأ القول بالاتصال في الزمان

والسر في هذا الخطأ اعتبارات نفسية وأخرى فيزيائية ، أما الفيزيائية ، فهي تصور الحركة تصويراً إمكانياً ولما كان الزمان مقدار الحركة ، فلا بد أن يصور على غرارها ، وهي تقتضي التماس ، فلا بد أن يكون في الزمان اتصال. ومن العجب الذي يستنفذ كل عجب أن يعرف الزمان مع هذا بأنه « عدد » الحركة ، مع أن العدد هو الكم المنفصل أي هو المنفصل بعينه وفضلاً عن هذا فإن الفيزياء المعاصرة لم تعد تقول بالاتصال ، فلا يمكن أن تقوم فكرة الاتصال في الزمان إذن على اعتبارات فيزيائية

أما الاعتبارات النفسية فنرجع إلى فكرة الذاكرة ، إذ قال برجسون إن الذاكرة ملكة كلية قبلية تربط بين الأفعال في الشعور بطريقة متصلة ، وفرق بين الذاكرة كعادة ، والذاكرة الحقيقية التي تصور تياراً متصلاً. غير أن هذا التصور لوظيفة الذاكرة غير صحيح ، فقد أثبت بيرجانيه أن الذاكرة ترجع إلى الفعل المؤجل ، ومعنى تأجيل الفعل حدوث انقطاع في تيار الشعور. والذكرى الخالصة التي يقول بها برجسون لا أساس لها والواقع أن نظرية برجسون في الذاكرة إنما تقوم على نظريته في المدة ولا تقوم على الوقائع النفسية ، وفي هذا دور ظاهر فالاعتبارات النفسية هي الأخرى لا تسمح لنا أيضاً بهذا التصور للزمان على أنه متصل

والسؤال الذي يجب علينا أن نضعه بعد ، هو إذا كان الزمان على هذا النحو ، فكيف نفرق فيه بين ماضٍ وحاضر ومستقبل ؟ والجواب عليه يرتد بنا إلى نظرية الوجود الماهوي وهو يتنقل إلى حال الآنية بواسطة دخول الزمان فيه وهذه العملية تتضمن ثلاثة أدوار الإمكان ، والفعل والتحقق

عنه التجربة.

٤ - من المستحيل مناقضة البديية فتزعم مثلا أن الكميتين المساويتين لكمية ثالثة ليستا متساويتين فيما بينهما. أما المصادرة فيمكن تعديلها والابتداء في البرهنة من هذه الصيغة المعدلة. فقد استبدل لوباثفسكي بمصادرة التوازي مصادرة أخرى تقول: إن من الممكن رسم عدة مستقيمات موازية لمستقيم معلوم، وربما استبدل بها مصادرة مضادة تقول أنه من نقطة لا يمكن رسم أي موازٍ لمستقيم معلوم. وابتداء من هذا التعديل أنشأ كل منها هندسة أخرى مخالفة لهندسة أفليدس.

وقد عني الرياضيون في القرن العشرين بصياغة البدييات الخاصة بكل علم من العلوم الرياضية في نسق شامل يخترق كل بدييات هذا العلم. فلهبرت Hilbert صاغ نظام بدييات الهندسة. وهذا هو ما يسمى بـ *Axiomatique* (نظام بدييات) علم ما. وينبغي في نظام البدييات:

أ) أن يكون شاملا، بمعنى أنه يصوغ صراحة ودون إضمار كل البدييات الموجودة في هذا العلم أو ذلك.

ب) ألا يوجد فيه قضايا متناقضة فيما بينها، أو على الأقل لا تتعارض مع بعضها البعض.

ج) أن تكون البدييات مستقلة بعضها عن بعض، فلا ترد واحدة منها إلى بديية أخرى، لأن البديية إذا كانت غير مستقلة، فزنها لا يحتاج إليها كبديية، إذ من الممكن البرهنة عليها.

وبعض البدييات هي مجرد تعريفات، أو نتائج مباشرة لتعريفات. فنحن مثلا لا نستطيع أن نعرف الكتل والجزء دون أن نضمن في التعريف أن الكتل أكبر من الجزء.

وبعد نشأة علم البدييات *Axiomatique* لم تعد الرياضيات ينظر إليها على أنها مجموعة من القضايا الضرورية اليقينية. إذ أصبح الوضع هو: إذا نحن وضعنا، اعتباطا، هذا المجموع من المبادئ، فانها ينتج عنها صوريا هذه النتائج. ولم تعد الضرورة توجد إلا في الارتباط المنطقي الذي يوجد بين القضايا، لا في القضايا نفسها. وكما قال بيرى Pieri، لقد صارت الرياضيات نظاما شرطيا استداليا *Système hypothético-deductif*.

مراجع

— A. N. Whitehead and B. Russell: *Principia mathematica*.

بأحد هذه الأثبات دون الأخرى. ذلك أن فكرة التوتر في الوجود تقضي علينا بهذا

ومن هذا البيان لطبيعة الزمان قد انتهينا إلى الكشف عن حقيقتين رئيسيتين الأولى أن لا وجود إلا مع الزمان وبالزمان، وأن كل موجود لا بد متزمس بالزمان، وتلك هي ما نسميه تاريخية الوجود. والثانية أن كل أن من أنات الزمان مكيف بطابع إرادي عاطفي خاص، فالزمانية إذن كيفية وهاتان الحقيقتان معاً ما نعتبر عنه بقولنا إن الوجود ذو كيفية تاريخية

تلك هي الخطوط العامة لمذهب في الوجود جديد سنجعل مهمتنا في الحياة تفصيل اجزائه، حتى نستطيع أن نحقق للإنسان هذه الغاية التي قلنا إنها غاية الموجود

بديية

Axiome

البديية *Axiome* هي أحد المبادئ الثلاثة الخاصة بالرياضيات وهي: البدييات، والمصادرات، والتعريفات.

والبديية قضية بيّنة بنفسها، ولا تحتاج ولا يمكن أن يبرهن عليها.

وتتميز بالخصائص التالية، في مقابل المصادرة:

١ - البدييات مشتركة في كل الرياضيات، مثال ذلك الكميتان المساويتان لكمية ثالثة متساويتان فيما بينهما، وفي الهندسة: الشكلان الهندسيان المساويان لشكل هندسي ثالث متساويان فيما بينهما. أما المصادرات فخاصة بعلم معين من العلوم الرياضية، ومثالها في هندسة أفليدس: المتوازيان لا يلتقيان مهما امتدا.

٢ - البدييات تحليلية، أي أن المحمول فيها مستخلص بالتحليل من الموضوع تطبيقاً لبدأ الهوية (أو الذاتية). أما المصادرات فهي تركيبية، أي أن المحمول يضيف شيئا آخر إلى مفهوم الموضوع فعدم التلاقي لا يدخل في مفهوم التوازي، بل يضاف إليه.

٣ - بيّنة البدييات بيّنة عقلية، أما بيّنة المصادرات فهي بيّنة تجريبية، لأنها تظل صحيحة طالما لم تؤد إلى تناقض تكشف

منفصلة هو نظر متناقض مع نفسه . ويقرر أن العالم واحد ،
والواقع الحقيقي واحد ، والعالم ليس فيه موضوعات منفصلة عن
بعضها البعض ، وكل ما يبدو في الظاهر من اختلافات مآله إلى
الزوال

وفي مقدمة كتابه « المظهر والواقع » Appearance and
Reality (١٨٩٣) يصف برادلي الميتافيزيقا بأنها « البحث عن
أسباب رديئة لما نعتقد بالفريضة » لكن هذا لا يمنعه من الخوض
في الميتافيزيقا وأن يكتب عنها هذا الكتاب الذي يقع في أكثر من
ستمائة صفحة ذلك أنه رأى أن هناك تجارب عن أشياء
تتجاوز العالم المادي فنحن في حاجة إلى الميتافيزيقا لفهم هذه
التجارب بالقدر الذي يمكن به فهمها إن الميتافيزيقا تنفذنا من
المادية الغليظة ومن التزمّت القطعي في أن واحد معاً

وكتاب « المظهر والواقع » ينقسم إلى قسمين الأول في
المظهر ، والثاني في الواقع وفي القسم الأول يدرس
الموضوعات التقليدية في الميتافيزيقا ، مثل الزمان ، المكان ،
الإضافة ، الكيف ، العلية ، الذات . وينتهي من هذه
الدراسة إلى تقرير أن الحلول التي قدمت للمشاكل التي تثيرها
هذه الموضوعات - ليست حلولاً محددة ، ولو نظر إلى العالم من
خلال هذه الحلول لبدأ متناقضاً ، أي مظهرأ Appearance

ويتناول أول ما يتناول مشكلة الكيفية ، فيقول إن الذين
يقسمون الكيفيات إلى أولية وثانوية يقصدون بالأولى الأحوال
المكانية للأشياء المدركة بالحواس ، وبالثانية سائر الصفات ،
ويقررون أن الأولى ثابتة دائمة تتوقف على نفسها وواقعية ، بينما
الثانية - مثل اللون والحرارة والبرودة والطعم - تتوقف على
مدركها بالحواس لكن برادلي يرى أن كلا النوعين - الصفات
الأولية والصفات الثانوية - على السواء ، نسبة إلى المدرك ،
وكلها مظاهر لكن لها مع ذلك أصلاً من الموضوعية ، لأنه
حتى في مقولة الإضافة لا بد من وجود موضوع ، فلرقلنا مثلاً
« المنضدة على يسار الكرسي » ، فإن الإضافة على يسار لا
تقوم إلا إذا كانت هناك منضدة وكرسي . وينتهي برادلي إلى
هذه النتيجة . وهي أن تقسيم الصفات إلى أولية وثانوية تقسيم
خطأ ، وما هذا التقسيم إلا مظهر فحسب .

ويستمر برادلي على هذا المنوال ليبين أن الزمان والمكان
والموضوعات والذوات هي مجرد مظاهر ، وليست وقائع

والخاصية المنطقية للواقع هي أنه لا يتناقض نفسه ،
والطابع الميتافيزيقي للواقع هو أنه واحد ، والخاصية

— A.H. Basson and D.J. O Connor: Introduction to
symbolic logic, London, 1957.

— I.M. Copi: Symbolic logic, chaps. 7 and 9. New York,
1967.

— R. Blanché: L'axiomatique. Paris, P.U.F., 1967.

برادلي

Francis Herbert Bradley

فيلسوف انجليزي من أتباع المثالية المطلقة

ولد في سنة ١٨٤٦ في كلاهم Clapham ، وتعلم في كلية
الجامعة بجامعة أوكسفورد وفي سنة ١٨٧٠ إلتحق زميلاً في
كلية مرتون Merton بجامعة أوكسفورد لمدة لا تنتهي إلا
بالزواج . ولما كان برادلي لم يتزوج ، وكانت الزمالة لا تفرض
عليه أن يقوم بالتدريس ، فإن برادلي لم يقم بالتدريس وظل
زميلاً بكلية مرتون مدى حياته ، متفرغاً للتأليف وحده

وكان أول ما نشره رسالة بعنوان « مفترضات التاريخ
النقدي » (أوكسفورد سنة ١٨٧٤) وتلاه بكتاب « دراسات
أخلاقية » (لندن ، سنة ١٨٧٦) ، ثم « مبادئ المنطق »
(لندن ، سنة ١٨٨٣) ، ثم كتابه الرئيسي « المظهر
والواقع » (لندن سنة ١٨٩٣) كما أعاد نشر بعضها في كتاب
بعنوان « مقالات عن الحقيقة والواقع » (أوكسفورد ، سنة
١٩١٤) ونشر البعض الآخر في كتاب بعنوان « مقالات
مجموعة » (أوكسفورد سنة ١٩٣٥)

فلسفته

تتمت فلسفة برادلي بأنها « هيكلية جديدة » ، ولكن
هذا الوصف غير دقيق لوجود اختلاف بين مذهب هيكل وأراء
برادلي بعامته فهيجل عقلي توكيدي خالص ، بينما مذهب
برادلي مزيج من الشك والإيمانية Fideism . وبالكثير هيجل
يكاد يكون مفقوداً في منطق برادلي . وربما كان الجامع بينهما هو
تحدث كل منهما عن « المطلق » The Absolute على تفاوت في
فهم كل منهما لهذا اللفظ

١ - المظهر والحقيقة ، المطلق

لقد سعى برادلي إلى النظر إلى العالم ككل وفي سبيل
ذلك بين أن النظر إلى العالم على أنه مؤلف من موضوعات

الايستمولوجية للواقع هي أنه تجربة

وهذا ما يشغل القسم الثاني من كتاب «المظهر والواقع» فنحن إذا تساءلنا هذه كلها «مظاهر» لأي شيء؟ لكان الجواب أنها مظاهر لواقع هو «المطلق» The Absolute ما هو هذا «المطلق»؟ يجب برادلي بأننا لا نستطيع تحقيق رؤية واضحة عنه. «إذا لفعل هذا سيكون علينا أن تكون التجربة الموحدة الشاملة التي تكون المطلق»، وسيكون علينا أن نخرج من جلودنا، إن صح هذا التعبير لكن يمكن أن تكون لدينا معرفة محدودة بالمطلق إذا تصورناه بمראה النظر مع التجربة الأساسية التي تقوم على أساسها التميزات بين الذات والموضوع، وبين مختلف الموضوعات وهذا المعنى فإن التجربة يمكن أن تكون معرفة غامضة بالواقع الذي هو افتراض الميتافيزيقا والذي يحاول الميتافيزيقي أن يدركه على مستوى أعلى وبرادلي، بهذا، يعترف بالافتراض القائل بأن الميتافيزيقا تفترض موضوعها مقدماً، لكنه لا يعده اعترافاً، بل لإيضاحاً لطبيعة الميتافيزيقا

وللواقع صفتان أساسيتان هما الوجود، والخصائص Characteristics «والحقيقة هي موضوع التفكير، وهدف الحقيقة هو وصف الوجود فكرياً Ideally» والحقيقة حل مضمون يكون متسقاً حين يحمل، ويزيل عدم الاتساق inconsting وبالتالي يزيل الفلق» لكن الحقيقة لا تكون أبداً كاملة التطابق Adequate ذلك لأن المحمول فكري Ideal وليس واقعياً Real ولهذا فإن كل حقيقة هي حقيقة جزئية ويمكن دائماً التوسع فيها والامتداد بها إلى ما هو أكثر حقيقة

٢ - الأخلاق

ويتناول برادلي موضوع الأخلاق في كتابه «دراسات أخلاقية» (سنة ١٨٧٩) وهو يرى أن وظيفة علم الأخلاق «ليست أن تجعل العالم أخلاقياً، بل أن تجعل من الأخلاق السارية في العالم نظرية» ولهذا يبدأ برادلي بالبحث في هذه الأخلاق السارية في العالم.

ماذا يقصد الناس حين يقولون فلان مسؤول أخلاقياً؟ إن المسؤولية الأخلاقية معناها أن الشخص يتحمل النتائج المترتبة على كل أو معظم الأفعال التي يرتكبها وأنه مسؤول وقيل سلطة أخلاقية معينة ويجب أن يكون هو نفس الشخص الذي ارتكب الفعل والذي يتحمل نتائجه، ويجب أن يكون على قدر من الذكاء (العقل)، وأن يكون قادراً على تمييز

الأفعال قبيحها من حسنها لكن الشخص لا يمكن أن يكون مسؤولاً عن كل فعل فعله فهو مثلاً ليس مسؤولاً عن فعل أجبر على اتبانه قسراً وقهراً دون إرادة منه ولا رغبة إن الفعل الأخلاقي يجب أن يكون حراً، أي أن صاحبه لم يكن مقسوراً على فعله

وبالنسبة إلى الإنسان العادي لا يمكن أن بعد مسؤولاً أخلاقياً عن فعل ما، إلا إذا كان هو نفس الشخص الذي ارتكب الفعل فإن كان هذا الفرض صحيحاً، فإنه يستبعد ذلك الضرب من الجبرية القائم على علم النفس الترابطي ويقضي على كل هوية ذاتية دائمة يقول برادلي «بدون الهوية الشخصية تصبح المسؤولية هراء، وفي علم نفس أصحابنا القائلين بالجبرية فإن الهوية الشخصية (مع الهوية بوجه عام) تعود كلمة بدون أثر من معنى» «دراسات أخلاقية» ص ٣٦

ومن ناحية أخرى، فإن الإنسان العادي يعتقد أنه لا يمكن أن بعد مسؤولاً من الناحية الأخلاقية عن فعل ما إلا إذا كان هو الفاعل الحقيقي له، وأن يصدر عنه كما يصدر المعلول عن العلة لكن هذا الافتراض يستبعد نظرية اللاجبرية indeterminism التي تقول إن الفعل الإنساني الحريس معلولاً وتقضي على العلاقة بين فعل الإنسان وذاته أو أخلاقه، لأن الفاعل، كما تصوره هذه النظرية، هو شخص غير مسؤول، هو أبله (إن كان شيئاً ما) (الكتاب نفسه، ص ١٢)

وما يهدف إليه برادلي من هذا كله ليس الاعتماد على ما تصوره الرجل العادي بل إثبات أن كلتا النظريتين الحتمية واللاحتمية، تتنافيان مع الضمير الأخلاقي والنتيجة الإيجابية هي أن الضمير الأخلاقي للإنسان العادي يؤذن بعلاقة وثيقة بين الأفعال التي يمكن أن يكون المرء مسؤولاً عنها بحق، وبين ذات الإنسان أي أخلاقه

والغاية من الأخلاقية، أي من الفعل الأخلاقي - عند برادلي - هي تحقيق الذات لكن معنى هذا أيضاً أن الخير للإنسان لا يمكن أن يكون هو الشعور بتحقيق الذات «أو أي نوع من أنواع الشعور لهذا يستبعد مذهب السعادة Hedonism لأنه يقوم على الشعور باللذة بوصفه خير الإنسان أما إذا أدخلنا عنصر الكيفية في الموازنة بين الذات، كما فعل جون استيورت مل J. S. Mill فإننا نقضي على هذا المقياس ونحتاج إلى مقياس آخر غير الشعور باللذة، وبهذا نحن نتخل عن مذهب السعادة

ومن تبعه من واضعي «المتون في المنطق». ذلك أن برادلي رأى أن خطأ التجريبي يقوم في دعواهم أن المعرفة يمكن أن تبدأ من الجزئيات المنفصلة المستقلة والحجة التي يسوقها برادلي للتدليل على رأيه هذا هي أن الاستنتاج Inference لا يمكن أن يتم إلا على أساس الكليات، لا الجزئيات، وبالتالي لا يمكن أن يكون الاستنتاج انتقالاً من جزئيات إلى جزئيات أو من جزئيات إلى كلي. ذلك أن الاستنتاج يفترض قضايا والقضايا تفترض حدوداً كلية، أي تفترض المعلوم والكلي. ومن أجل هذا قام برادلي بنقد مفصل عميق لقواعد المنهج عند مل، واستعان في ذلك أيضاً بما كتبه هوول Whewell في كتابه «فلسفة الاكتشاف»

مؤلفاته

- The Presuppositions of Critical History. Oxford, 1874.
- Ethical Studies, London 1876.
- Principles of Logic. London, 1883.
- Appearance and Reality. London, 1893.
- Essays on Truth and Reality. Oxford, 1914.
- Collected Essays. Oxford, 1935.

مراجع

- Richard Wallheim: F. H. Bradley, London, 1959.
- R. W. Church: Bradley's Dialectic. London, 1942.
- T.S. Eliot: Knowledge and Experience in the Philosophy of F. H. Bradley. London and New York, 1964.

برجسون

Henri - Louis Bergson

فيلسوف فرنسي كبير. ولد في باريس في ١٨ أكتوبر سنة ١٨٥٩ وكان أبوه مؤلفاً موسيقياً وعازفاً على البيانو، وينحدر من أصل بولندي. أما أمه فهي إنكليزية. وكلاهما كان يهودياً. وصحب أبوه إلى سويسرا في الفترة ما بين عام ١٨٦٣ و ١٨٦٦ تقريباً لكنه أمضى بقية طفولته وشبابه في باريس، على الرغم من أن أبوه استقر في لندن في سنة ١٨٧٠ وأمضى دراسته الثانوية في لسيه بونابرت ثم في لسيه فونتان Fontaines (التي سميت فيما بعد وحتى

والواقع - فيما يرى برادلي، هو أن مذهب السعادة يجعله اللذة هي الخير الوحيد، قد صار نظرية منحازة إلى جانب واحد ومن النظريات المنحازة إلى جانب واحد أيضاً نظرية كنت Kant في الواجب الأخلاقي الداعية إلى أداء الواجب للواجب نفسه إن كنت يدعوننا إلى أخلاق الإرادة الحرة، لكنه لا يجبرنا بشيء عن ماهية هذه الإرادة الحرة، ويتركنا مع تجريد لا فائدة منه. وبالجملة فإنه يأخذ على أخلاق كنت ما أخذ عليها هيجل وهو كونها شكلية محضة فما هو المضمون الذي يريد برادلي أن يعطيه للإرادة الحرة؟ يقول إن المضمون هو الإرادة الكلية، إرادة الهيئة الاجتماعية، بمعنى أن تتحدد واجبات الفرد من حيث كونه عضواً في مجتمع، والأخلاق تكون تبعاً لذلك هي إرادة وضع الاجتماعي للإنسان والواجبات المنحدرة عن ذلك، إن الإرادة الكلية هي عنده إذن إرادة المجتمع وإذا سألت برادلي وما هي إرادة المجتمع؟ لم يجز جواباً لقد وقع في نفس الشكلية التي أخذها على كنت، بل وأسوأ منها والسبب في ذلك أنه سار في أثر هيجل ها هنا دون تبصر بل إن برادلي بهذا يدين نفسه بنفسه، لأنه يجعل بهذا الأخلاق نية إلى المجتمع الذي ينسب إليه الفرد. فإين إذن هذا «المطلق» الذي طالما تغنى به؟

٣ - المنطق

ولبرادلي في المنطق كتاب جيد، عنوانه «مبادئ المنطق» The Principles of Logic (سنة ١٨٨٣) وفيه يؤكد ضرورة الفصل بين علم المنطق وعلم النفس بعد ما خلط بينهما جون ستوارت مل، لأننا لو خلطنا بينهما لوجدنا أنفسنا نعطي إجابات نفسية عن أسئلة منطقية بحث

وهو يبدأ بالفحص عن طبيعة الأحكام في المنطق، فيقرر أن الحكم ليس مركباً من الأفكار، بل هو إشارة مضمون فكري إلى الواقع «(ح ١ ص ٥٦) والموضوع النهائي لأي حكم هو الواقع ومفاد الحكم هو «أن الواقع هو بحيث أن ع (= الموضوع) هو ح (المحمول)» (ح ٢ ص ٦٢٣)

وإذا كان «الواقع» هو الموضوع النهائي لكل حكم، فالنتيجة لهذا هي أنه كلما كان الحكم أكثر جزئية، فإنه يكون أقل قدرة على وصف موضوع الحكم. وأنكر أن يكون تقدم المعرفة يتم من الجزئيات إلى الكليات، أو من الجزئيات إلى الجزئيات كما زعم مل ومن ثم أنكر الاستقراء كما فهمه مل

وقد حصل في سنة ١٩٢٨ على جائزة نوبل للآداب.

وفي آخريات عمره اقترب - معنوياً فقط - من الكنيسة الكاثوليكية. وقد اعلن في فقرة من وصيته التي كتبها في ٨ فبراير سنة ١٩٣٧، أنه كان سيتحول الى الكاثوليكية لولا أنه شعر بمقدم موجة عارمة من معاداة السامية، فاداه ذلك الى أن يقف الى جانب بني دينه اليهود، وحتى لا يساء فهم فعله ان تحول الى الكاثوليكية. ولما انتصرت ألمانيا على فرنسا في يونيو سنة ١٩٤٠ واحتلتها وفرصت قيوداً على اليهود في فرنسا، أرادت استثناء برجسون، ولكنه لم يقبل لنفسه هذا الاستثناء تضامياً مع أهل دينه. وعمل كل حال فقد توفي بعد ذلك بأقل من ستة اشهر وذلك في الرابع من شهر يناير سنة ١٩٤١، بتضح من هذا العرض أن حياته كانت كلها مكرسة للفلسفة والفكر المحض تعليماً وتالياً. ولم يشارك في الأمور العامة خارج نطاق التدريس والفكر والتأليف، إلا ثلاث مرات:

الأولى حين كُلف، أثناء الحرب العالمية الأولى، بمهمة قومية ولصالح الحلفاء فسافر الى الولايات المتحدة الاميركية واتصل بمشائري الرئيس الاميركي ولس Wilson وخصوصاً العقيد هاوس Colonel Hause ووزير الداخلية فرانكلين، ليحث الولايات المتحدة على الاشتراك في الحرب إلى جانب الحلفاء. وقيل إنه كان لمساغيه هذه بعض الأثر في قرار أميركا الاشتراك في الحرب، وان كان الأمر مشكوكاً فيه تماماً. وقد كتب هو تقريراً عن هذه المهمة بعنوان Mes Missions نشر بعد وفاته في مجلة Hommes et Monde (عدد يوليو سنة ١٩٤٧، وأعيد نشره في Ecris et Paroles ج ٢ ص ٦٢٧ ص ٦٤١) وتاريخ هذا التقرير ١٩١٦/٨/٢٤

والمرة الثانية حين اشترك في عامي ١٩٢١، ١٩٢٢ في لجنة إصلاح التعليم العالي التي شكلها وزير المعارف آنذاك ليون برارد Léon Berard

والمرة الثالثة حين رأس اللجنة الدولية للتعاون الفكري التابعة لعصبة الأمم، والتي كانت الصورة السابقة لليونسكو حالياً. وقد تركها كما قلنا في سنة ١٩٢٥ لأسباب صحية

وقد حظي ابان حياته بشهرة متقطعة النظير لم تنوافر

اليوم باسم ليسيه كوندورسيه (Condorcet)، فأظهر نبوغاً فائقاً في الدراسات الكلاسيكية والرياضية معاً، واستطاع أن يكتشف بنفسه حل مسألة الدوائر الثلاث التي اقترحها بكمال. كذلك أثار إعجاب الاختصاصيين بالحل الذي اقترحه للمسألة الموضوعة في مسابقة ١٨٧٧، وقد نشر حله هذا في «حوليات الرياضيات»، وكان قبل ذلك قد حاز على جوائز في مسابقات سنوات ١٨٧٥ - ١٨٧٦ ودخل «مدرسة المعلمين العليا» الشهيرة (في شارع أولم Ulm في باريس، الحي الخامس) في سنة ١٨٧٨. ولما بلغ سن الرشد ١٨٨٠ اختار الجنسية الفرنسية. وفي سنة ١٨٨١ حصل على الليسانس في الرياضيات وفي الآداب معاً. ثم حصل على درجة الاجريجاسيون في الفلسفة في سنة ١٨٨١، وكان ترتيبه الثاني. وعين في اثر ذلك مدرساً في ليه انج Angers (سنة ١٨٨١) ثم ليسيه كليرمون فراند (سنة ١٨٨٣) ثم في باريس في ليسيه رولان Rollin (سنة ١٨٨٩) ثم في ليسيه هنري الرابع (سنة ١٨٩٠) وحصل على الدكتوراه في الفلسفة في سنة ١٨٨٩ برسالتي عنوان الكبرى منها: «بحث في المعطيات المباشرة للشعور»، والصغرى (باللاتينية) عنوانها: «رأي أرسطو في المكان». وتقدم مرتين للحصول على منصب في هيئة التدريس في السوربون، في عامي ١٨٩٤، وسنة ١٨٩٨ لكنه رفض طلبه في كلتا المرات! لكنه عين مدرساً في «مدرسة المعلمين العليا» في سنة ١٨٩٨ ثم عين في الكوليج دي فرانس Collège de France (زبعد أعلى معهد علمي في فرنسا، لكن ليس فيه طلاب منتظمون، ولا امتحانات، ولا يمنح شهادات علمية) أولاً في كرسي تاريخ الفلسفة اليونانية واللاتينية في سنة ١٩٠٠ خلفاً لشارل لوفك Leveque ثم في كرسي الفلسفة الحديثة سنة ١٩٠٤، خلفاً لجبريل تارد Tarde وهو الكرسي الذي سيخلفه فيه ابتداء من سنة ١٩١٤ تلميذه أدوار لوروا Eduard Le Roy ثم انتخب عضواً في الأكاديمية الفرنسية سنة ١٩١٤ وفي أثناء الحرب العالمية الأولى كُلف بمهمات في اسبانيا (سنة ١٩١٦) ثم في الولايات المتحدة الاميركية (فبراير - مايو سنة ١٩١٧ ثم يونيو - سبتمبر سنة ١٩١٨). وعين عضواً في المجلس الأعلى للتعليم العالي في سنة ١٩١٩، ثم رئيساً للجنة التعاون الفكري التابعة لعصبة الأمم من سنة ١٩٢٢ الى سنة ١٩٢٥. واضطرته أحواله الصحية الى الكف ابتداء من سنة ١٩٢٥، عن أي نشاط خارجي.

فلسفة

(أ) تعريف الفلسفة وتطور برجسون الفلسفي:

يرى برجسون أن مذهب أي فيلسوف ليس مجرد تركيب من عدة أفكار بعضها سابق وبعضها جديد، بل فلسفة الفيلسوف تنبع من عيان (أو وجدان) فلسفي واحد *une intuition philos.* حتى أن الفيلسوف لا يقول أبداً إلا شيئاً واحداً، مستقلاً عما قاله السابقون، وكان يقول نفس الشيء لو وجد قبل ذلك بعدة قرون. (الفكر والتحرك ص ١١٧ - ١٢٣، ١٣٥ - ١٤٢) لكن من أجل أن يقول هذا الشيء الواحد، كان عليه أن يتكلم طوال حياته دون أن يقطع أبداً في أن يقوله على الوجه الصحيح (الفكر والتحرك، ص ١٣٧ و ١٤١). ومهما تكن باطية عيانه هذا فإن فيه من الخصوصية والثراء ما يجعله حافلاً بالمعاني والنتائج، بحيث لا يستكشفها إلا بعد جهد طويل يبذله في المشاهدات والتجارب وإجراء العمليات المنطقية، وبهذا الجهد يخضع هذه الفكرة للامتحان الدقيق الذي بدونه لن تحظى فلسفته بأي اعتبار.

لكن ليس معنى هذا أنه لا ارتباط بين هذا العيان وبين المذاهب الأخرى. فهذه، هيئات! يقول برجسون: «إن الفكر الذي يأتي العالم شيء جديد ملزم بأن يتجلى من خلال الأفكار الجاهزة التي يجدها أمامه والتي يجرّها في حركته» (الفكر والتحرك ص ١٤١). ومن هنا لا يمكن فهم التعبيرات التي يستخدمها هذا الفكر الجديد المدع إلا بمراعاة أمرين: الأول: السياق التاريخي الذي قبلت فيه، والثاني: مجموع الآراء التي يقول بها مؤلفها.

ولهذا فإن نشأة أية فلسفة جديدة تبدأ من انكار التيار أو التيارات السائدة. وفي هذا يقول برجسون: «أمام الأفكار المقرّ بها دائماً، والمقالات التي تبدو يتيّنة، والتوكيدات، التي كانت تمتدّ حتى ذلك الحين علمية فإن (هذا العيان الجديد) يهيمس في أذن الفيلسوف بكلمة: مستحيل». أي عمل هذا الفيلسوف أن يقف موقف المعارضة من الفلسفات السائدة.

وهذا ما فعله برجسون: فقد عارض فلسفة كنت متحارراً إلى فلسفة هيربرت اسنسر، ثم عارض فلسفة اسنسر وكل فلسفة تفسر الحياة تفسيراً ميكانيكياً باسم فلسفة الحياة الروحية، وعارض النزعة المادية في تفسير

لأي فيلسوف من قبل، حتى صارت فلسفته بدعاً واسعة الانتشار في فرنسا، تؤثر في دوائر مختلفة: فلسفية، ودينية، وأدبية. وفي مقابل ذلك حدث العكس تماماً بعد وفاته إذ حدث انصراف تام أو شبه تام عن فلسفته حتى صارت تقبع في ظلال النسيان، ابتداء من نهاية الحرب العالمية الثانية حتى اليوم، خصوصاً وقد اكتسحتها الوجودية تماماً.

عل أنه لا بد أن نذكر من أسباب هذه الشهرة الهائلة لبرجسون ومؤلفاته أثناء تلك الفترة، أسلوبه الرائع في الفرنسية، مما جعله يعد من كبار كتّاب هذه اللغة. ومن أجل هذا الأسلوب خصوصاً منح جائزة نوبل في الآداب. فأسلوبه يتسم بالطلاوة والموسيقى، ويتوافر الصور الشعرية والتشبيهات الموقفة، مما يجعل لقراءة كتبه متعة تعادل متعة الأعمال الأدبية العظيمة، هذا مع الدقة في التعبير الفلسفي. وجمال أسلوبه هذا كان من أهداف خصومه في هجومهم عليه: إذ اتهموه بعدم التحديد وضباب العبارة وعدم وضوح الفكرة. لكن برجسون دافع عن أسلوبه هذا باضطراره إلى التعبير عن أمور جديدة كل الجدة لم تألف معانيها اللغة الموروثة، بالصور والتشبيهات وبإعطاء الألفاظ الموروثة معاني جديدة غير مألوفة في اللغة الفلسفية والعلمية والتقليدية. ويرجع هذا أيضاً إلى طبيعة مذهبه القائم على التغير الدائم والحركة المستمرة وعدم ثبات أي شيء، ونفوذ المدة في كل موجود بحيث يصعب، بل يستحيل، ادخاله في الأطارات الثابتة للغة من طبيعتها الثبوتية والكرون.

كذلك يلاحظ أنه لم يلجأ أبداً إلى اختراع كلمات جديدة، للتعبير عن أفكاره الجديدة هذه، لأنه كان يرى أن: «الفلسفة، في أعلى تحليلاتها وتركيباتها، ملزمة بأن تتكلم اللغة التي يتكلم بها، كل الناس» (كتابات وكلمات، ج ٢ ص ٢٨٤).

والى جمال أسلوبه في الكتابة، كان معاضراً جذاباً من الطراز الأول، ولهذا كان يؤم معاضراته في «الكوليج دي فرانس» حشد هائل من الناس لم يشهد هذا المعهد مثيلاً له عند أي أستاذ، حشداً سحرته الكلمة أكثر مما حدثته الأفكار، بل ربما كان ٩٩٪ من هذا الحشد لا يفهم شيئاً في الفلسفة بعامة.

الأحداث النفسية. وهو في الواقع لم يعارض فلسفة كنت كما وصفها كنت، بل كما أولها - بل وشوهدا - رجال الكتيبة الجديدة في فرنسا وعلى رأسهم أستاذه بوترو، ثم خصوصاً رنوفيه، مما جعله يظن أن فلسفة كنت تنكر ما هو عيني واقعي Concret، وهو تفسير خاطئ، لمذهب كنت.

أما معارضته للزعة الآلية في تفسير ظواهر الحياة فهو عصب فلسفة برجسون كلها، وهذا ما عبر عنه صراحة في مذكرة كتبها من أجل وليم جيسس في ٩ مايو سنة ١٩٠٨ ليستعين بها جيسس في الفاء محاضرة في جامعة اكسفورد عن برجسون. يقول برجسون عن نفسه: «من الناحية الذاتية لا أستطيع أن أصنع نفسي من أن أعزو أهمية كبيرة إلى التغير الذي حدث في طريقة تفكيري خلال العامين التاليين لتخرجي في مدرسة المعلمين العليا، أعني من سنة ١٨٨١ إلى ١٨٨٣، لقد بقيت حتى ذلك الحين مملوءاً بالنظريات الآلية Mekanistiques التي انسقت في نيارها منذ وقت مبكر جداً تحت تأثير قراءة مؤلفات هيربرت اسبنسر، هذا الفيلسوف الذي انحزت إليه انجائزاً شبه تام وبدون تحفظ. وكان في عزمي آنذاك أن أكرس نفسي لما كان يسمى حينئذ «فلسفة العلوم» وفي سبيل هذا قمت - منذ تخرجي في مدرسة المعلمين العليا - بالفحص عن بعض المعاني العلمية الأساسية. وكان تحليل معنى الزمان، كما يستعمل هذا المعنى في الميكانيكا أو في الفيزياء، هو الذي تليس كل أفكار، فلشدة دهشتي أدركت أن الزمان العلمي لا يتصف بالـ *ne dure pas* وأنه ما كان ليتعين شيء في معرفتنا العلمية بالأشياء لو أن مجموع الواقع قد نشر في لحظة، وأن العلم الوضعي يقوم جوهرياً في استبعاد المدة *durée* وكانت هذه نقطة ابتداء لسلسلة من التأملات التي دعيت، درجة فدرجة، إلى نبذ كل ما قبله حتى الآن تقريباً، وإلى تغيير وجهة نظري تماماً. وقد لخصت - في كتابي: «المعطيات المباشرة للشعور» (ص ٨٧ - ٩٠، ١٤٦ - ١٤٩، الخ). هذه التأملات عن الزمان العلمي التي حددت اتجاهي الفلسفي، وبها ترتبط كل التأملات التي استطعت القيام بها منذ ذلك الحين».

٢ - «المادة والذاكرة» (سنة ١٨٩٦) وفيه يهاجم رأي علماء النفس آنذاك في مفهوم الذاكرة، إذ كانوا يلحقونها بالمادة ويعلنان مقرها في الجسم، كما هاجم آراءهم في التحديدات المكانية في المخ للذاكرة. وانتهى إلى التمييز بين نوعين من الذاكرة: ذاكرة عضوية، هي من وظائف الروح، وذاكرة هي عادة وما هي إلا وسيلة للذاكرة المحض. وهاجم نظرية التوازي النفسي - الجسمي، التي كانت معتمدة علم النفس التجريبي، واستعاض عنها بفرض آخر مفاده أن الجهاز العصبي هو جهاز إحساس وحركة *sensorri - moteur* وأن الجسم أداة للفعل ودوره في الحياة العقلية يقوم في الحد من حياة الروح ابتغاء الفعل. وانتهى برجسون في هذا الكتاب - وباسمه حصل على جائزة نوبل في الآداب - إلى نوع من الروحية الجديدة التي تجعل من خلود النفس أمراً محتملاً وإن لم يكن ثابتاً بالبرهان العلمي الدقيق.

٣ - «التطور الخالق» (سنة ١٩٠٧) وفيه يتخذ مذهب التطور أساساً لاتجاهه الفلسفي، لكنه على عكس التطوريين. إذ أول التطور تأريلاً روحياً، بينما هؤلاء فسروا التطور تفسيراً ميكانيكياً آلياً مادياً كما هو ملاحظ عند اسبنسر ودارون وهيكل. ذلك أنه زعم أن أصل التطور كان «صورة حيوية» *élan vital* انبثقت عن شعور أو بالأحرى عن فوق شعور *super conscience* حاول التغلب على العقبات التي وصعتها المادة لكي يجعل منها أداة للحرية. وأعاد وضع الإنسان في السلسلة الحيوانية ووجد مفتاح تركيبه العقلي في جهازه العضوي الحيوي.

ومن السهل تتبع تطور هذه التأملات البرجسونية، لأنها تتمثل في مؤلفاته الأربعة الأساسية وهي:

١ - «بحث في المعطيات المباشرة للشعور» (سنة

٢٩٤ - ٢٩٥).

٢ - «بحث في المعطيات المباشرة للشعور» (سنة

مستمدة منها ولا تفهم إلا بها» (كتابات وأقوال، ج ٣ ص ٤٥٦).

واذن في رأيي برجسون نفسه أن عيان المدة هو عصب مذهبه، والنقطة المركزية التي تنبع منها فلسفته، أو على حد تعبيره مرة أخرى: «مركز القوة الذي ينطلق منه الدافع الذي يعطي الوشبة» (العيان الفلسفي، ص ١٥٢).

وقد تأدى الى عيان المدة عن طريق تأمله في حجج زينون الأيلي المشهورة ضد الحركة (راجع كتابنا: «ربيع الفكر اليوناني»). وقد تبين له أن المشكلة الكبرى في تاريخ الفكر الفلسفي هي التي تدور حول ادراك الحركة، وبالتالي التعبير والصورورة.

وقد خلاص برجسون من تأملاته في الحركة والتغير الى النتائج الثلاث التالية:

١ - ان أهم صفة للحركة هي أنها غير قابلة للقسمة. ف سواء كانت الحركة متصلة، أو على شكل وثبات، أو خطوات، أو مراحل، فإن كل واحدة منها تكون كلاً لا يقبل الانقسام. والحركة تتميز من مسارها بهذه الصفة: فالمسار قابل للقسمة لأنه امتداد مكاني، أما الحركة فلا تقبل أي انقسام. وهذه هي المغالطة التي أوقعنا فيها زينون. فقد أراد أن يوهما أن الحركة لا تنفصل عن مسارها أو هي هي عينها مسارها، ولما كان المسار قابلاً للقسمة، فيجب أن تكون الحركة كذلك. ولما كان قبول المسار (المكان) للقسمة هو الى غير نهاية، فلا بد أن تكون الحركة كذلك، ولا بد اذن أن نقطع التحرك بماللانهاية له من النقط، ومن حيث أن اللامتناهي لا يمكن قطعه، فالحركة اذن مستحيلة. فالمغالطة في هذه الحجج تقوم في هذا الربط أو الهوية بين الحركة والمكان الذي يجري فيه، بينما هما امران في الواقع مختلفان طبيعة. والحق - هكذا يقول برجسون - ان الحركة كيفية، وليست كمية، وهي تحول كيني وليست نقلة.

وقاده هذا التمييز الى حقيقة أخرى وهي أنه في التعبير لا ينبغي افتراض موضوع ثابت يجري عليه التعبير، وكأنّ التعبير عارض طرا على جوهر ثابت، بل التعبير هو التعبير نفسه. وهذا التعبير التعبير، هو الواقع نفسه: انه حركة دائمة وتغير مستمر. وبالجملية: لا توجد أشياء

لكنه فرق بين الانسان والحيوان نفرة جذرية، فانما أمامه منظورات مصير روحي. وأقر بوجود قوة خلاقة أنشأت الكون وفعلت في تطوره، دون أن يصرح هل هذه القوة عايشة في الكون أو عالية عليه. وأمام نظرية في المعرفة أراد بها أن تنقذ الميتافيزيقا عما لحق بها من الاتهام وسوء الظن على يد أصحاب النزعة العلمية، فزعم أن فوق العقل - الذي هو فقط أداة للفعل ويصنع أدوات تمكن من الفعل - ملكة أسمى هي الوجدان intuition، وهذا الوجدان هو وحده القادر على فهم الحياة وادراك ما هو حي ومتغير ومتحرك في المدة.

٤ - «ينبوع الأخلاق والدين» (سنة ١٩٣٢) وفيه عرض رأيه في الدين وفي الأخلاق، في الحضارة الانسانية ومستقبل الانسان. والكتاب مزيج من التصوف والفلسفة الخلقية والتأملات السامية ذات النزعة الانسانية الحاملة.

والى جانب هذه الكتب الأربعة الرئيسية أصدر برجسون كتابين صغيرين الأول بعنوان: «الضحك بحث في الهزلي» (سنة ١٩٠٠)، والثاني هو: «المدة والمعية: بمناسبة نظرية إينشتين» (سنة ١٩٢٢).

كذلك جمع طائفة من مقالاته في كتاب بعنوان «الفكر والتحريك». ومن أهم مقالاته فيه: «المدخل إلى الميتافيزيقا»، «العيان الفلسفي».

وبعد وفاته بدى في جمع بعض مقالاته ومحاضراته وأقواله المتناثرة تحت عنوان: «كتابات وكلمات، Ecrits et paroles صدر منها حتى الآن ٣ أجزاء.

فلنأخذ الآن في عرض المعاني الرئيسية في فلسفة برجسون:

ب) عيان المدة

يقول برجسون في رسالة منه الى هارلد هوفدنج Harald Höffding في رأيي ان كل تلخيص لنظراتي سيؤثرها في مجموعها ويحرفها - هذا - للعديد من الاعتراضات، إذا لم يضع نفسه منذ اللحظة الأولى ولم يرجع باستمرار الى ما أعده مركز مذهبي الا وهو عيان المدة. ان نظرية العيان (الوجدان) التي أراك الحجت عليها أكثر مما ألحجت على نظرية المدة، لم تتجل موضوع امام عيني إلا بعد فترة طويلة من النظرية الأولى: انها

غير أن هذا الخلق يتضمن توتراً، وهذه هي الصفة الثالثة للمدة. والتوتر ذو درجات. ولهذا يمكن أن نميز في الواقع عدة مراتب بحسب درجة التوتر. والتوتر هو المعنى الذي يستخدمه برجسون لحل مشكلة التمييز بين المادة والروح، بين الجسم والنفس وكيفية الاتحاد بينهما، ومشكلة دخول الحرية في الكون، كما يستخدمه لبيان الطريق المؤدي إلى الكشف عن مبدأ الحياة.

جـ) الحرية:

الحياة العقلية تتميز من الواقع المادي بثلاث خصائص أساسية:

١- أولاً بأنها مؤلفة من حالات لا متجانسة، وهذه الحالات ليست كميات قابلة للقياس ولا للزيادة أو النقصان.

٢- ثانياً أنها لا تخرج هذه الحالات أو تحدها أو تصفها مثلاً تتحد أو تخرج الأجسام بعضها مع بعض، بل هي تذيبها بعضها في بعض بحيث تتخذ كل واحدة منها معنى جديداً.

٣- وثالثاً الأحوال العقلية (أو النفسية) لا يتلو بعضها بعضاً كما يتلو المعلول العلة، أي لا يعين بعضها بعضاً، مثل الحركات التي يقيسها الفيزيائيون، بل كل واحدة منها تضيف إلى السابقة شيئاً جديداً كل الجدة (مثل جدة الثمرة بالنسبة إلى الزهرة) (المادة والذاكرة) ص ٢٠٧) بيد أن الحياة الاجتماعية بما تفرضه علينا من وحد قاسم مشترك بيننا وبين غيرنا من أفراد المجتمع، ثم اللغة وهي لا تستطيع التعبير عن عواطفنا وأفكارنا إلا بتمييزها بعضها من بعض، يضطررنا إلى تصور حياتنا الباطنة في أشكال مستمدة من العالم الخارجي. والصعوبات الموجودة في علم النفس جاءت من انخداعه بهذا التصوير للحياة الباطنية. ولهذا ينبغي على علم النفس أن يتخلص من هذا الوهم، وذلك بأن يشق الحجب التي وضعتها الحياة الاجتماعية واللغة على هذه الأحوال النفسية ابتغاء الوصول إلى المعطيات المباشرة للشعور.

ويهاجم برجسون النزعة الترابطية في علم النفس لأنها ترى أن النفس تتحدد ويتمين فعلها بعاطفة أو كراهية، بينما كل واحدة من هذه العواطف، إذا بلغت

تتحرك، بل توجد حركات تتحرك، أن صح هذا التعبير. أنه لا يوجد في الواقع غير اتصال غير منقسم للتغير.

ويقوده هذا أيضاً إلى البحث في معنى الزمان. فينقد أولاً التصور الرياضي للزمان الذي يتصور الزمان على أنه خط متصل، ينقسم إلى غير نهاية، وأقسامه متخارجة بعضها بالنسبة إلى بعض. ولكن هذا التصور - هكذا يرى برجسون - ما هو إلا تشبيه رمزي لأنه يفترض أن العقل يدرك، بنظرة واحدة، اللحظات التي يميزها ويعاملها على أنها موجودة معاً، ثم يسقطها في المكان أو يستبدل بسيلانها خطأ مرسوماً في المكان مؤلفاً من مواضع يشغلها على التوالي متحرك. وهكذا يترجم التوالي إلى معينة. ولكي تتم هذه الترجمة لا بد من شعور يسلك الماضي دون أن يمكث فيه، أي يستطيل به إلى الحاضر ابتغاء أن ينظمه معه، لأن لديه فكرة عن المدة *Durée* التي هي في جوهرها ربط بين الماضي والحاضر واستمرار لما لم يعد كائنًا في ما هو كائن (والمدة والمعنى ص ٦٢). وهذه المدة تشب الجملة الموسيقية التي تذوب نغماتها بعضها في بعض. ولادراك هذه المدة ينبغي أن نميز من الكثرة العددية التي هي كثرة كمية مؤلفة من وحدات متجانسة مصفوفة في المكان - الكثرة الكيفية التي تقوم في التداخل المتبادل بين عناصر لا متجانسة، الكثرة الأولى هي حاصل جمع يتم بجمع وحدات متجانسة بعضها إلى بعض، أما الكثرة الكيفية فهي *totalité* شمول سابقة على العناصر التي تتألف منها وأعلى منها مرتبة، ولا يستطيع التحليل استخراج هذه العناصر إلا بنوع من التصور الاجمالي النمطي *Schématation*.

وتلك هي الصفة الأساسية للمدة. وهناك صفتان أخريان تنضمان إلى الأولى، هما: الاختراع *invention* والتوتر *tension*.

أما فكرة الاختراع فتناقض مبدأ العلية، لأن العلية تقوم في تصور ظواهر أولية تتكرر ويمكن وضع مساويات أو تكافؤات فيما بينها. بينما نحن في المدة لا نكون بازاء أشياء تنق في هوية مع نفسها، تتألف أو تتحلل على نحو متفاوت وقابل للاتصال، بل نحن بازاء تقدم كلي شامل غير قابل للانقسام أن الزمان الحقيقي هو «اختراع»، وإلا فلن يكون شيئاً (التطور الخائز ص ٣٦٩). أن هذا الاختراع هو في الواقع خلق *Création*. ولهذا ينبغي أن نعت المدة بأنها خالقة (أو خلقة).

وهكذا تتكوّن سلسلة ديناميكية من الأحوال التي تداخل بعضها في بعض، ويقوّي بعضها البعض، وتفضي إلى فعل حَسْرَ عن طريق تطوّر طبيعي، (وبحث في المعطيات... ص ١٢٨ - ١٢٩=ص ١١٣ من مجموع مؤلفاته).

وبالجملة فإن الحرية درجات، وهي لا تتحقّق إلا بالقدر الذي به ينصهر مجموع ميولنا وعواطفنا وأفكارنا بعضها في بعض بحيث يعبر الفعل الذي نقوم به عن شخصيتنا كلها.

وهذا التعريف للحرية هو الذي كان هدفاً لكثير من النقد، سواء من جانب علماء النفس مثل Pradines ومن جانب العقليين بعامّة إذ أصبح معنى الحرية عند برجسون هو التلقائية spontanéité وتبعاً لذلك فإن درجة الحرية لا تقاس بمقدار الرويّة والتفكير قبل الاقدام على الفعل، بل بمقدار عفّ الانفعالات وعمقها في الأنا.

(د) الذاكرة:

تناول برجسون مسألة الذاكرة في كتابه «المادة والذاكرة» (سنة ١٨٩٦). فميز بين نوعين من الذاكرة: الذاكرة - العادة mémoire - habitude، والذاكرة المحضة. الأولى يمكن أن تقيم في الجسم، وهي مجرد تركيب لحركات. أما الذاكرة المحضة فهي وظيفة للروح (أو العقل) وهي التي تمنحنا رؤية ارتدادية لماضيّا. ويضرب مثلاً على الأولى: حفظ قصيدة، وعلى الثانية: استحضار الذهن لدرس سمعه. فنحن في الحالة الأولى بازاء عادة: لأن الحفظ يقوم في تكرار مجهود واحد هو ترديد القصيدة مرة تلو مرة. أما في حالة استحضار درس سمعناه، فإن ذكره قد سجلت مرة واحدة وكأنه حادث وقع لي. وأنه مثل حادث في حياتي، وماهية تقوم في أنه يحمل تاريخاً، وبالتالي لا يمكن أن يتكرّر (المادة والذاكرة ص ٨٤ = ٢٢٦ في مجموع مؤلفاته).

والشعور يكشف لنا عن اختلاف في الطبيعة بين هذين النوعين من الذاكرة. ذلك أن ذكرى درس سمعته هو امتثال وامتثال فحسب، أستطيع أن أطيّله أو أن أقصره وأستطيع أن أدركه بنظرة واحدة وكأنه لوحة. أما القصيدة المحفوظة فإن تذكرها يقتضي زمناً محدداً هو زمن انشادها

درجة كافية من العمق، تعبر عن النفس بتمامها «ان النزعة الترابطية associationisme ترد الأنا الى مجموعة من وقائع الشعور: إحساسات، عواطف، أفكار. لكنها اذا لم تر في هذه الأحوال المختلفة شيئاً أكثر مما تعبر عنه أسماؤها، ولم تراع فيها إلا مظهرها اللاشخصي، فإن في استطاعتها أن تصفها بعضها الى جوار بعض الى غير نهاية دون أن تحصل على شيء اللهم إلا على أنا شعبي (شبح أنا) هو ظل لأنا يسقط نفسه في المكان. لكنها لو أخذت هذه الأحوال النفسية وفقاً للتولين الخاص الذي لها عند شخص معين، وهو تلوين يستمد كل انسان من مآثرها، فلن تكون ثمة حاجة الى تجميع عدة وقائع شعورية من أجل تكوين الشخص، لأنه كله في واحدة منها بشرط أن نحسن اختيارها. والمظهر الخارجي لهذه الحالة الباطنة هو ما يسمى بالفعل الحرّ، لأن الأنا يعد وحده فاعلها إذ هي تعبر عن الأنا كله. وبهذا المعنى فإن الحرية ليس لها ذلك الطابع المطلق الذي تخلعه عليها النزعة الروحية أحياناً، ذلك أن الحرية درجات. ان عن النفس كلها يصدر القرار الحر، والفعل سيكون حرّاً بقدر ما يزداد ميل السلسلة الديناميكية التي ينسب اليها ميلها الى التآحد مع الأنا الأساسي. s'identifier avec le moi. والأفعال الحرة، مفهومة بهذا المعنى، نادرة، حتى من جانب أولئك الذين لديهم أقوى شعور بأنهم يلاحظون ذواتهم ويتفكّرون فيها يفعلون. (وبحث في المعطيات المباشرة للشعور ص ١٢٤ - ١٢٦، ص ١١١ - ١١٢، من مجموع مؤلفاته باريس سنة ١٩٦٣).

كذلك يأخذ على أصحاب النزعة الجبرية déterminisme «أنها تؤدي إلى تصوّر ميكانيكي للأنا. أنها تصوّر لنا هذا الأنا متردداً بين عاطفتين متضادتين، متغلباً من هذه الى تلك، وختاراً لاحدهما في النهاية. وهكذا فإن الأنا والعواطف (المشاعر) التي تضطرب فيه تشبه بأشياء معددة كل التحديد تبقى هي نفسها طوال مجرى العملية لكن اذا كان هو نفس الأنا الذي يروى، واذا كانت العاطفتان المتضادتان اللتان تؤثران فيه لا تتغيران، ليسب مبدأ العلّية نفسه الذي يجب به أصحاب النزعة الجبرية، فإنّ للأنا أن يقرر أبداً؟! والحق أن الأنا، بمجرد أن يشعر بالعاطفة الأولى، فإنه قد يتغير حين تطرأ العاطفة الثانية. ان الأنا، خلال كل لحظات التروّي، قد تغير، وكذلك تغيّرت، تبعاً لذلك، العاطفتان اللتان تؤثران فيه.

فالماضي لا يحتفظ به في المخ، بل يحتفظ به في ذاته، وتلك هي الذاكرة المحضة، التي بواسطتها يمكن استعادة كل ما جرى في الشعور لو كان مفيداً.

والذاكرة ليست «ملكة خاصة دورها هو الاحتفاظ بالماضي من أجل سكبها في الحاضر» (الفكر والمتحرك، ص ١٩٣). بل هي والشعور شيء واحد، وتوجد ذاكرة حيث يوجد مدة *durée* ذاكرة باطنة في التغير نفسه، هي استمرار لما قد كان فيها هو كائن الآن.

هـ (الادراك المحض

الادراك المحض هو الادراك الذي لا يوجد منعزلاً في التجربة، بل يوجد ضمن مركب ولا بد من استخلاصه منه، لكن لا على سبيل التجريد كما في المعاني المجردة، بل من أجل الحصول عليه لا بد من عملية الادراك العيني من سائر العناصر الا العنصر الاساسي.

والمشكلة التي يتطرق اليها برجسون ها هنا، هي مشكلة الادراك الحسي التي اختلف فيها الرأي آنذاك بين الواقعيين والكتبيين. فنحن بإزاء مادة، مادة متكاثرة مؤلفة من أجزاء متفاوتة في الاستقلال، منتشرة في المكان، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أمام عقل ليس بينه وبين المادة أية نقطة للاتصال، اللهم إلا اذا قلنا مع الماديين ان الفكر (أو الادراك) هو مجرد ظاهرة ثانوية *épiphénomène* من ظواهر المادة. اما الكتبية فهي الأخرى - في نظر برجسون - لا تغل المشكلة «لأنه لا يوجد مقياس مشترك بين الشيء في ذاته، أي الواقع، وبين التنوع الحسي الذي به نبني معرفتنا». والواقعية الساذجة مثلها مثل «الواقعية» الكتبية (وهذا هو تمييز برجسون، وهو خطأ في وصف مذهب كنت، بل كان عليه أن يقول «متعالية» كنت) تضعان المكان المجانس فاصلاً بين العقل وبين الأشياء. فالواقعية الساذجة تجعل من هذا المكان وسطاً حقيقياً توجد فيه الأشياء معلقة، والواقعية الكتبية ترى فيه وسطاً مثالياً *idéal* تتناسق فيه كثرة الاحساسات. لكن بالنسبة الى كليهما فإن هذا الوسط معطى أولاً، بوصفه شرطاً ضرورياً لكل ما يستقر فيه ويتعمق، هذا الفرض المشترك (بين كلا المذهبين) نجد أنه يقوم في أن نعوذ الى المكان المجانس دوراً قريباً، سواء بأن يؤدي الى الواقع المادي خدمة هي أن يستند، أو تكون وظيفته - وهي لا تزال عقلية نظرية،

بيئاً بيئاً. انه ليس امتثالاً، بل هو فعل. والقصيدة بمجرد حفظها لا تحمل أية علامة تدل على منشئها وموضعها من الماضي إنما صارت جزءاً من حاضري، وعادة من عاداتي، مثل الشيء.

وبالجملية فإن الذاكرة الأولى «تسجل»، على هيئة صور - ذكريات *images - souvenirs* كل أحداث حياتنا اليومية كلما جرت، ولا تغفل أية تفاصيل، وتترك لكل واقعة مكانتها وتاريخها دون أية نية للمنفعة أو التطبيق العملي فإنها تخزن الماضي بتأثير ضرورة طبيعية. وبفضلها يشير التعرف الذهني، أو بالأحرى العقلي، على ادراك قمتا به من قبل، واليهما لنجا في كل مرة نصعد منحدر حياتنا الماضية بحثاً عن صورة من الصور. لكن كل ادراك يستطيل الى فعل ناشئ، ويقدر ما تثبت الصور، بعد إدراكها، وتصف في هذه الذاكرة، فإن الحركات التي تواصلها تعذل الجهاز العضوي، وتخلق في الجسم استعدادات جديدة للعقل. وعلى هذا النحو تتكون تجربة من نوع خاص جديد يستقر في الجسم وسلسلة من الميكانيسمات المركبة وردود فعل متزايدة العدد والأنواع ضد المهتجات الخارجية، مع أجوبة حاضرة عن عدد متزايد باستمرار من استجابات ممكنة، ونحن نشعر بهذه الميكانيسمات حين نأخذ في العمل، وهذا الشعور بماضي من المجهودات المخزنة في الحاضر هو أيضاً ذاكرة، لكنها ذاكرة مختلفة عن الأولى كل الاختلاف، متوجهة دائماً الى الفعل وقاعدة في الحاضر ولا تنظر الى المستقبل. وهي (أي الذاكرة الثانية، أي المحضة) لا تحتفظ من الماضي إلا بالحركات المنقطة نسبياً ذكياً، التي تمثل منها المجهود المكثس وهي لا تلغي هذه المجهودات الماضية في الصور - الذكريات التي تستعيدنا، بل النظام الدقيق والطابع المنظم اللذين بهما تتم الحركات الحالية. والحق أنها لا تمثل لنا ماضياً، بل تلعب دوره، وإذا كانت لا تزال تستحق اسم «ذاكرة» فليس ذلك لأنها تحتفظ بصورة قديمة، بل لأنها تطيل أثرها القيد حتى اللحظة الحاضرة (المادة والذاكرة، ص ٨٧-٨٨ = ٢٢٧ ٢٢٨ من «مجموع مؤلفاته»).

ودراسة امراض الذاكرة، وخصوصاً الأفاسيا *Aphasie* (امتناع النطق) تدل على أن إصابة المخ لا تقضي على الذكري، بل تقضي فقط على إعادة تحقيقها.

فبدلاً من أن يترجم عن نفسه بحركة خارجية مباشرة متقاربة stereotype يؤدي إلى رد فعل جديده أو يقتصر على تخطيط عدة ردود أفعال عثمده أو تتواصل نتيجة تيججات جديدة. وبالجملة فإن المخ عضو محاكاة pantomime يتّوع الفعل ويفضل الفكر بفضل ميكانسمات صناعية ورمزية، مجموعها يؤلف اللغة. يقول برجسون: في محاضراته بعنوان: «النفس والجسم» (وقد نشرت بعد ذلك ضمن كتاب: «الطاقة الروحية»). «ان العلاقة بين المخ والفكر علاقة مركبة ودقيقة. ولو سألتوني أن أعبر عنها في صيغة بسيطة، ولكنها بالضرورة فجّة غليظة، لقلت لكم ان المخ عضو محاكاة، ومحاكاة فحسب. ان دوره هو محاكاة حياة الروح (النفس)، ومحاكاة المواقف الخارجية التي يجب على الروح (العقل) أن تتكيف وإياها. ونسبة النشاط المخي الى النشاط العقلي هي كنسبة حركات عصا قائد الأوركسترا الى السيمفونية. ان السيمفونية تتجاوز من كافة الجوانب الحركات التي توتّعها scendent ، وبالمثل فإن حياة الروح (العقل) تتجاوز حياة المخ. لكن المخ، بسبب أنه يستخرج من حياة العقل (الروح) كل ما يمكن أن يترجم الى حركة ويتحقق مادياً، ولأنه على هذا النحو، يكون نقطة انغراز العقل في المادة، فإنه في كل لحظة يؤمن تكيف العقل مع الظروف، ويعمل العقل على اتصال دائم بالوقائع. فالخ ليس إذن بالتعبير الصحيح، عضواً للفكر ، ولا للعاطفة ولا للشعور، بل هو الذي يجعل الشعور والعاطفة والفكر مشدودة على الحياة الواقعية وبالتالي قادرة على القيام بفعل فعال. ولنقل، ان شتم، ان المخ هو عضو الانتباه الى الحياة «attention à la vie» (ص ٨٥٠ - ٨٥١) ومن مجموع مؤلفاته». ويتهي برجسون في ختام محاضراته الى تناول مسألة: هل تبقى النفس بعد فناء البدن؟ بعد ان انتهى الى أن «حياة النفس (الروح) لا يمكن ان تكون هي حياة البدن، وأن الأمر يجري كما لو كان الجسم هو مجرد شيء تستخدمه النفس، ومن هنا لا يحق لنا أن نفترض أن الجسم والنفس لا يتفصل أحدهما عن الآخر. ويرد قائلاً: «لكن لا تظنوا أنني سأفصل الآن، خلال نصف الدقيفة الباقية، في أعوص مشكلة وضعتها الانسانية لنفسها. لكن مع ذلك لا أود تجنب الخوض فيها. من أين جئنا؟ وماذا نفعل ها هنا في هذه الدنيا؟ والى أين نحن ذاهبون؟ اذا لم يكن عند الفلسفة جواب عن هذه الأسئلة الحيوية، أو اذا كانت عاجزة عن

هي أن تردد الحواس بوسيلة تمكّنها من التناسق فيما بينها. حتى ان غموض الواقعية وغموض المثالية كليهما ينشأ من كونها يوجهان ادراكنا الواعي واحوال (أو شروط) ادراكنا الواعي، نحو المعرفة المحضة، لا نحو الفعل» (المادة والذاكرة، ص ٢٦٠ = ٣٦٢ في مجموع مؤلفاته).

والحل عند برجسون هو أن نفترض أن الامتداد اسبق من المكان، وان المكان المتجانس يتعلق بفعالنا وحده، وأن المكان يشبه شبكة عديدة الميوس الى غير نهاية، شبكة نحن ننصبها فوق الاتصال المادي من أجل فكّه لصالح أفعالنا وحاجاتنا. وهذا الفرض نكسب عدة أمور: منها أن نتصل بالعلم الفّال في المادة، وأن نحل التناقضات الناشئة من كوننا لا تفصل بين وجهة نظر الفعل ووجهة نظر المعرفة.

والفكرة الأساسية التي يريد برجسون توكيدها في هذا كله هي أن الجسم أداة للفعل، وأداة للفعل فقط. وهو يستخلص النتيجة النهائية للفصول الثلاثة الأولى من كتاب «المادة والذاكرة» في العبارة التالية: «الجسم، وهو موجه دائماً نحو الفعل، وظيفته الجوهرية هي أن يحد من حياة الروح (العقل) من أجل الفعل» (ص ١٩٩ - ٣١٦ في مجموع مؤلفاته).

وهذا يقودنا الى مشكلة الصلة بين النفس والجسم.

(و) الصلة بين النفس والجسم:

وهذه المشكلة تمثل عند برجسون على شكل حاد لأنه - كما يقول - «يميز بين المادة والروح تمييزاً عميقاً» (ص ٢٨ = ٣١٧ من مجموع مؤلفاته)

وفي مشكلة العلاقة بين العقل (أو النفس) والمخ يفرض برجسون رأي القائلين بالتوازي النفسي الجسمي. ويقرر أن النشاط العقلي ونشاط المخ، وان كانا مرتبطين، فإن أحدهما ليس نسخة وازدواجاً للآخر. ان الجهاز العصبي ليس في مجموعه غير جهاز حسيّ - حركي، مهمته أن يستقبل الحركات وينقلها ويفجّرها. والفارق في هذا الصدد بين النخاع الشوكي وبين المخ ليس فارقاً في الطبيعة، بل في الدرجة أو بالأحرى في التعقيد. والتهيج الحسيّ لا يتحول إلى معرفة، انه يتعرف فقط انحرافاً، يمكنه من أن يتألف مع غيره أو يتنسّق وتنوع اتجاهاته،

تهدف الى نتيجة نهائية لا يمكن تكميلها، لأنها يظن بها أنها كاملة، وبين ملاحظة صابرة لا تعطي إلا نتائج تقريبية، قابلة لأن تصحح وتكمل الى غير نهاية. والطريقة الأولى، بسبب أنها تريد أن تأتينا فوراً باليقين، تلزمنا دائماً بالبقاء في نطاق ما هو محتمل، أو بالأحرى ما هو ممكن محض امكان، لأن من النادر الانفيذ في اثبات الرأيين المتقابلين، على السواء، وأن كليهما متماسك وكليهما ممكن القبول plausibles على السواء. أما الطريقة الثانية فلا تستهدف في البدء إلا الوصول الى الاحتمال، لكن لما كانت تعمل في ميدان يمكن فيه أن يتزايد الاحتمال الى غير نهاية، فإنها تقتادنا شيئاً فشيئاً الى حالة تنكافأ عملياً مع اليقين. وأنا من ناحيتي قد اخترت بين كلتا الطريقتين. وسأكون سعيداً لو كنت قد استطعت أن أسهم ولو بأقل مقدار، في توجيه اختياركم أنتم، «الطاقة الروحية» ص ٥٨ - ٦٠ = ٨٥٨ - ٦٦٠ من «مجموع مؤلفاته».

وواضح من هذا الكلام أن موقف برجون من مسألة بقاء النفس بعد موت البدن يتسم بالميل الى تقرير احتمال هذا البقاء، على أساس أن حياة الشعور (أو العقل أو الروح) مستقلة عن حياة المخ (أو البدن)، وأن الأولى تتجاوز حدود الثانية، فلا مانع بمنع اذن من أن يبقى الواحد مع فناء الآخر، لكن الأمر كله احتمال في احتمال، وقد يتزايد هذا الاحتمال، لكنه لن يبلغ أبداً مرتبة اليقين، لأن كل تجربة محدودة المدة.

ز (معنى الحياة :

أما وقد تبين أن النشاط العقلي يتجاوز النشاط المخي وأنه ليس ناتجاً له بل على العكس من ذلك يحد منه، فهنا يثار السؤال : لماذا اذن هما مشاركان معاً؟ والجواب عن هذا السؤال يجرّ الى البحث في معنى : الحياة.

وبرجون يدرس معنى الحياة في اطار نظرية التطور كما سيحدثه هو، لا كما حدده اسبنر ودارون. وهذا هو موضوع كتابه الرئيسي بعنوان: «التطور الخائئ» (سنة ١٩٠٧). وفيه يبين أن الذكاء تكوّن بتقدم متواصل على طول خط يتصاعد خلال الحيوانات الفقرية الى الانسان، وأن ملكة الفهم وهي ملحقه بملكة الفعل، هي تكيف تزايد في الدقة والتركيب والمرونة لشعور الكائنات الحية مع ظروف الوجود المهيأة لها. ومن هنا فان الذكاء (العقل)

توضيحها تدريجياً كما توضح مشكلة في علم البيولوجيا أو التاريخ، وإذا كانت لا تستطيع ان تجعلها تستفيد من تجربة متزايدة في التعمق وفي رؤية للحقيقة أكثر نفوذاً، وإذا كان عليها أن تقتصر على اثاره الشجار بين أولئك الذين يؤكدون خلود النفس، وأولئك الذين ينكرونه لأسباب مستمدة من مأهية مفترضة للنفس أو للجسم، فإنه يكاد ينطبق على هذا الموقف قول بسكال - بعد تعديل معناه- ان الفلسفة كلها لا تستحق ساعة من العناء. صحيح أن الخلود نفسه لا يمكن اثباته عن طريق التجربة، لأن كل تجربة إنما تتعلق بمدة محددة، وحين يتحدث الدين عن الخلود فإنه يجب بالوحي. لكنه سيكون شيئاً، بل سيكون شيئاً كثيراً أن نستطيع أن نبرهن، في ميدان التجربة، على امكان أو على احتمال بقاء النفس بعد الموت لمدة من الزمان مقدارها س. ولتدع خارج ميدان الفلسفة السؤال عما إذا كانت هذه المدة هي محدودة أو غير محدودة. فإذا نحن ردونا المشكلة الفلسفية لمصير نفس الى هذه الحدود المتواضعة، فإنها لا تبدو لي مستحيلة الحل. ها هو ذا مخ يعمل. وها هو ذا شعور يحسّ، ويفكر ويؤيد، فإذا كان عمل المخ يناظر مجموع الشعور، وإذا كان هناك تنكافؤ بين ما هو مخي وما هو عقلي، لكان من الممكن أن يتابع الشعور مصائر المخ وأن يكون الموت نهاية كل شيء. وعلى الأقل لن نقول التجربة شيئاً بعكس هذا، وسيلجأ الفيلسوف الذي يؤكد بقاء النفس بعد الموت إلى أن يسند قوله بواسطة بناء ميتافيزيقي، وهو أمر غالباً ما يكون هشاً. لكن لو كانت الحياة العقلية كما حاولنا أن نثبت، تتجاوز الحياة المخية، وإذا كان المخ يقتصر على أن يترجم الى حركات جزءاً صغيراً مما يجري في الشعور، هنالك يبلغ بقاء النفس بعد الموت درجة من الاحتمال من شأنها أن تجعل عبء الدليل يقع على من ينكره، أولى من أن يقع على من يؤكد، لأن السبب الوحيد في اعتقاد أن الشعور يفنى بعد موت البدن، هو أننا نرى الجسم يتفكك عضوياً، وهذا السبب لن تكون له قيمة اذا كان استقلال كل الشعور تقريباً تجاه الجسم هو أيضاً واقعة مشاهدة. فإذا عاجلنا مشكلة بقاء النفس على هذا النحو، بإزالتها من عليائها التي وضعتها فيها الميتافيزيقا التقليدية، وذلك بنقلها الى ميدان التجربة، فإننا ننخل من غير شك عن اعطائها حلاً جذرياً. لكن ماذا تريدون؟ لا بد من الاختيار، في الفلسفة، بين الرهبة المحضة التي

ستصبح وتتميز حين تبصر نفسها وهي تعمل في تطور الطبيعة. هنالك ندرك أي مجهود عليها أن تقوم به من أجل أن تزايد شدتها من أجل أن تنتشر في اتجاه «الحياة» (ص ٩٩٢-٩٩٣).

ومعنى هذا أن نظرية المعرفة لا تنفصل عن نظرية الحياة. لأن أية نظرية في الحياة لا تكون مصحوبة بنظرية في المعرفة متضطرب إلى أن تقل - عل علانها - التصورات التي يقدمها لها الذهن أي أن تحبس الوقائع، قهراً أو طواعية، في اطرار موجودة من قبل، تعدها نهائية. لكن هذا يؤدي إلى رمزية ربما كانت مفيدة للعلم، لكنه لن يؤدي إلى رؤية مباشرة لموضوعها. ومن ناحية أخرى فإن نظرية في المعرفة، لا تضع العقل في داخل التطور العام للحياة، لن نخبرنا كيف تكونت اطرار المعرفة وكيف نستطيع توسيعها أو تجاوزها. فلا يمكن إذن فصل نظرية المعرفة عن نظرية الحياة، ولا هذه عن تلك.

فإن بحثنا الآن في تطور الحياة لوجدنا أنه يكشف عن الخصائص التي تعرفناها في المدة وهي: استمرار التنبر، الاحتفاظ بالماضي في الحاضر، الخلق المستمر لأشكال جديدة. وتفسير التطور الحيوي لا يمكن أن يتم عن طريق الفرض الميكانيكي الذي تصوره اسبسر. لأن الحياة ليست ممكنة إلا إذا كانت التغيرات التي بها تتحقق الحياة متناسقة فيما بينها، ومتوائمة مع الوسط المحيط بحيث لا يحدث خلل في توازن الكائن ولا في أحوال تكيفه مع ظروف الوجود. كما أن التطور يكشف عن قوة اندفاع. لكن هذا الاندفاع لا تحكمه خطة غائية، لأن الأنواع الحيوانية لا تنتج عن صناعة تركيب مواد، بل تكشف عن عضوية Organisation يتم تكوّنهما ابتداء من جرثومة.

وتطور الحياة لا يسير في مسار وحيد، كمسار قذيفة يطلقها مدفع Canon، بل هو شبه بما يحدث لقنبلة يلقي بها إنسان فتشتت أباديد في كل اتجاه على هيئة شذرات. «والقنبلة حين تنفجر فإن تشذرها الخاص بها يفسر بالقوة الانفجارية للبارود الذي تحتوي عليه والمقاومة التي يبديها المعدن معاً. كذلك الحال في تشذّر الحياة إلى أفراد وأنواع. ومن رأينا أن هذا التشذّر يرجع إلى سلسلتين من الأسباب: المقاومة التي تشعر بها الحياة من جانب المادة الغليظة، ثم القوة الانفجارية التي تحملها الحياة في داخلها، وهي ترجع إلى توازن للمبول غير مستقر. وكان على الحياة أن تنقلب

وظيفته هي غمس الجسم في الوسط الذي يعيش فيه وامثال العلاقات الخارجية بين الأشياء بعضها وبعض والتفكير في المادة. «والذكاء (العقل) الانساني يشعر بأنه في داخل بيته طالما يترك بين موضوعات مجادية، وعمل الأخص بين الجوامد Solides حيث يجد فعلنا نقطة ارتكازه ونجد صناعتنا آلتها المهيبة للمصل، وحيث تكونت تصوراتنا العقلية على صورة الجوامد، ولهذا السبب فإن ذكاءنا (عقلنا) يتنصر في (ميدان) الهندسة، وحيث تتجلى القرابة بين الفكر المنطقي والمادة الحمادية وحيث ليس أمام الذكاء (العقل) إلا أن يتبع حركته الطبيعية بعد أخف اتصال ممكن مع التجربة، ابتداءً أن يسير من اكتشاف إلى اكتشاف آخر، مع اليقين بأن التجربة تمشي وراءه وتعطيه الحق دائماً» (مقدمة كتاب «التطور الخالق» ص VI ص ٤٨٩ من «مجموع مؤلفاته»).

ولهذا السبب فإن عقلنا غير قادر على إدراك الطبيعة الحقيقية للحياة والمعنى العميق لحركة التطور. وأن له أن يدرك الحياة، وما هو إلا جزء منبثق عن الحياة، خلقته الحياة في ظروف معينة ليعمل في ظروف معينة؟ لو كان ذلك في مقدوره لكان معناه أن الجزء يساوي الكل، والمعلول يمكن أن يمتص علته، ولجاز أن يقال إن المحارة ترسم شكل الموجة التي حملتها إلى الشاطئ. والواقع أننا نشعر بأن كل مقولاتنا العقلية لا تنطبق على الحياة: من وحدة وكثرة، وعلية آلية، وغائية ذكية، «وعبئاً نحاول أن نولج ما هو حي في هذا الاطار أو ذاك، فإن كل الاطرار تنكسر، لأنها ضيقة جداً، قاسية جداً خصوصاً بالنسبة إلى ما نريد إدخاله فيها» (الكتاب نفسه ص VI، = ٤٩٠).

لكن هل معنى هذا أنه ينبغي علينا أن نتخل عن إدراك الحياة، وأن تقتصر على التصور الميكانيكي الذي يزودنا به العقل؟ كان هذا سيكون هو الوضع، لو أن الحياة اقتصر على أعداد مهندسين. ولكن خط التطور الذي يفضي إلى الانسان ليس هو الوحيد. بل تمت أشكال أخرى من الشعور متفاوتة، لم تستطع التجرد من ألوان القسر الخارجية ولا أن تنقلب على نفسها، كما فعل الذكاء (العقل) الانساني، لكنها برغم ذلك تعبّر هي الأخرى عن أمر باطن وجوهري في الحركة التطورية (ص VIII = ٤٩٢). هذه الأشكال الأخرى من الشعور، إلى جانب العقل، هي بمثابة قوى مكتملة له، وهي قوى ليس لديها عنها غير شعور غامض مشوش وحين نبغي منفلقين في داخل انفسنا، لكنها

(ج) الغريزة والعقل:

وخلاصة رأيه إذن هو أن تطور الحياة يسير على هيئة قنبلة تنفجر في كل اتجاه، أو طاقة (باقية) من الأفرع والأوراق العديدة الشديدة التفرع والتشعب، في اتجاهات متعددة متباينة لكنها متكاملة. لكن هذا النصور المتعدد الشعب يمكن أن نتبين فيه فرعين أساسيين الأول هو الذي يفصل عالم النبات عن عالم الحيوان، والثاني هو الذي يقسم عالم الحيوان إلى خطين أحدهما يقضي إلى الانفصالات arthropodes، والثاني يقضي - من خلال الغريزات - إلى الانسان. والنبات يستمد مباشرة من الهواء والماء والتراب العناصر الضرورية لبقائه حياته وهو ثابت في الثربة ويبقى في غيبوبة عدم الشعور. أما الحيوان فيتغذى من المواد العضوية التي خيأها النبات، وهو يتحرك من أجل الحصول عليها، وهو ينمو وينظم حركته وهو يبلغ مرتبة الشعور. لكن الحيوان يسعى إلى حل مشكلة التكيف بطريقتين مختلفتين: الأول هو البناء واستخدام الآلات العضوية، وهو طريق مباشر ومأمون، لكنه لهذا السبب عيه يحصر الحيوان في آلية تسبب الرعي والتقدم. والطريق الآخر غير مباشر، ويمر بالصناعة والآلات غير العضوية التي يحتاج بناؤها واستعمالها إلى مجهود ونظرويان على غاطرة. لكنه لما كان يحتاج إلى الاختراع، فإنه يقضي في الانسان الفكر والحرية. والطريق الأول هو طريق الغريزة، والثاني هو طريق العقل. والغريزة والعقل متقابلان، لكنها متكاملان. ولا ينبغي أن نقول أن أحدهما أسمى من الآخر، لأنها من نظامين مختلفين وهما أيضا متداخلان، ولا يوجد أحدهما في حالة خالصة، بل في كليهما شيء من الآخر، بسبب أصلهما المشترك. «فلا يوجد عقل لا تعثر فيه على آثار الغريزة، كما لا توجد غريزة ليست محاطة بهذاب من العقل وهذا الهذاب من العقل هو السبب في كثير من الأخطاء. فلكون الغريزة على نصيب متفاوت من الذكاء، استنتج البعض أن العقل والغريزة من طبيعة واحدة. ولا فارق بينها إلا في درجة التعقيد أو الكمال. وإن أحدهما يمكن أن يمتزج عنه بما يعبر عن الآخر والواقع أنها لا يتصاحبان إلا لأنها يتكاملان، وهما لا يتكاملان إلا لأنها مختلفان. فما في الغريزة من الغريزي يتعارض مع ما في العقل من العقل. ولا يمكن تحديد الغريزة ولا العقل تحديدا دقيقا صليا، لأنها مثيلان، وليسا شيئين مصنوعين» (ص ١٣٨=٦١٠).

أولا على مقاومة المادة الغليظة. ويبدو أن الحياة أفلحت في هذا الأمر، بفضل تواضعها وتذللها، بأن تصاغت جدا وتضرعت جدا متمسكة للقوى الفيزيائية والكيميائية راضية بأن تقطع معها شطرا من الطريق مثل محوّل السكة الحديدية حين يتخذ، ليضع لحظات، اتجاه الخط الحديدي الذي يريد أن يفصل عنه. ولا نستطيع أن نقول عن الظواهر الملاحظة في الأشكال الأولية جدا للحياة هل هي فيزيائية كيميائية، أو حيوية فعلا. وهكذا كان على الحياة أن تدخل في عادات المادة الغليظة كي تجرّ على طريق آخر وتدرجها تلك المادة المنقطعة. فكانت الأشكال النصفية في البداية مفرطة البساطة. إنها كانت من غير شك قطعاً صغيرة من البروتوبلاسمات الضئيلة التفاضل، الشبيهة في خارجها بالأميبات amibes التي نشاهدها اليوم، لكن مع قوة اندفاع باطنة هائلة مكنتها من الارتقاء إلى الأشكال العليا للحياة. أما أنه بقوة هذا الاندفاع سمحت الكائنات العضوية الأولى إلى النمو بأسرع ما يمكن، فهذا يبدو لنا محتملا، لكن للمادة العضوية حداً للتوسع تبلغه بسرعة. إنها تزودج أولى من أن تنمو إلى ما بعد نقطة معينة. وعمّا لا شك فيه أنه كان لا بد من قرون من المجهود وأعمال خارقة في الدقة، من أجل أن تغلب الحياة على هذه العقبة الجديدة ولعدد متزايد من العناصر المستعملة للاندواج حصلت على أن تبقى هذه العناصر متحدة. وتقسيم العمل عقدت بينها رابطة لا تحل. لكن الأسباب الحقيقية العميقة للتقسيم كانت تلك التي حملتها الحياة في داخلها لأن الحياة مثيل، ومما هي المثل أن ينمو على شكل باقة، خالقة، من مجرد غموها، اتجاهات متباينة تتوزع فيها بينها سورتها. وهذا ما نلاحظه نحن (بني الانسان) على أنفسنا في تطور هذا المثل الخاص الذي نسبّه الخلق. فكل واحد منا، إذا ألقي نظرة وراثية إلى تاريخ حياته، يشاهد أن شخصيته وهو طفل، على الرغم من أنها لا تقبل القسمة، فإنها تجمع في داخلها أشخاصا متفاوتين كان من الممكن أن يبقوا مصهورين معا لأهم كانوا في حالة نشوء. وهذا التردد الحافل بالعودة هو أحد ألوان سحر الطفولة («التطور الخالق» ص ٩٩ - ١٠١ = ٣٧٨ - ٣٨٠ من مجموع مؤلفاته).

ويستمر برجسون في بيان تطور الحياة، مستخدما صورا وتشبيهات شعرية، مما يبعد بينه وبين اللغة العلمية الوثيقة التي استعملها البيولوجيون، وهو أمر جعله هدفا سهلا لسهام خصومه.

وعلى العكس من ذلك فإن التحليل هو العملية التي نرد بها الموضوع إلى عناصر معروفة من قبل، أي مشتركة بين هذا الموضوع وغيره من الموضوعات. فالتحليل يقوم إذن في التعبير عن الشيء وفقاً لما ليس هو إياه. فكل تحليل هو إذن ترجمة، وتنمية، بواسطة رموز، لامثال مأخوذ من وجهات نظر متوالية منها نلاحظ مقداراً من الاتصالات بين الموضوع الجديد الذي ندرسه وبين موضوعات أخرى نعتقد أننا نعرفها من قبل. والتحليل، في رغبته التي لا تشبع أبداً

للاحاطة بالموضوع الذي حتم عليه أن يدور حوله يُكثّر من وجهات النظر إلى غير نهاية، ابتغاء تكميل الامثال الذي يظل دائماً ناقصاً، ويتنوع - دون هوانة - في الرموز لاكمال الترجمة الناقصة أبداً. ولهذا يستمر إلى غير نهاية. أما الوجدان فإنه فعل بسيط - إن كان ممكناً - فإذا تقرر هذا، رأينا بغير عناء أن العلم الوضعي وظيفته المتعانة هي التحليل. إنه قبل كل شيء يعمل على رموز. وحتى أكثر علوم الطبيعة عينية، وهي علوم الحياة، تقتصر على الشكل المرنئي للكائنات الحية، وأعضائها وعناصرها التشريعية، إنها تقارن الأشكال بعضها ببعض، وتردّ الأعقد تركيباً إلى الأيسر وتدرس عمل الحياة فيما هو رمزها المرنئي، إن صح هذا التعبير. فإن وجدت وسيلة للاحاطة بالواقع احاطة مطلقة بدلاً من معرفته معرفة نسبية، وللنفوذ في داخله بدلاً من انخاد وجهات نظر إليه، ولوجدانه بدلاً من تحليله، ولادراكه خارجاً عن كل غمير عنه أو ترجمة له أو تمثيل رمزي، فإن الميتافيزيقا هي هذا نفسه. فالميتافيزيقا هي إذن العلم الذي يدعي الاستثناء عن الرموز (الفكر والمتحرك) من ١٨١ - ١٨٢ - ١٩٥ - ١٩٦ من «مجموع مؤلفاته».

لكن هذا الوجدان ليس وليد الغريزة، بل هو وليد التفكير العقل المتواصل، والتأمل الفكري المستمر وحشد الوقائع العلمية السليمة ومقارنتها بعضها ببعض. والعقل هو الذي يحقق الوجدان ويجعله محمداً، وينمي في قول منطقي. وقد أبرز هذا المعنى ليون هيسون L. Husson في رسالته الصغرى للدكتوراه بعنوان: «التزعة العقلية عند برجسون» (الفصل الثاني، باريس) وإن كان تأويله لآراء برجسون في هذا الباب لا يتخلو من التعمش.

(ي) نظرية الضحك:

وعلى أساس التقابل بين المحي والجماد، بين الروحي والأي، يضع برجسون نظريته في الضحك، التي شرحها في

«الغريزة التابعة ملكة استخدام وبناء آلات عضوية organisés، والعقل التام هو ملكة صنع واستعمال آلات غير عضوية inorganisés» ص (١٤١-١٤٤). ويقصد بكلمة «عضوية» هنا أي تصلح نفسها بنفسها، بينما غير العضوية لا بد أن يصلحها فاعل آخر غيرها. ولما كانت الغريزة تستعمل آلة معينة، فإن الغريزة بطبيعتها مخصصة. أما العقل فيصنع العديد من الآلات التي تؤدي وظائف شديدة الاختلاف والتباين.

أما من حيث الخلاف بين العقل والغريزة فيلاحظ برجسون أولاً، أن لكل منهما نوعاً من المعرفة مختلفاً اختلافاً جذرياً عن نوع معرفة الآخر. فمن حيث المعرفة الفطرية في كليهما يلاحظ أن هذه المعرفة في الغريزة تتعلق بأشياء، بينما في العقل تتعلق بعلاقات. وفيما يتعلق بشكل المعرفة ومضمونها، فإن الغريزة تتعلق بالمادة، بينما العقل يتناول الشكل.

ط) الوجدان:

والعقل هو الذي يكفل للإنسان صناعة الأشياء التي يحتاج إليها لتأمين بقاءه في الحياة. ولهذا كان موجهاً إلى الفعل، ومعالجة المادة. وتبعاً لذلك فإنه غير قادر على فهم الحياة. وقصارى ما يستطيعه هو أن يقوم بتحليل العمليات الفيزيائية والكيميائية التي بها تتحقق الحياة، وأن يصنع آلات تمكنه من السيطرة عليها.

فلا بد إذن من ملكة أخرى يستطيع بها الإنسان إدراك الحياة، ملكة أقرب إلى الغريزة منها إلى العقل. وهذه الملكة هي الوجدان intuition (أو العيان الميتافيزيقي).

وبرجسون يعرف الوجدان ويقارنه بالتحليل في مقاله المشهور بعنوان: «الدخل إلى الميتافيزيقا الذي ظهر أولاً في «مجلة الميتافيزيقا والأخلاق» RMM سنة ١٩٠٣، ثم أعاد نشره مع تعديلات طفيفة في كتابه «الفكر والمتحرك» ص ١٧٧ - ٢٢٧، وفي «مجموع مؤلفاته» يقع من ص ١٣٩٢ إلى ١٤٣٢).

يقول برجسون: «إن المطلق لا يمكن أن يعطي إلا في وجدان intuition، بينما كل الباقي يعتمد على التحليل analyse. ونحن هنا نسمي وجداناً intuition التعاطف الذي به تنتقل إلى باطن موضوع ما كي نتلافى coincider مع ما له من أمر نسيج وحده وبالتالي لا يمكن التعبير عنه،

فلربما عثر بحجر في الطريق وكان عليه أن يتلافاه أو يسترد توازنه الذي اختل من اصطدامه به. لقد استمرت عضلاته تؤدي نفس حركاتها، بينما كانت الظروف تقضي بتعديلها. لقد تصلب حيث كان ينبغي أن يكون مرنا.

ومثل آخر: شخص مدقق في أعماله وحركاته على نحو آلي. وقد دخل مكتبه ليستأنف عمله اليومي. لكن أحد العابثين أفسد ترتيب أوضاع المكتب. وما هو ذلك الشخص الدقيق يفهمس قلمه في الحجرة التي ملأها العاثب طينا بدلا من الحجر. ويجلس على كرسيه المعتاد، والذي استبدل به العاثب كرسي بلا مقعد، فما هوذا يقطع على البلاط. إن هذا الرجل قد جعلت منه العادة شبه آلة. وكان عليه أن يتكيف ويعدل من تصرفاته، لكنه اندفع مع العادة، فكانت حاله مثل حال الشخص المذكور في المثال الأول.

والمضحك في الحالتين راجع إلى أمر عارض خارجي بالنسبة إلى الشخص الذي يضحك منه.

إن الحياة والمجتمع يقتضيان من كل إنسان انتباها يقطا باستمرار، يميز ملامح الموقف المائل أمامه، ويقتضيان أيضا مرونة في الجسم والنفس يمكننا من التكيف مع الموقف. ولهذا فإن كل تصلب في الخلق أو في العقل أو في الجسم سيكون مهما في نظر المجتمع، لأنه علامة ممكنة على نشاط ينام، وأيضا على نشاط يعزل نفسه وينحى نحو الانبعاد عن المركز المشترك الذي من حوله تدور الجماعة، وبالجمله هو علامة على شذوذ.

ومع ذلك فإن المجتمع لا يستطيع أن يتدخل ما هنا بواسطة قهر مادي، لأنه لم يتضرر ماديا. إنه بازاء أمر يقلقه لكن على شكل عرض مرضي symptôme فحسب، يكاد أن يكون مجرد تهديد أو بادرة على أكثر تقرير وهو لهذا إنما يرد ببادرة فقط أيضا. والضحك هو لا محالة شيء من هذا النوع. إنه نوع من البادرة الاجتماعية geste social. إنه بما يثير من خوف - يردع أنواع الشذوذ، ويوقف - ويوصل ما بين أنواع من النشاط الثانوي التي كانت في خطر أن تعزل وأن تنام، ويشيع المرونة في كل ما يتجلى من تصلب آلي على سطح الهيئة الاجتماعية. فالضحك لا ينتسب فقط إلى علم الجمال المحض، لأنه يسعى (لا شعوريا، في كثير من الأحوال الخاصة لا أخلاقيا أيضا) إلى غرض نافع في الإصلاح العام والتكميل، وفيه مع ذلك شيء ينتسب إلى

ثلاث مقالات نشرها في «مجلة باريس» Revue de Paris (أول ومنتصف فبراير، وأول مارس سنة ١٨٩٩) ثم جمعها بعد ذلك في كتاب صغير بعنوان: «الضحك: بحث في معنى الهزلي».

وهو يلاحظ أولا أنه لا هزلي خارج ما هو إنساني فالنظر الطبيعي يمكن أن يكون رائعا، ساميا، أو قبيحا، لكنه لن يكون أبدا هزليا أو مضحكا، وإذا ضحكنا من حيوان، فذلك لا يحدث إلا إذا شاهدنا فيه لمحة إنسانية أو تيميرا إنسانيا. وقد نضحك من قبة، لكن ما يضحكنا فيها هو الشكل الذي أعطاه لها ناس. وعلى هذا فإنه إذا أثار حيوان أو جماد الضحك فذلك إما لوجود تشابه فيه مع الإنسان، وإما لعلامة طبعها فيه الإنسان، أو للاستعمال الذي استعمله به إنسان.

وملاحظة ثانية هي أن الضحك يستلزم عدم الانفعال. ويبدو أن الهزلي لا يحدث أثره إلا في نفس خالية من الانفعال. «وفي مجتمع من العقول المحضة، فربما لا نيكى، ولكن ربما نضحك، أما النفوس الحساسة باستمرار، المتجاوبة مع نعمات الحياة والتي فيها كل حادث يستطيل إلى رنين عاطفي، فانها لا تعرف الضحك ولا تفهمه» («الضحك»، ص ٣ - ٤ = ٣٨٩ من «مجموع مؤلفاته»).

والملاحظة الثالثة للضحك هي أنه لا يتم إلا في جماعة من العقول ولا يستلذ الإنسان الهزلي لو شعر بأنه في عزلة. ويبدو كما لو كان الضحك في حاجة إلى صدى «إن ضحكنا هو دائما ضحك جماعة من الناس» (ص ٤ = ٣٨٩).

فما الذي يجمع بين هذه المشاهدات الثلاث؟ ويبدو أن الهزلي (المضحك) يتولد حين يوجه جماعة محترمة من الناس انتباههم إلى واحد من بينهم، مسكتين حساسيتهم وعمارسين عقولهم وحده. «(ص ٦ - ٧ = ٣٩٠) فما هي النقطة الخاصة التي إليها يتوجه انتباههم؟ لنذكر أمثلة حتى يتجلى الأمر:

إنسان، وهو يعدو في الشارع، يتعثر ويسقط، فيضحك منه المارة. فماذا جعلهم يضحكون عليه؟ لو كان قد خطر بباله أن يجلس على الأرض، وعرفوا هم ذلك، لما ضحكوا عليه. وإنما هم ضحكوا من كونه جلس على الأرض رغما عنه وبغير إرادته. فليس إذن التغير المفاجيء في وضعه هو الذي أضحكهم، بل ما في هذا التغير من أمر غير ارادي، أي كونه قد حدث عن غفلة وعدم مهارة ومرونة.

وحيث يبدو الانسان مجرد العويدة: فالأنف المحمر يبدو مضحكا لأننا نتخيله مغطى بطبقة من القرمز، والملابس كثيرا ما تثير فينا الضحك اذا اثارنا فينا معنى الآلية فيمن يلبسها. والطبيعة اذا تصوّرت على هيئة آلة، اثارنا الضحك. فأحد الشخصيات في كوميديا حين علم بوجود بركان خامد صاح: «لقد كان عندهم بركان، لكنهم تركوه يخبث».

والمراسم التي تقتضيها الحياة الاجتماعية فيها دائما جانب يثير الضحك الخفي: فحفلة توزيع جوائز، أو منظر انعقاد محكمة يبدو ان لنا مضحكين اذا أغفلنا الغرض منها ولم نفكر إلا في المراسم المصاحبة لها، ان «كلية مسخرة اجتماعية» تتعارض مع المرونة الباطنة للحياة. والتنظيم الآلي للمجتمع يجعلنا نضحك، مثال ذلك: غرق ركاب سفينة في الميناء، فألقى موظفو الجمارك بأنفسهم في الماء بشجاعة وانتقذوهم. ولما انتقذوهم سألوهم: «هل معكم أشياء تستحق عليها جمارك؟» ولهذا فإن الحياة العسكرية، بما فيها من تصلّب وآلية، هي مصدر خصب للضحك المضحكة، كما هو مشاهد في أفلام فرناندو، ومسرحيات جورج كورتلين.

وفيما يتصل بهزلي البوادر والحركات يقول برجسون: «إن المواقف والوادر والحركات التي يقوم بها الجسم الانساني تكون مضحكة بالقدر الدقيق الذي به هذا الجسم يجعلنا نفكر في آلة بحتة» («الضحك» ص ٣٠). كذلك المحاكاة تضحك لأن «محاكاة شخص هي تخليص جانب الآلية الذي تركه بندس في شخصه» (الكتاب نفسه ص ٣١). فهناك حيث يوجد تكرار تشتم الآلية. ويقول: وهزلي كل حادث بلغت انتباهنا إلى ما هو جسماني في الشخص، بينما المعنوي هو موضوع النظره ومن هنا نضحك من خطيب يعطس في اللحظة المؤثرة جدا من خطبته. ونفس المبادئ تنطبق على هزلي الموقف وهزلي الكلمات. «فهزلي كل ترتيب للأفعال والأحداث يعطينا، بليلاجها بعضها في بعض، وهم الحياة والاحساس الواضح بترتيب آلي» («الضحك» ص ٧٠). مثال ذلك: الغفريت ذو اللولب. وفيما يتصل بهزلي الكلمات فإننا «إذا تركّز انتباهنا على مادية مجاز، فإن الفكرة المعبر عنها تصبح هزلية، مثل: كل الفنون أخوة» («الضحك» ص ١١٧).

علم الجمال، لأن المضحك (الهزلي) يتولد في اللحظة التي فيها المجتمع والشخص. وقد تلخصنا من هم المحافظة على الذات. يبدآن في معاملة نفسيهما بوصفهما أعمالاً فنية.

وبالجملة «فالهزلي هو الآلي المصوب على الحي» do mécanique plaqué sur le vivant، أي أن ما يثير الضحك هو أن يتحول ما هو حي إلى ما يشبه الآلة.

فالأحذب يثير الضحك لأنه يبدو غير متماسك: إن ظهره اتخذ وضعا سينا واستمر عليه فتصلّب على هذا النحو.

وتعبير الوجه المثير للضحك هو ذلك الذي يجعل الخاطر يفكر في شيء متصلب جامد في الحركة المنظمة لقسمات الوجه: مثل تقطيع متصلة أو لازمة منحجرة، كما يحدث حين تبدو الأصداغ وكان صاحبها يتفخ في بوق باستمرار.

وفن الكاريكاتير يقوم في إدراك التمردات العميقة للمادة، تحت الانسجامات السطحية للشكل: فهو يبالغ في إبراز ألوان التشوهات وعدم الانسجام في الشخص موضوع السخرية: بأن يطيل في الأنف في الاتجاه الذي استطال به في الطبيعة.

والنفس تشكل المادة، وتب الجسم شيئا من الحفة المجتمع: وهذا هو اللطف أو الرشاقة Grâces. لكن المادة تقاوم في عناء وتودّ لو تحوّل النشاط الدائم اليقظة إلى آلية automatisme انها تريد أن تغرس في المادية الآلية الشخص الحي الذي ينبغي عليه أن يتجدد لدى كل لقاء بمثل أعلى حي: وهذا يتضاد مع الرشاقة واللطف: وهذا هو ما يثير الضحك. ولهذا «فإن المضحك تصلبا أولى منه قبحا ودماة».

كذلك كل ما بلغت انتباهنا إلى الجانب الجسماني المادي في الشخص هو أمر يثير فينا الضحك حين يتعلق الأمر بالجانب المعنوي فيه، لا بالجانب المادي. فنحن نضحك من خطيب يعطس في أوج حماته الانفعالية في الخطابة. كذلك نضحك من هذه العبارة التي قيلت في تأبين شخص: «لقد كان فاضلا ومستديرا كله».

ومرافق الجسم الانساني وبادره وحركاته تكون مضحكة بالقدر الذي به يجعلنا نفكر في شيء آلي فقط،

(يا) - فلسفة الحياة:

فلسفة الحياة عند برجسون فيها التطبيق الأكثر منطقية وتنظيها لميانه للمدة الخالقة. ويشاءل برجسون عن معنى الحياة فيقول: «بالنسبة إلى الوجود الواعي: أن يوجد هو أن يتغير، وأن يتغير هو أن يتنضج، وأن يتنضج هو أن يخلق نفسه باستمرار» (التطور الخالق، ص ٨). إن الكون يعاني المدة. والمدة معناها الاختراع وخلق الأشكال، والصح المستمر لما هو جديد على وجه الإطلاق. والمدة durée تقدم مستمر من الماضي الذي يعرض المستقبل ويتنضج وهو يتقدم. «وأينما حي شيء، فم يوجد، في مكان ما، سجل يسجل فيه الزمان» (التطور الخالق، ص ١٧). «إن استمرار التغير، والاحتفاظ بالماضي في الحاضر، والمدة الحقة: هذه الصفات مشتركة بين الشمور وبين الكائن الحي» (ص ٢٤). «إن الحياة تلوح كتيار يمضي من جرثومة إلى أخرى عن طريق كائن عضوي متطورة» (ص ٢٩).

ومن الأفكار الأكثر أصالة في فلسفة الحياة عند برجسون، فكرة السورة الحيرية L'elan vital ومفادها أن «الحياة منذ نشأتها، هي استمرار لسورة واحدة توزعت بين خطوط مختلفة للتطور. لقد نما شيء، وتطور بسلسلة من الإضافات التي كانت ألوانا من الخلق. وهذا التوّن نفسه هو الذي ألقى إلى انفصال الميول التي لم تكن تقدر على النمو بعد نقطة معلومة دون أن تصير غير متوافقة فيما بينها. وبكده، لا شيء يمنع من تحيل فرد وحيد فيه، بسلسلة من التحولات المتوزعة على آلاف القرون، يتم تطور الحياة. أو إذا انعدم وجود فرد وحيد، يمكن أن تفترض كثرة من الأفراد يتوالون في سلسلة على خط واحد، في كلتا الحالتين لن يكون للتطور غير بعد واحد. لكن التطور تم في الواقع بواسطة ملايين من الأفراد على خطوط مختلفة، كل منها أفضى إلى نقاط، منه تفرعت طرق جديدة، وهكذا باستمرار إلى غير نهاية. وعبثا حدثت تقاطعات، فإن حركة الأجزاء استمرت بفضل السورة الأولى للكل. فشيء من الكل يجب إذن أن يبقى في الأجزاء. وهذا العنصر المشترك يمكن أن يكون محسوسا للبعين على نحو معين، ربما بحضور أعضاء واحدة في أجهزة عضوية مختلفة كل الاختلاف» (التطور الخالق، ص ٥٧ - ٥٨).

ويرى برجسون أن الحياة في سيرها لا ترسم مساراً وحيداً، يمكن مقارنته بمسار قذيفة مملوءة أطلقت من مدفع،

بل نحن هنا بالأحرى بازاء قبلة obus انفجرت فوراً على هيئة شظايا يقدّر لها أن تنفجر أيضاً، وهكذا باستمرار طوال وقت طويل جداً» (التطور الخالق، ص ١٠٧). وتقطع الحياة إلى أفراد وأنواع يرجع إلى سلسلتين من الأسباب: المقاومة التي تشعر بها الحياة من جانب المادة الغليظة، وقوة الانفجار التي تحملها الحياة في داخلها. وهو يشبه تطور الحياة بوجه عام بتطور أخلاق الفرد منا. يقول: «كل منا، وهو يلقي نظرة إلى الوراء على تاريخه، يشاهد أن شخصيته وهو طفل، وإن كانت لا تنقسم، فإنها كانت تضم في داخلها أشخاصاً عديدين كان يمكن أن يبقوا مندمجين معاً لأنهم كانوا في حال تولّد وهذا التردد الحافل بالوعود هو واحد من أكثر ألوان سحر الطفولة. لكن الشخصيات التي تداخل بعضها في بعض، نصير غير متوافقة بالنمو. ولما كان كل واحد منا لا يعيش غير حياة واحدة، فإنه مضطر إلى الاختيار. ونحن في الواقع نختار باستمرار، وباستمرار أيضاً نتخلّى عن كثير من الأشياء. والطريق الذي نلّكه في الزمان تناثرت فيه أشلاء من كل ما بدأنا نكونه، ومن كل ما كان يمكن أن نصيره. لكن الطبيعة، وهي تصرّف في عدد لا يحصى من الحيوانات، ليست مرغمة على مثل هذه التضحيات. إنها تحفظ هذه الميول المختلفة التي تفرّعت وهي تنمو، وتخلّق - معها - سلاسل متباينة من الأنواع التي تتطور على انفصال» (التطور الخالق، ص ١٠٩).

ومع اقرار برجسون بأن التكيف مع الوسط، شرط ضروري للتطور، فإنه «شيء» أن نقرّ بأن الظروف الخارجية هي قوى يبغي على التطور أن يحسب حسابها، وشيء آخر أن نقول إنها العلل الموجهة للتطور، وهذا القول الأخير هو قول الميكانيكية. انه يستبعد تماماً فرض السورة الأصلية» (التطور الخالق، ص ١١١).

أما فيها يخلص العلاقة بين الإنسان وسائر أنواع الحيوان، فإن الفارق هو في النسب والاختلاف بينها هو في طريقة الغذاء. فالحيوان متحرك بينما الخلية النباتية محاطة بغشاء من السيليلوز يضطرها إلى عدم الحركة. وبين الحركة والشمور توجد دراسة واضحة والنبات لاواع أما الحيوانات فلأنها مضطرة إلى السعي بحثاً عن غذائها، فقد دلفت في اتجاه النشاط الحركي المكاني، وبالتالي في اتجاه شعور متزايد في السعة والوضوح (ص ١٢٢).

والعقل هو ملكة، تصنع الأشياء الصناعية، وخصوصاً

النمل. وكان برجسون في «التطور الخالق» قد بين أن تطور المملكة الحيوانية قد تمَّ على خطين متباينين: أحدهما، لدى الحشرات، أتى إلى الغريزة، والثاني، لدى الإنسان، أتى إلى العقل: «وبفضل هذا الأصل المشترك، يشارك الإنسان في نفس التضامن بين الجزء والكل كما نجد، في عالم الحشرات، بين نحل خلية، أو بين نمل بيت نمل، مع هذا الفارق وهو أن ما يتم في الجماعات الحيوانية غريزيا، أي بالضرورة، ندين به للعادة في الجماعة الانسانية، حتى أن نسبة الالتزام إلى الضرورة، كنسبة العادة إلى الطبيعة»

«ينبوعاً الأخلاق والدين» (ص ٧). ونحن في الأوقات العادية نمثل الالتزامات الأولى من أن ن فكر فيها. «إذ العادة تكفي». وفي القلب لا يكون علينا إلا أن نرسل أنفسنا على سجيته كي نعطي المجتمع ما ينتظره منه (الكتاب نفسه ص ١٢) والواجب، مفهوماً على هذا النحو، يتم آلياً دائماً تقريباً. والالتزام الأخلاقي ليس إلا الضغط الذي يمارسه المجتمع على الفرد بواسطة العادة، وما هي إلا محاكاة للغريزة.

ويؤكد برجسون الفارق العميق بين «المجتمع المغلق» و«المجتمع المفتوح»، بين «النفس المغلقة» و«النفس المفتوحة»، بين «الأخلاق المغلقة» و«الأخلاق المفتوحة».

وما يميز المجتمع المغلق، وهو المقدر لنا بالطبيعة، هو أنه في كل لحظة يشمل عدداً معيناً من الأفراد، ويستبعد الآخرين» (ص ٢٥) والغريزة الاجتماعية، وهي أساس الالتزام الاجتماعي، تستهدف دائماً مجتمعاً مغلقاً، مهما يكن اتساعه: الأمة، الوطن، الخ. ولا تستهدف ليداً الانسانية في مجموعها. «ذلك أنه بين الأمة، مهما تكن كبيرة، وبين الانسانية، هناك كل المسافة التي تفصل بين النهائي وبين اللا محدود، بين المغلق وبين المفتوح».

والفارق بين المغلق والمفتوح فارق في الطبيعة، وليس في الدرجة، ولا ينتقل الإنسان من التعلق بالوطن إلى حب الانسانية. «ومن ذا الذي لا يرى أن التماسك الاجتماعي يرجع، إلى حد كبير، إلى الضرورة التي تشعر بها الجماعة للدفاع عن نفسها ضد الآخرين، وأنه أولاً ضد سائر الناس يحب المرء الناس الذين يعيش معهم؟» إننا نحب - بالطبع ومباشرة - أهلنا ومواطنينا، بينما حبنا للانسانية هو حب مكتسب وغير مباشر، ويمثل نوعاً آخر من الأخلاق يختلف تماماً عن حبنا للأهل والوطن. إنه يمثل نوعاً آخر من الالتزام بوضع فوق الضغط الاجتماعي. وأخلاق المجتمع

الآلات التي تستخدم في صنع آلات أخرى، وتنوع صنعها إلى غير نهاية. ولهذا ينبغي أن نقول وعن الإنسان أنه صانع homo faber بقدر ما هو - أو بالأحرى أكثر مما هو - عاقل» (ص ١٥١). والغريزة عبارة عن ملكة طبيعية لاستخدام آلية فطرية mécanisme inné. فهناك إذن فارق جوهري بين العقل والغريزة. «والغريزة التامة هي ملكة استخدام بل وبناء آلات متظمة، والعقل التام هو ملكة صنع واستخدام آلات غير متظمة» (ص ١٥٢).

(ب) الأخلاق:

وهنا نصل إلى الأخلاق عند برجسون، وكان الناس يتظنون آراءه الأخلاقية منذ زمان طويل، لأنهم رأوا أن فلسفته لا بد أن تكمل بمذهب في الأخلاق. فأصدر في سنة ١٩٣٢ كتابه المنتظر في الأخلاق وفي الدين بعنوان: «ينبوع الأخلاق والدين». وقد جمع بين الأخلاق والدين، لأنه يرى أن لكليهما ينبوعين هما: الانفتاح، والانغلاق. فالأخلاق أخلاقان: أخلاق مفتوحة، وأخلاق مغلقة (أو متغلقة)، والدين دينان: دين مفتوح، ودين مغلق. فليبدأ بالكلام عن مذهبه في الأخلاق.

وكما ينبغي أن تقوم عليه كل أخلاق، وهو الحرية، يقيم برجسون مذهبه في الأخلاق على أساس تأكيد معنى الحرية الانسانية. وفي هذا يقول: «إن كل جذبة الحياة تأتيها من حريتنا. فما يصدر عنا، وما هو لنا، ذلك هو ما يجب الحياة مسيرتها الدرامية أحياناً والجادة عامة. لكن «إذا كنا أحراراً في كل مرة نريد أن ندخل في داخل أنفسنا، فإن من النادر أن يحدث لنا أن نريد ذلك». «والفعل الإرادي يؤثر في من يريده، ويعبر بقدر ما في أخلاق الشخص الذي يصدر عنه هذا الفعل. ويحقق، بنوع من المعجزة، هذا الابداع للذات بواسطة الذات، الذي يبدو أنه الغرض من الحياة الانسانية. وعلينا ألا نجعل جهودنا تسيطر عليها العادة، التي هي لون من الآلية. وعل الإنسان أن يصارع سيطرة الآلية الناشئة عن العادة، حتى نظل الحرية موفورة نشيطة فعالة».

ولقد قلنا ان من رأي برجسون أن للأخلاق - كما للدين - ينبوعين: الانفتاح والانغلاق.

أما الأخلاق المغلقة فهي أخلاق المجتمعات المتغلقة، الشبيهة - من بعض النواحي - بخلية النحل أو بيت

يقتضيها المجتمع. انه هو الذي ألزم اعضاءها. وهذا الالتزام يشه الرابطة الجامعة بين أفراد خلية نحل.

والفرد الذي أدى كل الواجبات التي يقتضيها منه المجتمع المخلوق «بشعره» بالراحة bien-être الفردية والاجتماعية المشابة لتلك التي تصحب المعاملة العادية للحياة.

أما في الأخلاق المفتوحة فثمة شعور بانفعال جديد، هو النبوع لكل الابتكارات العظمى، في الفن، والعلم، والحضارة الانسانية وهذا الانفعال يبرز كيان النفس هزاً عتيقاً لكنه على نوعين: فاما أن يحدث اهتزازاً سطحياً، واما أن يكون «تحريكاً للأعماق». وهذا النوع الثاني هو الذي يستشعره الابطال والقديسون وكبار الصوفية. «ان الصوفية، الحقيقيين يفتحون ببساطة على الموجة التي تحتاجهم. والحاجة الى أن ينشروا حولهم ما تلقوه هم يستشعرون كسرة محبة: محبة يطبع عليها كل واحد منهم خاتم شخصيته، محبة هي في كل واحد منهم انفعال جديد تماماً، قادر على نقل الحياة الانسانية الى بقعة أخرى مختلفة تماماً، محبة تجعل كل واحد منهم محبوباً لذاته، وبه ومن أحله أناس آخرون يدعون نفوسهم تفتح على محبة الانسانية».

وعلى هذا النحو نشأت الأخلاق الداعية الى محبة الجنس البشري كله، والتي وضعت واجبات الانسان الفرد نحو الانسانية جمعاء. وهي واجبات ليست غير شخصية مثل تلك التي فرضتها الأخلاق المتعلقة بل في الأخلاق المفتوحة نداء: «نداء البطولة».

(بيج) - الدين:

في الفصلين الثاني والثالث من كتاب «يسوعا الأخلاق والدين» يدرس برجون حقيقة الدين. وكما قلنا يقسمه - كسما قسم الأخلاق - الى دين مفتوح ودين مغلق، وسميها: الدين الديناميكي، والدين الاستاتيكي.

أما الدين الاستاتيكي فليس من نتاج العقل، بل يدين بنشأته «للوظيفة المخترعة للأساطير» التي تنشر بقايا الغريزة المحيطة بالعقل كالحداث. ولما كان العقل يميل الى فصل الفرد عن المجتمع ويهدد بقطع التماسك الاجتماعي في بعض النقاط، فإن الطبيعة تفعل ضدها القوة المحللة التي للعقل: وهذا نفس الوظيفة المخترعة للأساطير، والتي

المغلق تكون أصغر وأكمل كلها رجعت الى صيغ لا شخصية، أما الأخلاق الكاملة فينبغي أن تتجسد في شخصية ممتازة تصير قوة محتذى. ومن خلال الله، وفي الله، يدعو الدين الانسان الى حب الجنس البشري. وفي كل زمان ظهر أناس امتثاليون تحسدت فيهم الأخلاق الكاملة. فقبل القديسين المسيحيين عرفت الانسانية حكماء يونان، وأنبياء إسرائيل، ورهبان البوذية، وغيرهم. والقديسون ليسوا في حاجة الى الوعد، بل يكفيهم أن يوجدوا، ذلك أن وجودهم نداء ودعوة.

وبينما الالتزام الطبيعي ضغط أو دفع، يوجد في الأخلاق الكاملة نداء: نداء البطل، ثناء، بذل الذات، روح التضحية، المحبة، وتلك هي القسمة المميزة للأخلاق الانسانية.

في المجتمع المغلق تدور النفس في دائرة، انها مغلقة، وعلى عكس هذا تماماً موقف النفس المفتوحة، ولو قلنا انها تشمل الانسانية كلها لما بالغنا كثيراً، بل لما قلنا ما فيه الكفاية، لأن حبها ينظم كل الحيوانات والنباتات، والطبيعة بأسرها.

والأخلاق تشمل جزاين متميزين: أحدهما له سبب وجوده في التركيب الأصلي للجماعة الانسانية، والآخر يجد تفسيره في المبدأ المفسر لهذا التركيب. في الأول يمثل الالتزام الضغط الذي تمارسه عناصر المجتمع بعضها على بعض، وفي الثاني: الالتزام هو قوة طموح أو سؤدة. وكبار الذين اقتادوا الانسانية، واقتحموا حواجز المدينة، يبدو أنهم بهذا قد وضعوا أنفسهم في اتجاه السؤدة الحيوية. ونحن في سيرنا من التضامن الاجتماعي الى الأخوة الانسانية، نقطع الصلة مع طبيعة معينة، لا مع كل طبيعة. ونحن لما نفصل عن الطبيعة المطبوعة ابتغاء العودة الى الطبيعة الطابعة.

والضمير، الذي يضع الواجبات نحو المجتمع ونحو اعضاءه، هو ناتج المجتمع، أي ناتج الطبيعة التي خلقت هذا المجتمع. وهو يأمر بالتكافل الاجتماعي وضبط النفس والنضال ضد الاجنبي. وإذا شعر المرء بالحاجة الى تجاوز نطاق مجتمعه، فهذا نوع من «مقاومة المقاومة». والواجبات في الأخلاق المغلقة تبدو غير شخصية وإذا بحثنا في جذورها، وجدناها تمتد في المقصيات التي

والسجود للذين مهمة الدين الاستاتيكي توفيرها. وهذا الجهد الخلاق يأتي من الله. انه هو الله نفسه («ينبوعا» ص ٢٢٧). وبالقدر الذي به التصوف استمرار للفعل الألهي، فإنه خلق وحسب. لكن هذا لا يصدق إلا على التصوف الكامل، كما نجده في المسيحية، لا على التصوف اليوناني، الذي هو عقلي النزعة كثيراً، ولا على التصوف الشرقي (البوذية) الذي هو متشائم جداً. ان تياراً هائلاً من الحياة قد غمر كبار الصوفية النصارى «ومن حيوتهم المتزايدة انطلقت طاقة، وجسارة وقوة تصور وتحقيق هائلة. ويمكن أن نذكر ما قام به، في ميدان العمل، رجل مثل القديس بولس أو القديسة تريزا الألبلية، والقديسة كثرينا السينايوية، والقديس فرنسيسكو، وجان دارك وكثيرون غيرهم» («ينبوعا» ص ٢٤٣). «والحب الذي يستهلك الصوفي الكبير ليس مجرد حب انسان لله. بل هو حب الله لجميع الناس. ومن خلال الله، وبالله، يجب الانسانية كلها حباً إلهياً» (ص ٢٤٩).

وفي الفصل الأخير من كتاب «ينبوعا الأخلاق والدين» وعنوانه: «الآلية والتصوف» يتناول برجسون مشكلة العصر الحاضر، وهي مشكلة الصراع بين طغيان الآلية وتضاؤل نصيب الروح. وفيه ينعي على العصر الحالي زيادة جسم الانسانية وطغيان الآلية على نحو مفرط جداً، بينما بقيت نفس الانسانية على حالها. ومن هنا ذلك الفراغ بين الجسم والنفس. ومن هنا المشاكل الرهيبة الاجتماعية والسياسية والدولية. ان هذه الآلية المفرطة في حاجة الى ما يوازنها من الصوفية. والآلية لن تجد وجهتها الصحيحة إلا اذا واصلت الانسانية بواسطتها، بعد أن تحتها الى الأرض أكثر فأكثر، النهوض والنظر الى السماء. ويكفي أن تظهر عبقرية صوفية كي تجر وراءها انسانية تضخم جسمها بدرجة هائلة، وتقتادها الى النفس المتجلية بفضلها.

ويتناول برجسون بعض الأفكار السياسية الرئيسية. فسواء بشيد بالديمقراطية لأنها، من بين كل النظم السياسية، هي التي تعمل - في مقاصدها على الأقل - على ظروف المجتمع المغلق. «ان الديمقراطية النظرية تنادي بالحرية، وتطالب بالمساواة وتوفق بين هاتين الآيتين المتعاديتين بأن تذكرهما بأنها أختان، واضعة الاخاء فوق كل شيء». ان الاخاء هو الأمر الجوهرى. وهذا ما يقول لنا أن نقول ان الديمقراطية اتجيلية في جوهرها،

نتج الحرافات والامثالات الخيالية والظيرة superstition والاعتقاد الديني. والدين البدائي هو أولاً احتياط ضد الخطر الذي يتعرض له المرء متى ما فكر في ذاته ولم يفكر إلا في ذاته. وهذا رد فعل دفاعي من الطبيعة ضد العقل. وثانياً: «الدين رد فعل دفاعي للطبيعة، بواسطة العقل، ضد تصور حتمية الموت». (١). «ينبوعا» ص ١٣٧. وضد فكرة الموت، يضع الدين - كترياق مضاد - فكرة البقاء بعد الموت، ابتغاء اعادة التوازن لصالح الطبيعة. والجماعة تهتم برد الفعل هذا، كما يهتم الفرد. فمن المهم إذن أن يبقى الموق حاصرين. وبعد ذلك نشأ عبادة الاجداد. هنالك يقرب بين الموق والألهة. وعلى هذا فإن فكرة بقاء الانسان على هيئة ظل أو شبح - فكرة طبيعية. والتصور البدائي للبقاء بعد الموت هو ادن ظل فعال، نشيط، قادر على التأثير في الأحداث الانسانية. ولما كانت الدفعة الحيوية متفائلة، فإن كل التصورات الدينية الصادرة مباشرة عنها هي ردود فعل دفاعية من جانب الطبيعة ضد تصور العقل. وتصور برجسون للصلاة والتضحية تصور مضاد للنزعة العقلية، انه يعزو إليهما دوراً اجتماعياً، فالصلاة في ادنى درجاتها كانت تستهدف، ان لم يكن ارغام ارادة الالهة وخصوصاً الأرواح، فعل الأقل الى اجتلاب رضاها ومعونتها. اما التضحية - أي تقديم القرابين - فلا شك أنها كانت في البدء قرباناً يقصد به إلى شراء رضا الاله أو الى توفي غضبه. وبالجملة. فإن الدين الطبيعي هو «رد فعل من جانب الطبيعة ضد ما عسى أن يكون هناك من مضايقات للفرد، ومفككات للمجتمع، تأتي من ممارسة العقل» (ص ٢١٥).

لكن الدين الاستاتيكي ليس هو كل الدين، اذ لا بد من الانتقال من الدين الاستاتيكي الخارجي، الى الدين الديناميكي الباطن، وكلاهما لا ينبثق من العقل. وبينما الاستاتيكي تحت عقلي، فإن الديناميكي فوق عقلي. كما أن الدين الاستاتيكي يدين بأصله «للوظيفة المخترعة للأساطير»، أعني لهذه البقية من الغريزة التي تحيط بالعقل كأنها هالة، كذلك القوة المولدة للدين الديناميكي هي ذلك الهداب من الوجدان المحيط بالعقل. وبعبارة أخرى: «الدين الحق يولد من اتصال وتطابق جزئي مع المجهود الخالق للحياة، مع السورة الحيوية أو التطور الخالق». ومعنى هذا أن الدين الديناميكي يستمد أصوله من التصوف الذي يؤمن للنفس، على شكل ممتاز، الطمانينة

S. CARAMELLA, B., Milano 1926.

— V. JANKÉLÉVITCH, H. B., Paris 1931.

— 2^e ed. 1959.

— A. METZ, B. et le bergsonisme, ivi 1933.

— L. HUSSON, L'intellectualisme de B., ivi 1947.

— H. SUNDIN, La théorie bergsonienne de la religion, ivi 1948.

— L. GIUSSO, B., Milano 1949.

— R. GALEFFI, La filosofia di B., Roma 1949.

— F. LION, Cartesio, Rousseau e B., tr. it., Milano 1949.

— L. ADOLPHE, La dialectique des images chez B., Paris 1951. (La philos. religieuse de B., ivi 1946).

— A. MARIETTI, Les formes du mouvement chez B., Paris 1953.

— N. CIUSA, Inchiesta sul bergsonismo, Sassari 1953.

— J. DELHOMME, Vie et conscience de la vie. Essai sur B., Paris 1954.

— V. MATHIEU, B.: «Il profondo e la sua espressione», Torino 1954.

— A. CRESSON, B., Paris 1955.

— R. M. MOSSÉ-BASTIDE, B. éducateur, ivi 1955 (con bibl. gener.).

— G. PFLUG, H. B. Quellen und Konsequenzen einer induktiven Metaphysik, Berlin 1959.

— J. CHEVALIER, Entretiens avec B., Paris 1959 (et: in Les grands courants. Portraits, pp. 123-52).

— autori vari, Pour le centenaire de B., Paris 1959.

— Hommage à H. B., Bruxelles 1959.

— Omaggio a H. B., Brescia 1959.

B. et nous, «Actes X Congr. Soc. philos. de langue fr.» (Congr. B.), 2 voll., Paris 1959-60 (in I: L. TATAR-

KIEWICZ, L'esthétique de B. et l'art de son temps).

— J. GUITTON, La vocation de B., ivi 1960.

— Hommage solennel à H. B., ivi 1960.

— F. HEIDSTECK, H. B. et la notion d'espace, ivi 1961.

— H. GOUHIER, B. et le Christ des Evangiles, ivi 1961.

— The Bergsonian Heritage, ed. T. HANNA, New York 1962.

ودافعها هو المحبة (ص ٢٠٤).

ويرى برجسون أن السلام محاولة لتجاوز حالة الطبيعة الموجودة في المجتمع المغلق، إذ الأصل في الحروب هو الملكية، سواء أكانت فردية أم جماعية. فإذا أريد إلغاء الحروب فيجب قدر المستطاع التخلص من التحامل ضد الآخر، وتجنب تضخم السكان وذلك بالتحكم العقلي في النسل، والعودة إلى الحياة البسيطة.

ويشيد، ها هنا، بقيام «عصبة الأمم»، لكنه يرى أن منظمة دولية تهدف إلى القضاء على الحروب يجب أن تعمل على القضاء على الأسباب المؤدية إلى الحروب، تلك الأسباب هي تضخم السكان، وعدم توزيع المواد الأولية توزيعاً عادلاً بين الدول. لهذا يجب أن تعمل هذه المؤسسة الدولية على عدالة توزيع المواد الأولية، وعلى تنظيم تداول المتجات. كذلك ينبغي عدم التمسك بسيادة الدولة المطلقة، يقول برجسون. «إنه خطأ خطير الاعتقاد أن منظمة دولية يمكن أن تحصل على السلام النهائي دون أن تتدخل بالقوة في تشريعات الدول المختلفة وربما أيضاً في إدارتها».

مراجع

بنروي «مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا» ج ٢، ص ١٧٥ - ٢٤٩ ترجمة عبد الرحمن بدوي، القاهرة سنة ١٩٦٧

— J. BENDA, Le bergsonisme, 1912.

— ID., Sur le succès du bergsonisme, ivi 1914.

— E. LE ROY, Une philosophie nouvelle. H. B., ivi 1912.

— J. MARITAIN, La philosophie bergsonienne, ivi 1913.

— 2^e ed. 1930.

— ID., De B. à Thomas d'Aq., New York 1944.

— tr. it., Milano 1947.

— Ch. PEGUY, Note sur B., ivi 1914; n. ed. 1935.

— F. OLGIATI, La filosofia di E. B., Torino 1914.

— 2^e ed. 1922.

— A. THIBAUDET, Le bergsonisme, 2 voll., Paris 1924.

— J. CHEVALIER, B., ivi 1926.

— n. ed. 1948.

— tr. it., 2^e ed., Brescia 1947.

تراب الواقع الحقي، فتراه يشطاول بروحه إلى الأعصار الأولى حتى يعيش في إيمان الوحي العنصري، ويخيل إليك أن الطبيعة نفسها قد مالاته على هذا التوجيه فأفاضت عليه من القسّمات الدنية ما يلبس على الناس بحجده لتلك القيم الأولى. ولكيلا يرد العصر عنه فلا يصبح متوحداً أو ظاهرة غريبة أدعى إلى حب الاستطلاع المشدوه منه إلى التقدير المشترك والاتباع السخي، تشاهده يشارك في التيارات الفكرية البارزة العصرية فيحيه بدقائقها ويغوص على حقائقها. وقد يجمع في التموه حتى ليخيل إلى الناظر العابر، بل والناظر المتفطن، أنه من أهلها، والواقع أنه ما تظاهر بالمشاركة فيها إلا ليدو أقدر على الانقراض عليها والانتقاص من أطرافها. لكن انزع الطلاء ومزق الحجب، تنكشف لك حقيقة عارية يذهل من هولها الفتونون، بيد أن البراعة كل البراعة في نزع الطلاء وتغزيق الحجب، لأنها من الدقة واللباقة بحيث لا تنفاد إلا للبد الصنّاع. وهيهات أن تغفر بها إلا بعد صراحة جارحة ورقة فيها استعلاء نبيل.

وتلك «الأولى» تلبس رداءين: صفاء الدين، وأصالة الحكمة. وكان أصحابها يعبرون مباشرة عن الظاهرة «الأولى» بالمعنى الذي لهذا التعبير عند جيته، وإن كانوا في الواقع لا يتعلّقون إلا بجانب منها محدود، يصورون مشاكل الواقع وفقاً له، ويلونون سظراتهم في الأحياء والأشياء والمذاهب بألوانه. وتظاهروهم بالتسليم ببعض التواحي في المذاهب المعارضة، إنما هو احتيال لبطلي عليك إغرازمهم المعول بالرّضى الزائف.

ولعل أبرز من يثّلون هذا الاتجاه في هذا العصر شخصيتان متمازتان لهما كبير الأثر في التوجيه الروحي المعاصر، أولاهما: هرمن كيزرلنج، الحكيم الشمالي صاحب مدرسة الحكمة، والمارد الأشقر الذي انطوى على القوى الأرضية في حكمة ارتوت من أمواج الكنج المقدسة، وطوفت على الأرض في نزعة عالمية تمتد أصولها إلى غوامض الأسرار الكونية، وقد توفي في نيسان سنة ١٩٤٦، أما الآخر - وهو موضوع حديثنا الآن - فهو نقولا برديانف، العارف الروسي الأكبر.

عريض الجبهة، مبوط الحيا، في سظراته رفة، وفيها مكر أليف، وفي قسّماته قوة، وإن اتسمت خطوطها بالصفاء المتفتح على الأفاق الفسيحة، ورأس جميل يشع

— G. MOURÉLOS, *B. et les niveaux de réalité*, Paris 1964. In it. cfr. anche: J. COLLINS, *Studi sulla filos. moderna*, tr. it., Torino 1959, pp. 598-627.

— R. CAVADI, *L'apprendimento genuino del tempo nella metafisica di H. B.*, in «Teor.», 1966, pp. 45-96.

— M. FABRIS, *La filos. sociale di H. B.*, Bari 1966. V. aussi «Les études bergsoniennes» (Paris, 1948).

برديانف

Nicolas Berdiaev

فيلسوف ديني روسي.

ولد في ١٩ مارس سنة ١٨٧٤ في مدينة كيف (روسيا) من أسرة نبيلة. وقد بدأ تطوره الفكري بأن كان اشتراكياً، وحاول التوفيق بين ماركس وكنت. لكنه ابتداء من سنة ١٩٠١ وتحت تأثير نيتشه خصوصاً، تحل عن الماركسية. وعاش من سنة ١٩٠١ إلى سنة ١٩٠٨ في بطرسبرغ (لبنجراد حالياً) وشارك في حركة «التجديد الروسي» وهي حركة دينية النزعة. وفي سنة ١٩٠٩ أقام في موسكو وأسهم في حركة إصلاح وتحديث الكنيسة الروسية، في فبراير سنة ١٩١٧ حاول أن يلعب دور الاعتدال، وانتخب نائباً في «مجلس الجمهورية» الذي لم يعيش طويلاً. وفي سنة ١٩١٦ أنشأ «الأكاديمية الحرة للثقافة الروحية» وفي سنة ١٩٢٠ صار أستاذاً في جامعة موسكو، حيث ألقى محاضرات نشر بعضها في سنة ١٩٢٣ في برلين تحت عنوان: «معنى التاريخ» وبعضها الآخر بعنوان «روح دوستوفسكي».

ولكنه طرد من روسيا في سنة ١٩٢٢ باعتباره «عدواً ايدئولوجياً للمسيحية». فلقجاً إلى برلين حيث عاش فيها من سنة ١٩٢٢ إلى سنة ١٩٢٤ ومن ثم انتقل إلى باريس في سنة ١٩٢٤ حيث عاش في ضاحية كلامار Clamart حتى وفاته في ٢٢ مارس سنة ١٩٤٨.

فلسفته

في الحاضر ماضٍ يصرخ في طلب الحياة على لسان نعر خارق يشنف من التبتوع الأصل، وإن استقى من

التفوق العقلي لم تدرس في ألمانيا أو تزورها فتطيل الزيارة تزوداً من ثقافتها الرفيعة.

لهذا فإن نقولا برديانف لم يكذب يطلق سراحه من منفاه في فولونطا حتى ارتحل إلى ألمانيا للدراسة في جامعاتها سنة ١٩٠٣، وبخاصة في هيدلبرج ذات العراقة الموعلة في تقاليد الحكمة والمعرفة الإنسانية. وهنا في أحضان الغابة السوداء بما فيها من أسرار موحية وكوامن روحية، راح يستعيد نفسه ويلتمس سبله الحق. وسيله الحق أن يكتشف ذاته الأولية، ذاته الروسية بما تطوي عليه من خوارق وعموض وتصوف ونزعات لامعقولة، ونزوات فيها خليط من الأفكار الشاذة حتى المرض، المتناقضة حتى القلق، روح الاستبس المستسلم لغوامض الأسرار الكونية، هذه الروح المريضة وفي مرضها سر شفافها. لقد كان خاضعاً إبان مقامه في كيف تأثير كارل ماركس وفريدشر نيتشه وكنت وإبس. ولكن هؤلاء، ما كانوا في الواقع إلا بضاعة مزجاة إلى روسيا في غير انسجام واضح مع روحها الحقيقية التي اتينا على وصفها، لهذا تأثر بهم من تأثر لا بروحه، بل بعقله، فما أبعد الفارق بين روح هؤلاء، الروح الشمالية المتوثبة إلى اللاهائتي، وبين روحها هي روح السهل المدعن لقوة غامضة!

أجل، كان الإعجاب شاملاً كاملاً بهؤلاء في روسيا، ولكن من جانب ذوي النزعة الغربية، لا من جانب المثليين الحقيقيين للروح الروسية، فهؤلاء الأخيرون نبذوهم على خلاف، وانطووا على ذواتهم بفتشون في أتاربها - التي رأت عليها ألوان الطلاء الزائف الذي فرضه بطرس الأكبر على روسيا فرضاً - عن روحهم الأصيلة.

هناك نأى برديانف جاناً عن أولئك الهداة القدماء: ماركس ونيتشه وكنت. وكان عليه أن يشهد هداة جديدين، وكان عليه كذلك أن يبحث عنهم بين الألمان أليست الثقافة الألمانية هي التي لا معدل عنها عند كل روسي مثقف؟ ووجد أولئك الهداة في أشخاص يمكن أن يكون بينهم وبين النزعة الصوفية الروسية أصرة رحم، وعلى رأسهم: يعقوب ييم، الصوفي الألماني المتلمع بالرموز الكونية «السر الأكبر» - ثم شلننج، الفيلسوف الرومانيكي الضارب في قباني الصوفية العقلية.

منه نور النبوة في تشابه غريب ورؤوس الأنبياء في الرسم الجداري الذي صنعه مايكل أنجلو في القبة السكستية وقد أحاط به شعر جفال زاد من مهابته وروعة طلعتة.

ولد في سنة ١٨٧٤ بمدينة كيف من أسرة نبيلة تضرب أعراقها في التقاليد الحربية الروسية الأتيلة، بيد أن جدته كانت فرنسية كاثوليكية هاجرت إلى روسيا، ثم أوصل شأن لدانته إلى المدرسة الحربية في كيف فلم يطب له بها مقام، فالتحق بالجامعة حيث درس العلوم الطبيعية والفنانون. وفي كيف ذلك البلد العتيق الذي كان العاصمة الروحية زمنًا طويلاً، فأبدعت الأساطير الرائعة التي تدور حول الأمير فلاديمير (سنة ١٠٠٠ ميلادية) ومنضدته المستديرة، عرف شخصيتين ممتازتين سيكون مصيرهما معه في المنفى بباريس هما سرج بولجاكوف الأستاذ بالمعهد الأرثوذكسي بباريس، ولبون شتوف صاحب الأبحاث العميقة عن كيركجور وتولستوي ودوستوفسكي المتوفى منذ عهد قليل. وشارك في حركات الطلاب الاشتراكية الديمقراطية فنفي إلى فولونطا بشمال روسيا، وكان من رفقاته في المنفى سافكوف الإرهابي الشهير، ولونتشرسكي الذي صار له في دولة السوفييت مكانة ظاهرة فأصبح مندوب الشعب في التعليم العام.

ولكن كانت روسيا في ذلك الحين تعمل قلنتها الروحية الأولى ألمانيا، فكان للفكر الألماني مثلاً في مختلف رجاله، أخطر الأثر في التكوين الروحي للطبقة المعروفة باسم «الانتلجنسيا»، وهي طبقة لا تعني بالضرورة رجال الفكر، بل تعني كل المشاركين بحماسة في الشؤون السياسية سواء أكانوا من أهل الفكر والثقافة أم لم يكونوا وكان لهيجل - على وجه التخصص - بالغ النفوذ هو وأتباعه، خصوصاً أصحاب الميسرة من مدرسته وعلى رأسهم فويرباخ وشتروس وماركس. ولعل هؤلاء الشباب الروس لم يجدوا ماركس آنذاك إلا بوصفه هيكلية فحسب، وما حماسهم للماركسية إلا حماسة للهيكلية كما فهمها ماركس، أو بالأحرى كما أنشد فهمها ماركس، لهذا كنت ترى الصفوة المثقفة من الروس طمأن إلى الثقافة الألمانية العميقة، ولا ترى لها كمة روحية تقصدها غير برلين أو هيدلبرج أو غيرها من مدن الجامعات في ألمانيا، فلا تكاد تسنح لها فرصة الذهاب حتى تبادر باغتنامها، لدرجة أنك لا تكاد تذكر شخصية روسية على جانب من

لكن أن له أن يعيش في العهد الجديد! ضاق بالعهود الجديد وضاق به هذا العهد الجديد فاعتقله في السجن مرتين ثم نفاه أخيراً سنة ١٩٢٢ عن روسيا نهائياً، فغادرها إلى برلين حيث نظم أكاديميته الدينية بمعاونة جمعية الشبان المسيحية الأمريكية، وبقي بها ثلاث سنوات نشر في خلالها كتابه المعروف «عصور وسطى جديدة». ثم غادر برلين إلى باريس سنة ١٩٢٥ فأنشأ فيها مجلة روسية بعنوان «السييل»؛ وتفرغ لكتابة مؤلفاته الرئيسية: «فلسفة الروح الحرة» (سنة ١٩٢٧)، «مصير الإنسان» (سنة ١٩٣١)، «الأنا وعالم الموضوعات» (سنة ١٩٣٤)، «مصير الإنسان في العالم المعاصر» (سنة ١٩٣٤)، «الروح والواقع» (سنة ١٩٣٧)، «الشيوعية الروسية: يتابعها ومعناها» (سنة ١٩٣٧)، وظل يجا في باريس مشاركاً في بعض المؤتمرات الفكرية العالمية، مرموقاً في الوسط الفكري بفرنسا، ومنها في سائر العالم حتى توفي سنة ١٩٤٨

وبرديانف قد استأنف الحركة القوية التي بدأت في روسيا في الصف الثاني من القرن الماضي وكان من رجالها تشادائف Tchaadaeff وإيفان كريفسكي Ivan Kiréevski وألكسيس كوميانكوف Alexis Khomiakoff، ثم على وجه التخصص فلاديمير سولوفيف. وكان سعي هؤلاء متجهاً إلى تجديد النزعة الدينية في روسيا لما أروا الفارق بين خصب الكنيسة الكاثوليكية وفقر الكنيسة الشرقية من حيث التطور الروحي، فهذه الأخيرة لا تكاد تملك منه إلا الليتورجيا وعبادة الأيقونات، فكلتاهما تميز الأرثوذكسية الروسية من الكاثوليكية اللاتينية. ولا يزال لتلك الليتورجيا (المراسم والطقوس والأناشيد الخ) كل جمالها، لكن هذا لا ينهض على قدميه إذا قورن بالتطور الفكري الكبير الذي مرت به الكنيسة الغربية، خصوصاً في العصور الوسطى حيث تكونت العقيدة في صورتها العقلية المكتملة، وشيدت كاتدرائيات فكرية لا تقل في سموها وقوتها عن الكاتدرائيات القوطية الفنية. فتنبه أولئك الفخر إلى واجهم في سبيل تجديد الحياة الروحية الدينية في تلك الكنيسة الشرقية، ورأوا أنها كانت الأجدر بالسبق في هذا المضمار «لأن الشمس تشرق في الشرق، ومن الشرق يشع كل نور ديني. فالشرق بلد الوحي، والغرب بلد الحضارة. الشرق أقرب إلى ينباع نشوء كل حياة، إنه ملكوت التنوير» (برديانف: «الفكر الدينية الروسية» في «الروح الروسية» ص ٩).

وانتهت حياة الطلب وبدأت حياة الكتامة، وهو كان قد نشر من قبل في سنة ١٩٠٠ دراسة عن «لانجه والفلسفة النقدية في صلتها بالاشتراكية» فقد لانجه صاحب تاريخ المادية، على أساس مذهب المثالية. ثم نشر في السنة التالية كتابه الأول عن «الذاتية والفردية في الفلسفة الجماعية»، محاولاً فيه أن يجد مركباً من الماركسية والمثالية الكاثنتية ضد مذهب الوضعية وكتب دراسة في كتاب توفّر عليه عديدون سنة ١٩٠٤ بعنوان «مشاكل المثالية» وعنوان هذه الدراسة: «من وجهة نظر سرمدية»، تنبئ فيها لأول مرة نوازعها الجديدة، إذ عرض فيها تطور المادية التاريخية نحو مثالية مسيحية وكان أصحاب هذا الكتاب يرمون من ورائه إلى الثورة على فريق لينين والثوريين الماركسيين، مستهدين مع ذلك إلى إقامة العدل الاجتماعي والديمقراطية الصحيحة في ثورة على القيصرية، وهاجوا مرة أخرى أولئك وهؤلاء، في كتاب طهر سنة ١٩٠٩ بعنوان: «مراحل»، معنيين خصوصاً بالهجوم على النزعة الإلحادية المتغلظة في طبقة «الانتلجسياء»

فصار برديانف كاتباً حراً يدعو إلى العدل الاجتماعي المزوج بالروح المسيحية فكتب «الوعي الديني الجديد والمجتمع» و«الأزمة الروحية في طبقة الانتلجسياء». وفي أثناء مقامه بإيطاليا سنة ١٩١١ ألف كتاباً بعنوان «معنى الفعل الحائز» وقد نشر في موسكو سنة ١٩١٦ لكن على الرغم من نزعة الدينية هذه فقد وقع في عراك مع «المجمع المقدس»، فهاجمه في مقال بعنوان «خائن الروح» وهو يقصد به المجمع المقدس، الذي سرعان ما رفع أمر برديانف للقضاء، لكن الحرب الكبرى الأولى والثورة التي تلتها أطاحت بهذه القضية

وفي سنة ١٩١٧ قامت الثورة اللشفية الكبرى في روسيا، فالتزم خلالها موقفاً حراً فلا هو إلى فريق النوار - لأنه كان يعلم ما تنتهي إليه هذه الثورة من مصادرة لكل حرية - ولا إلى فريق الروس البيض لأن هؤلاء كانوا قد أسندوا الأمور في روسيا من قبل إلى ابعاد حد فاستبدوا الأحياء والأشياء. ثم عين في سنة ١٩٢٠ أستاذاً في كلية الفيلولوجيا والتاريخ بموسكو، وهناك ألف عدة كتب: عن «ليونتييف» وعن «معنى التاريخ» وعن «نظرة دوستيفسكي في الحياة والوجود»، لكنه لم يستطع نشرها إلا في الخارج خصوصاً في ألمانيا.

في اثر هؤلاء جاء برديائف مزوداً بكل ثقافة العصر، فجنح ناحية الفكر الفلسفي، متأثراً خصوصاً بتيارين في الفكر الألماني المعاصر: فلسفة الحضارة ثم المذهب الوجودي. لكنه صيغ كليهما بروحه الدينية الروسية الصوفية. ففي فلسفة الحضارة رأى أن التاريخ الحديث هو تاريخ عظمة الأوهام ذات النزعة الإنسانية وانحلالها، بمعنى أن مأساة هذا العصر الحديث تنحصر في أن الإنسان قد شاء أن يستقل بجانبه الإنساني في المركب الإنساني الإلهي الذي هو صيغة الإنسان، وذلك بتوكيد حريته بإزاء الله وإبزاء الكون معاً، فأنكر الإنسان صورة الله التي في نفسه، وذلك في عهد النهضة. ثم جاء عهد الإصلاح الديني فأنكر الحرية الإنسانية مسلماً القياد كله للطف الإلهي المباشر، وإن أكد الحرية الدينية للإنسان بإزاء الكنيسة. وواكب هذا كله اتساع سلطان الآلة والنزعة الآلية في تكييف حياة الناس، ففضى على الحياة العضوية التي سلك سبيلها العصر الوسيط. وحادت الديمقراطية والنزعة الفردية فزادت من فوضى الإنسان، بأن جعلت مقياس والحقيقة في «الأغلبية» وهذا كله من شأنه أن يزيد في نزع الإنسانية عن الإنسان.

لكن برديائف لا يريد أن يستنج من هذا ما انتهى إليه اشتجلر، من أن هذه الأمور من أشرط ساعة الحضارة الغربية بل يرى التاريخ يشق مجراه قدماً في غير توقف أو عود. إنما رأى فيها ظلمات قد أتاحت بكلالكلها على العالم، كما حدث قبل غبطة العصور الوسطى ولن تلبث هذه الظلمات أن تنبذ. فنشرق «عصور وسطى جديدة» هي التي يتنبأ برديائف بأنها بسبيل انبثاقها عن عياء هذا العصر الحديث. فسيكون ثمة عود إلى البنوع الأصيل، إلى أعماق الوجود الأولي، وهالك يبرز العالم الجديد برفرق عليه لواء وثبة مسيحية كبرى، من ذلك النوع الذي شاهد إرهاباته لدى رجال النهضة الدينية الروسية الذين تحدثنا عنهم، فتعود إلى الدين قوته الأولية، ويستحيل المجتمع إلى «مشاركة عضوية حاملة» تكون تمجداً للمعنى تناول القربان في الطقوس الدينية! ولروسيا دور خاص في هذا التحول، لأنها تتماز من بقية أوروبا بأنها انتقلت مباشرة من العصور الوسطى القديمة (إن صح أنه كانت لها عصور وسطى قديمة بالمعنى الذي يفهم به هذا اللفظ بالنسبة إلى أوروبا الغربية) إلى العصور الوسطى الجديدة

والشرق الذي يقصده هؤلاء. هنا هو الشرق بالنسبة إلى أوروبا، أي روسيا، فنصوروا أن لها رسالة دينية خاصة هي كلمتها الأخيرة التي ستكون فيها النجاة لأوروبا، ولن تكون دينية إلا في روحها، أما في انطباقها فتشمل كل مرافق الحياة وبخاصة الاجتماعية ومن ثم تبلورت الخصومة بين المستغربين والمشرقين: من يتجهون إلى أوروبا الغربية، ومن ينطوون على نفوسهم في أسرار أوروبا الشرقية، أعني الروسية. واستعرت بكل قواها بين الفريقين على النحو الذي أوضحناه في موضع آخر (راجع كتابنا: «اشتجلر») على نحو لا نحتاج بعله هنا إلى فصل بيان. إنما نشير إلى بعض المعاني العامة التي انطوى تحت لوائها عمل هؤلاء.

واولها فكرة الحكمة التي أخذها سولوفيف عن المذاهب المستورة في القبالة، ووفقاً لتجديدها في سفر الحكمة أو سفر يشوع بن سيراخ في «العهد القديم» من الكتاب المقدس. ولكنه يجليها إلى المسيحية بقوله إن الحكمة هي السيدة العذراء والحكمة هي الوحدة في الله، وهي أيضاً تجليه المثالي وطبيعته السرمدية.

ثم فكرة الإنسان الإله، أي أن الغاية التي يجب أن يسعى إليها الإنسان هي التشبه بالإله، على أساس الكلمة المشهورة التي قالها اثاناسيوس: «صار الله إنساناً كيما يصير الإنسان إلهاً». وهم في هذا الاتجاه يشبهون إلى حد بعيد بعض الصوفية المسلمين، خصوصاً ابن عربي ومدرسته.

ثم لعبت الأفكار الأخروية دوراً خطيراً في توجيههم، وكقدمة لها عنوا بفكرة المصير في الدنيا ومن بين من أولوا هذه الناحية جل اهتمامهم بقولا فيودوروف Feodoroff. الذي رأى أن المهمة الكبرى للقاء على عاتق المجتمع الإنساني هي الكفاح ضد الموت، لأن الموت علة العلل وشر الشرور، والبعث هو الانتصار النهائي على الموت بفضل اللطف الإلهي والمجهود الإنساني معاً. ثم حل على النزعة الآلية في هذا العصر، فرأى الآلة رمزاً على سلب الإنسان إنسانيته. كذلك عني بالانجاء نفسه روزانوف (١٨٥٩ - ١٩١٨) Rosanoff. لكنه وجهه في انجاء المشكلة الجنسية، فأراد إصلاح الغريزة الجنسية والأسرة في اتجاه يزع إلى تقديس الجانب الحسي إلى حد أنه دعا إلى قضاء شهر العمل في الكنيسة أيضاً!

وأياً ما كان الأمر، فنقولاً برديانف شخصية خليقة بالعناية، وإن اتسمت آراؤه بالرجعية المسولة بإغراء الواقع الحي الموهو.

مؤلفاته (ترجمة عربية للعنوانات الروسية الأصلية)

- «الحلم والواقع» - وهو ترجمة ذاتية، باريس سنة ١٩٤٩
- «معنى التاريخ»، برلين سنة ١٩٢٣
- «مصدر الإنسان»، باريس سنة ١٩٣١
- «الوحدة والمجتمع» باريس سنة ١٩٣٤
- «البداية والنهاية»، باريس سنة ١٩٤٧
- «عصر وسيط جديد»، برلين سنة ١٩٢٣

مراجع

- O. F. Clarke: Introduction to Berdyaev. London, 1950.
- George Seaver: Nicolas Berdyaev. London, 1950
- Mathew Spinka: N. Berdyaev, Captive of Freedom. Philadelphia, 1950.
- E. L. Allen: Freedom in God: a Guide to the Thought of N. Berdyaev. London, 1950.

برقلس

πρόκλος

ويرد اسمه في الكتب العربية أحياناً فرقلس، أو فرقليس، أو أبرقلس (راجع كتابنا «الأفلاطونية المحدثة عند العرب» القاهرة سنة ١٩٥٥)

فيلسوف أفلاطوني محدث ولد في القسطنطينية، ويحتمل أن يكون ذلك في سنة ٤١٢ ميلادية وتوفي سنة ٤٨٥ ميلادية (راجع في ذلك «تاريخ ميلاد برقلس الأفلاطوني المحدث» في مجلة L'antiquité Classique بقلم E. Evrard، سنة ١٩٦٠ (ص ١٣٧ - ١٤١))

درس أولاً في الاسكندرية على يدي الفيودورس الشبح ثم في مدرسة فلوطرخس وسوريانوس وصار رئيساً للمدرسة الأكاديمية الأفلاطونية في أثينا خلفاً لدومينيوس Domninos، ولقب بلقب «ديادوخس» أي «عقيب» أفلاطون على رئاسة الأكاديمية وقد كتب سيرته تلميذه مارينوس Marinus (نشرة

المجلة. وما البلشفية الروسية إلا المرحلة الأولى من مراحل هذا التطور! لكنها مرحلة يجب القضاء عليها في نظر برديانف، لأن الماركسية وإن ردت إلى الإنسان كرامته في جعلها الإنسان سيد عمله وتحريرها امتثالاً للإنسان لأخيه الإنسان، فإنها مع ذلك قصرت لأنها تعوزها فكرة الشخصية الإنسانية، ورأت في الإنسان كائناً تحده العوامل الاجتماعية والاقتصادية وحدها، فقضت على الفرد لحساب المجتمع، وبزوال هذه الثنائية بين الإنسان الفرد والجماعة، زال المعنى الحقيقي للإنسان، للشخصية. نعم إنه لا صلاح للعالم إلا إذا حلت المشاكل الأولية للحياة الإنسانية، مشاكل الخبز والاقتصاد، لكن الاقتصاد على هذا هو بعينه الفساد كل الفساد. فلبت آفة العصر في النظرة البيروقراطية إلى العلاقات الاقتصادية بين الناس في المجتمع وحدها، بل خصوصاً في النظرة البيروقراطية إلى الحياة الروحية. غير أن برديانف يرى أن القضاء على هذه النظرة الأخيرة لن يأتي إلا عن طريق «التسليم بسر الصليب» («المسيحية والواقع الاجتماعي»، ص ١٦٩)، ويرى أن هذا التوجه لا يتفق مع الشريعة لأنها نظرة شمولية في الحياة بكل مرافقها، وإنما يتفق مع الاشتراكية لأنها يمكن أن تقتصر على تنظيم الحياة الاجتماعية والاقتصادية دون أن تتجاوزها إلى ميدان الحياة الروحية، بل تدع هذه من اختصاص الدين، الذي يأبى أن يستغل فرداً فرداً أو طبقة أخرى، والمدينة الرأسمالية هي التي قضت على فكرة الله

وهكذا يحاول برديانف أن يوفق بين الدين والاشتراكية كما حاول التوفيق بين الدين والوجودية، شأنه شأن جيريل مارسيل Gabriel Marcel المفكر الفرنسي الوجودي الكاثوليكي المعاصر. لكنه من أجل هذا يضطر إلى اللوان من التأويل لكلا الطرفين المتباينين حتى تتم المساومة، وفي هذا التأويل من الغفالة والبعد عن الفهم المستقيم ما يحشى معه تشويه الجانبين، على الرغم مما يحال به هنا من إيفال في التمييز ووضع الفروق الدقيقة nuances حتى يلبس عليك الأمر قترافته على مبتغاه. ومن هنا كان ثمة ما يدعو إلى التحصن من مكره الخفي في كثير من الأحيان، خصوصاً وله مهارة فائقة في العرض والتحليل بحيث يغري بك - إن لم تكن متنبهاً - إلى أن تسايهه حتى النهاية فتسالكه على نتائجه.

- ١١- « شرح على جورجياس »، مفقود أيضاً.
- ١٢- « شرح على خطبة ديونسيا »، في محاورة « المادة » - مفقود أيضاً
- ١٣- « شرح على السفطاني » - مفقود أيضاً
- كذلك شرح افلوطين ، وهذا الشرح مفقود أيضاً
- وعدا هذه الشروح ، فإنه أُلّف الكتب التالية
- ١٤- « عناصر النازولوجيا » *Στοιχειώσις θεολογική*
- وقد نشره دودز
Proclus: The Elements of Theology, a revised text with introduction and commentary by F. R. Dodds. Oxford, 1938.
- ١٥- « عناصر الطبيعة » *Στοιχειώσις φύσις*
- ونشر هكذا: A. Ritzenfeld: Instiuto, éd et interpr. Leipzig, 1912
- ١٦- « في اللاهوت الأفلاطوني »
- توجد له طبعة قديمة مع ترجمة لاتينية قام بها Aem. Pertus في هامبورج سنة ١٦١٨، ونشره حديثاً مع ترجمة فرنسية H. D. Saffrey
- ١٧- « في الشكوك العشرة حول العناية » فقد أصله اليوناني لكن توجد له ترجمة إلى اللاتينية قام بها فلهلم فون ميربا ونشرها فكتور كوزان في نشرته المذكورة (ط ١ ، ص ١٧٦ إلخ.) وعنوان الترجمة *De decem dubitationibus circa providentiam*
- ١٨- « في العناية والقدر وما فينا » فقد أصله اليوناني ويوجد في ترجمة لاتينية نشرها كوزان في النشرة المذكورة (ط ٢ ص ١٤ إلخ.) وعنوان الترجمة: *de providentia et fati et eo quod in nobis*
- ١٩- « في بقاء الشرور » نشرت ترجمته اللاتينية في شرة كوزان المذكورة (ط ٢ ص ١٩٦ إلخ.) بعنوان *de malorum subsistentia*
- ٢٠- « الحجج الثمانية عشرة في أبدية العالم » وقد فقد أصله اليوناني ، لكن نصه اليوناني - باستثناء الحجة الأولى - موجود في رد يحيى النحوي عليه في كتابه « في قدم العالم ضد برقلس »

بواسوناد في ليسك سنة ١٨١٤ Boissonade وأعيد نشرها في أمستردام سنة ١٩٦٦ ، وترجمها إلى الانجليزية روزان Rosan في كتابه (Philosophy of Proclus). وفيها أقاض في ذكر نزعة الدينية واهتمامه بمراسم وطقوس العبادات القائمة على الأسرار Mystères واحتفاله بطقوس « الأم الكبرى » ، وقال عنه إنه كان يصوم اليوم الأخير من كل شهر.

وعلى الرغم من تنوع إنتاجه واتساع ميادين اهتمامه الفكري ، فإن مركز اهتماماته كان أفلاطون ، لأنه رأى أن أفلاطون كما قال في مقدمة كتابه « اللاهوت الأفلاطوني » هو « المرشد إلى الأسرار الحقيقية » والكاشف عن الظواهر المستورة الثابتة التي ينبغي أن يشارك فيها كل من قدر له أن يحيا حياة السعادة على النحو الصحيح « ومن هنا كان اهتمامه بشرح مؤلفات أفلاطون وهذا بيان ما شرح منها

١- « شرح على طيمائوس » ، نشره E. Diche في ليسك سنة ١٩٠٦ وقد ترجمه إلى الانجليزية Thomas Taylor (لندن سنة ١٨٢١)

٢- « شرح على برميندس » نشره فكتور كوزان ضمن نشره لمؤلفات برقلس Opera inedita (ط ١ باريس ط ٢ باريس سنة ١٨٦٤) ، ترجمه إلى الفرنسية A. Chaignet (باريس سنة ١٩٠٣)

٣- « شرح على القيادش الأول » ، نشره كوزان في نشرته المذكورة لمؤلفات برقلس غير المنشورة

٤- « شرح على اقراطيلوس » ، نشره G. Pasquali في ليسك سنة ١٩٠٨

٥- « تلخيص ما في محاورة طيمائوس من النظريات الرياضية » وأصله اليوناني مفقود

٦- « شرح على محاورة السياسة لأفلاطون » وقد نشره W Kroll في ليسك سنة ١٨٩٩ وما يتلوها وليس شرحاً مرسلاً على المحاورة « السياسة » ، بل فصول مختلفة تتناول الموضوعات المذكورة في تلك المحاورة

٧- « شرح على فيلابوس » - فقد أصله اليوناني

٨- « شرح على فيدرس » - مفقود أيضاً

٩- « شرح على فيدون » - مفقود أيضاً

١٠- « شرح على تيثياتوس » - مفقود أيضاً

إيسابليخوس وتقبله لآراء الآخرين ومعتقداتهم الدينية والأسطورية ، نجدهما عند برقلس وعن سوربانوس أخذ طريقة شرح مؤلفات أفلاطون
فلنلخص الملامح الرئيسية في فلسفة برقلس

١ - الوجود

لم يخرج برقلس في نظريته في الوجود عن الروح العامة لمذهب أفلوطين ومنهجه ثلاثي مثل منهجه ، بمعنى أنه يتصور التغير على مراحل ثلاث : اثنتان متقابلتان والثالثة تأليف بينهما ، مما يشبه ما يقول به هيجل في دياكتيكه فيها بعد ذلك بأربعة عشر قرناً

يقول برقلس إن الوجود ثلاث ، أعني أنه يتجلى في ثلاث

لحطات

أ) الوجود الباقي في ذاته $\mu\omega\nu\eta$ دون أن يفقد شيئاً من كماله .

ب) الوجود الفعّال ، ولكي يفعل لا بد أن يخرج عن ذاته $\pi\rho\acute{o}\ \delta\theta\upsilon\varsigma$ ، وإلا لكان المكوّن هو المتكوّن

ج) الوجود بوصفه غاية ، وإليه كل متكوّن يعود وبهذا فإن كل معلول له علاقة مثله بعلة فيه يبقى بماله من تشابه وإياه ، ومنه يصدر (يخرج) ، وإليه ينحل ويعود ، (Inst. Theolog. , 35)

والوجود الأصلي ، الذي هو ينبوع كل وجود ، هو مبدأ لا يمكن الإحاطة به ، ولا وصفه وهو الذي يوجد الأحداث الإلهية $\epsilon\nu\alpha\delta\epsilon\varsigma\ \theta\epsilon\iota\alpha\iota$ وهي مثله ذات ماهية فوق الماهية ومعقولة فوق المعقولة ، وليست بعد الموجود المتكثر ، بل هي مبادئ وحدة تكثر الموجودات وتعددتها ، بيد أنها تعد أول « كثرة » وهي تتداخل فيما بينها بعضها وبعض وتجتمع في « الواحد » ويقول برقلس إن هذه الأحداث الأولى هي ألفة الوثنية اليونانية

والموجود المتكوّن هو المعقول وبوصفه واحداً هو الماهية وبوصفه صادراً (خارجاً) عن الوجود هو الحياة ، وبوصفه غاية هو العقل وكل واحدة من هذه الدرجات الثلاث تفترض ثلاثة عناصر النهائي ، واللاتناهي وما يصدر عنه ومن ثم يوجد ثلاثة ثلاثات ، على رأسها ثلاث سلاسل على الناظر سلسلة الألهة المعقولة $\nu\omega\eta\tau\omega\iota$ ، وسلسلة الألهة العقلية المعقولة $\nu\omega\epsilon\rho\omega\iota\ \nu\omega\epsilon\tau\omega\iota$ وسلسلة الألهة العقلية $\nu\omega\epsilon\rho\omega\iota$

وقد عثرنا نحن على الترجمة العربية للحجج التسع الأولى ، بما في ذلك ترجمة نص الحجة الأولى ، ونشرنا ذلك في كتابنا « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » (القاهرة ط ١ سنة ١٩٥٥) وكتاب يحيى النحوي قد نشره رابه Raabe في لينك

مفقود

٢١ - « في المكان »

كذلك له مؤلفات رياضية نذكر منها

٢٢ - « شرح على المقالة الأولى من كتاب العناصر لأقليدس » وقد نشر هكذا Procl. Diaduchi in Prim. Eucl. elem. lib. comm. Ed. O. Friedlein. Leipzig. 1873

وله عدة كتب صغيرة في الطقوس والسحر ، كما كان له أناشيد نشرها A. Ludovich في لينك سنة ١٨٩٧ مذهب

يقول هيجل عن برقلس انا لنجد فيه أحسن ما كتبه الأفلاطونيون المحدثون « إنه يمثل ذروة الأفلاطونية المحدثّة » (هيجل « محاضرات في تاريخ الفلسفة » جـ ٣ ، ص ٧٩ ، ٩٨)

ذلك أن برقلس بمؤلفاته قدم دائرة معارف علوم القرن الخامس الميلادي في شكل تنظيمي متكامل متوقف بعضه على بعض كذلك يمثل برقلس حلقة اتصال مهمة جداً بين نهاية الفلسفة اليونانية وبداية فلسفة العصور الوسطى الأوروبية والفلسفة الإسلامية . كذلك جمع بين التفكير الرياضي والتفكير الفلسفي الميتافيزيقي ، وبين النزعة الدينية الموعلة في الطقوس والغميبات وميزته ليس فيها أثنى به من جديد في نطاق الأفلاطونية المحدثّة ، بل في قدرته على إدماج آراء الآخرين في داخل إطار الأفلاطونية المحدثّة كما يتجلى فضله في الصياغة المنظمة للفلسفة الأفلاطونية المحدثّة في صميم وعبارات قصيرة تركّز جماع المذهب لقد كان برقلس مفكراً تحليلياً ومنهجياً قادراً قدرة فائقة على تصنيف المعاني والتصورات العقلية

وكان يجمع في آن واحد بين النزعة العقلية الدقيقة ، وبين الاعتقاد في الخوارق والسحر والطقوس السرية . لهذا جمع في مذهبه بين المعقول واللامعقول ، بين العقل والدين ، بين الديالكتيك والأساطير وقد مهد له الطريق لهذا الانحياز استأذاه إيسابليخوس وسوربانوس فاستأصأ أفلق

يمكن نعتها بالخير ، لأنها نقص وعوز وهي ضرورية لكمال الكون

وقد خلف برقلس تلاميذ عديدين نخص بالذكر منهم

١ - ماريونوس ، الذي كتب سيرة حياته

٢ - ايسودورس .

٣ - أجابيوس .

٤ - أمديونوس هرميو .

٥ - هجاس .

وكان له تأثير هائل على الفكر الفلسفي في العصر الوسيط الأوروبي وفي الفلسفة الإسلامية

مراجع

Zeller: Die philosophie der Griechen. III. 2. S. 784 ff.

Ueberweg: Praeclter. 12. Aufl. S. 625 ff.

A Berger: Proclus, exposition de sa doctrine. Paris 1840

Whittacker: The New- Platonists, with a supl. on the comm. of Proclus. Cambridge. 1928

L. J. Rosain: The Philosophy of Proclus. New York. 1949

G. Maricno: L'uomo e Dio in Proclo Napoli. 1953.

A. Badawi: La transmission de la philosophie grecque au monde arabe. Paris, 1968.

برنار (كلود)

Claude Bernard

عالم فيولوجي فرنسي أسهم في وضع قواعد البحث العلمي والمنهج التجريبي .

ولد في ١٢ يوليو سنة ١٨١٣ في سان جوليان بالقرب من فيلفرانس على نهر السين Villefranche-sur-Seine من أسرة مزارعي كروم .

وتلقى تعليمه الأول في مدارس فيلفرانس وتواسبه Thoisney ثم اشتغل لدى صيدلي في ضواحي ليون Lyon . ولكنه لم يكن حتى ذلك الحين مهتما بفن العلاج، وإنما

وإدخال هذه الأحداث كان التغير الأساسي الذي أتت به المرحلة المتأخرة من الأفلاطونية المحدثنة، على مذهب مؤسسها أفلاطون. وكان الهدف من ذلك هو تقريب الهوات بين المبادئ الإلهية الثلاثة التي قال بها أفلاطون وهي الواحد ، العقل ، النفس لكن الملاحظ هو أنها لا توضح الأمر فيما يتعلق بجماع المذهب فلا هي في طبقة الواحد ، ولا هي اقنوم بين الواحد Ev والكون المعقول $\nuοητὸς$ κόσμος

وللمزيد من الشرح فيما يتعلق بهذه الأحداث راجع من

كتب برقلس Inst., 118 ff; Th. Plat. III, p. 118 ff; Parm. VI, 13ff.

٢ - النفس

أما النفس التي أوجدها الموجود (الأول) فهي الوحدة الأصلية لكل النفوس الفردية ، وهذه بدورها تنقسم إلى ثلاث طوائف : الأولى طائفة النفوس الإلهية وتنقسم بدورها إلى ثلاثة أنواع نفوس مبطرة $\epsilonγερωνιχοι$ ونفوس محررة $απολυτοι$ ونفوس داخل الكون $ἐγκοσμοι$ والطائفة الثانية هي طائفة النفوس الجنية وتنقسم بدورها إلى ثلاثية ، وجن (وهذه يمكن أن تسكن الأبدان وتمتعها) ، وأبطال والطائفة الثالثة هي طائفة النفوس الإنسانية ، وهي « نفوس جزئية » لكن كل واحدة منها هي عالم صغير ، وهذه المثابة هي الشخصية الرئيسية في دراما الكون

ويمكن النفس أن ترجع إلى « الواحد » بما تنطوي عليه من أمر إلهي : فبفضل الحب ترتفع إلى مشاهدة مثال الجمال ، وبفضل الحقيقة تكنسب الحكمة ، وبفضل الصدق $πιστις$ تستمتع بالخير. ولكن برقلس يرى أن هناك وسائل أنجع من هذه في الوصول إلى تحقيق الاتحاد بالواحد وهي الصلاة ، والسحر ، والطقوس ، والأسرار الدينية ، والتنبؤ بالغيب .

٣ - الهوى (المادة)

ويختلف برقلس في تصوره للهوى (المادة) عن أفلاطون الذي رأى أن الهوى هي ضعف يتتاب العقل إذ يرى برقلس أن المادة مستعملة مباشرة من « الواحد » (راجع شرحه على « طيماسوس » جـ ١ ص ٨٨٤ سطر ١٤ وما يليه) ويحدد الهوى بأنها القابلة لقبول الصفات والكيفيات وهي ليست الشر ، والإلكانت مبدءاً ثانياً مقابلاً لمبدأ الخير ومع ذلك لا

يبحث دائما، ولا يقضي على شيء. ولهذا لا يحق للعلم أن يسيطر على الفلسفة، كما لا يحق للفلسفة أن تسيطر على العلم. وعليها أن تتعاون، فهذا التعاون ينسج مجال العلم، وتطامن الفلسفة من دعاواها المبالغ فيها.

٢ - النزعة التجريبية :

يدعو كلود برنار إلى التجريب الحقيقي، لأن العالم الحق «هو من يستخدم طرائق البحث، البسيطة أو الممكنة، ليغير أو يعدل، بقصد ما، الظواهر الطبيعية ويظهرها في أحوال أو ظروف لا تقدمها الطبيعة» (الكتاب نفسه ص ٢٩). فلا ينبغي للعالم أن يقتصر على الملاحظة، بل عليه كلما استطاع أن يستثير التجارب، «لأن الواقعة الغليظة ليست علمية» (ص ٣١٣). وبدلا من أن يقل سلبيا ما يعطى له من خارج، عليه أن يخلق الوقائع العلمية، بل والوقائع الغليظة. إن الطب كان يقوم خصوصا على الملاحظة، وكان هذا مصدر عقم للأبحاث الطبية.

ويلج كلود برنار في توكيد الدور المهم الذي يقوم به الفرض في البحث العلمي. يقول: «ينبغي بالضرورة أن نقوم بالتجريب، مع وجود فكرة متكونة من قبل. إن عقل صاحب التجريب ينبغي أن يكون فعالا، أعني أنه ينبغي عليه أن يستجوب الطبيعة ويوجه إليها الأسئلة في كل اتجاه، وفقا لمختلف الفروض التي تمرّ بذهنه». ولا غنى عن الفروض، إذ هي التي تقودنا إلى خارج الواقعة، وتدفع بالعلم إلى الأمام. وليست غايتها أن تدعونا إلى إجراء تجارب جديدة فحسب، بل هي أيضا تجعلنا نكتشف مرارا كثيرة وقائع جديدة ما كنا لننتبه إليها بدونها.

ولكي يحدد كلود برنار دور العقل ودور الحواس في التجريب العلمي، يذكر مثالا هو مسلك فرانسوا هوبير. يقول عنه: «إن هذا العالم الطبيعي العظيم، على الرغم من أنه كان أعمى، فإنه ترك لنا تجارب رائعة كان يتصورها، ثم يطلب من خادمه أن يجربها. ولم تكن عند خادمه هذا أية فكرة علمية. فكان هوبير إرن العقل الموجه الذي يقيم التجربة، لكنه كان مضطرا إلى استعارة حواس غيره، وكان الخادم يمثل الحواس السلبية التي تطيع العقل لتحقيق التجربة القائمة من أجل فكرة سبق تكوينها» (ص ٤٢ - ٤٣).

ومضي كلود برنار إلى حد القول بأنه «ينبغي أن نطلق العنان للمخيل، فالفكرة هي مبدأ كل برهنة وكل اختراع وإليها

بالآداب. وفي سنة ١٨٣٤ سافر إلى باريس والتحق بكلية الطب وقرب انتهاء دراساته الأكاديمية اكتشف طريقه الحقيقي وهو يدرس عند العالم الشهير ماجندي Magendie في الكولج دي فرانس، ألا وهو التجريب الفسيولوجي. فعند ماجندي تعلم كيف أن التشريح للأحياء هو السبيل المؤدي إلى نتائج علمية خصبة في ميدان وظائف الأعضاء.

وقام كلود برنار بعدة تجارب ما بين سنة ١٨٤٣ وسنة ١٨٦٠ ذاعت بها شهرته في عالم الطب والفسيولوجيا بخاصة. ونتيجة لهذا أنشأت له الحكومة كرسيًا للفسيولوجيا في كلية العلوم بجامعة باريس. وبدأ درسه الانتاحي في مايو سنة ١٨٥٤، وفي يونيو من نفس السنة انتخب عضوا في أكاديمية العلوم، وفي ديسمبر سنة ١٩٥٥ أستاذًا في الكولج دي فرانس. وفي سنة ١٨٦١ اختير عضوا في أكاديمية الطب (معهد فرنسا).

وتوفي في باريس في ١٠ فبراير سنة ١٨٧٨

وأبحاثه تناولت في ميدان الفسيولوجيا والطب: العصارة الهضمية، وتأثير الجهاز العصبي على الهضم والتنفس والدورة الدموية، وكذلك درس دور البكرياس، وتكوين السكر في الكبد. والكتاب الذي عرض فيه كلود برنار آراءه في مناهج البحث العلمي هو كتاب «المدخل إلى دراسة الطب التجريبي» الذي نشر سنة ١٨٦٥

١ - العلاقة بين الفلسفة والعلم :

على الرغم من أن كلود برنار كان من أتباع المذهب الوضعي، فإنه أقر للفلسفة بمكانتها المستقلة تجاه العلم. وأكد ضرورة الفلسفة للعلم. يقول: «إن الفلسفة تمثل، من الناحية العلمية، الطموح الأبدي للعقل الإنساني نحو معرفة المجهول. ومن هنا فإن الفلاسفة يتشبون دائما بالمسائل المثيرة للجدال وبالمناطق القليلة التي هي الحدود العليا للعلوم. وهم بهذا يشيرون في الفكر العلمي حركة تحيه وتهبه النبالة. إنهم يقوون العقل بتنميته بواسطة رياضة عقلية عامة، وفي نفس الوقت يوجهونه دائما إلى حل المشاكل الكبرى الذي لا ينفد. وبهذا يحددون موعا من التعطش إلى المجهول ويضيئون نار البحث المقدسة. وكلاهما ينبغي ألا ينطفئ أبدا في نفس العالم (المدخل إلى دراسة الطب التجريبي ص ٣٨٧ وما يليها).

ومن رآه أنه لا يحق للفلسفة أن تضع على العلم قيودا، كما لا يحق للعلم أن يضع على الفلسفة قيودا ذلك أن العلم

ترجع كل مبادرته (ص ٤٣).

برنار في احتفال أقيم في ٣٠ ديسمبر سنة ١٩١٣ في الكولج دي
فرانس، وأعيد نشرها في «كلمات وكتابات».

مراجع

- G. Canguilhem: L'idée de médecine expérimentale selon Claude Bernard. Paris, 1965.
- P. Lamy: Claude Bernard et le matérialisme. Paris, 1939.
- P. Mauriac: Claude Bernard. Paris, 1954.
- R. Millet: Claude Bernard ou l'aventure scientifique. Paris, 1945.
- J. M. De E. H. Olmsted: Philosophie et méthodologie scientifique chez Claude Bernard. Paris, 1967.

برنتانو (فرانتس)

Franz Brentano

فيلسوف ألماني. ولد في مارينبرج Marienberg bei Boppard (بروسيا الراينية) في ١٦ يناير سنة ١٨٣٨ وتوفي في زيورخ (سويسرة) في ١٧/٣/١٩١٧

وقد صار قسياً في سنة ١٨٦٤، وحصل على دكتوراه التأهيل لتدريس الفلسفة من جامعة فورتنسبورج في سنة ١٨٦٩، وعين أستاذاً في تلك الجامعة في سنة ١٨٧٢ لكنه ترك الكاثوليكية والتدريس في سنة ١٨٧٣ وفي السنة التالية سافر إلى فيينا للتدريس في جامعتها، لكن وضعه بوصفه قسياً سابقاً، ومتزوجاً، أحدث له عدة مشاكل، مما اضطره إلى ترك التدريس في سنة ١٨٨٠ وفي سنة ١٨٩٥ إنصرف عن كل نشاط في التدريس نهائياً، وأقام معظم الوقت في فيرنسه (إيطاليا). ولما قامت الحرب العالمية الأولى في سنة ١٩١٤ اضطُر إلى ترك إيطاليا والاقامة في سويسرة حيث توفي.

وكانت باكورة إنتاجه الفلسفي كتابه: «علم النفس من وجهة النظر التجريبية» (ط١)، فيينا، سنة ١٨٧٤، ط٢ مع زيادة فصل مهم بعنوان: «تصنيف الظواهر النفسية»، لينتسك سنة ١٩١١، ط٣ بإشراف O. Kraus في ميدين، لينسك ١٩٢٤ - ١٩٢٥، وقد أعيد طبعها بالأوفست في هامبورج سنة ١٩٥٥ - سنة ١٩٥٩، وأصدر له كراوس جزءاً ثالثاً بعنوان.

«والفكرة التجريبية تنشأ عن نوع من الشعور السابق للعقل الذي يحكم على الأمور، وينبغي أن يحدث على نحو معين. ويمكن القول في هذا الصدد أن لدينا في العقل عياناً أو شعوراً بقوانين الطبيعة، ولكننا لا نعرف شكلها. والتجربة وحدها هي التي تعلمنا ذلك» (ص ٦١)

ويطامن كلود برنار من دعاوى رجال العلم، فيقول:
«إذا تصور العالم أن براهينه لها نفس القيمة التي لبراهين الرياضي فإنه سيكون على خطأ فاحش جداً» (ص ٦٥).

ويشيد بدور الاستدلال (الاستنباط) والقياس في تشييد العلم، إلى جانب الاستقراء في جميع العلوم.

ويرفض كلود برنار كل محاولة لارجاع الظواهر البيولوجية إلى ظواهر فيزيائية كيميائية. يقول في هذا الصدد: «ينبغي على علم الحياة أن يستعير من العلوم الفيزيائية الكيميائية المنهج التجريبي وأن يحتفظ مع ذلك بالظواهر الخاصة به وقوانينه» (ص ١١٨).

ولكنه في مقابل ذلك يقر أن ظواهر الأجسام الحية، مثلها مثل الأجسام الجامدة، تسودها حتمية ضرورية تربطها بظروف من النوع الفيزيائي الكيميائي، حيث ينبغي على الفيزيائي والكيميائي أن يرفض كل فكرة عن الغاية في الوقائع التي يلاحظونها. وبالرغم من ذلك فإنه اضطُر إلى الاقرار بغائية انسجامية مقررّة من قبل في الجسم العضوي الذي فيه كل الأفعال الجزئية متضامنة بولد بعضها بعضاً. ويقول بوجود فكرة موجهة للتطور الحيوي. ولهذا فإن برجسون وصف كلود برنار بأنه رائد النزعة الحيوية. قال برجسون: «إن كلود برنار هاجم مراراً الفرض القائل بـ «مبدأ حيوي» لكنه أينما فعل ذلك فإنه يقصد النزعة الحيوية لدى الأطباء والعلماء الفسيولوجيين الذين يؤكدون وجود قوة، في الكائن الحي، قادرة على الصراع ضد القوى الفيزيائية وتمزيق فعلها. لكن حيناً يتعلق الأمر بالفكرة المنظمة والخالفة فإن كلود برنار يهاجم أولئك الذين يرفضون أن يروا في الفسيولوجيا علماً خاصاً متميزاً من الفيزياء والكيمياء. إنه ليس عالماً بالفسيولوجيا من ليس لديه إحساس بالتنظيم، أعني بذلك التناسق الخاص بين الأجزاء وبين الكل الذي يميز الظاهرة الحيوية. إن الأمور تجري في الكائن الحي كما لو تدخلت فكرة معينة تفسّر النظام الذي ترتب عليه العناصر» (من خطبة ألقاها برجسون بمناسبة الذكرى المثوية لميلاد كلود

وعلى أساس هذه الأفكار في علم النفس أقام برنتانو مذهبا في الأخلاق، عرضه في كتابه: «في أصل المعرفة الأخلاقية» (ليبتسك سنة ١٨٨١)، (وقد طبعه أوسكار كراوس طبعة ثالثة في سنة ١٩٣٤). وفي كتابه: «تأسيس الأخلاق وبنائها» (طبعه ماير هيلبرند في برن Bern سنة ١٩٥٢). وقد أقام مذهبه الأخلاقي على أساس أن طرفي التقابل، في الصف الثالث، وهي الحب والكراهية يمكن أن ينطبق عليهما ما ينطبق على الأحكام من حيث الوصف بالصحة والبطلان، فقولنا عن شيء أنه خير معناه أن من المستحيل أن نحب هذا الشيء حبا باطلا ومعناه أن نرفض من يحبون هذا الشيء حبا باطلا. وكذلك إذا قلنا عن شيء أنه شر فمعناه أن نرفض من يكرهونه كرها باطلا.

وفيا يتعلق بالمقولات يرى برنتانو:

- ١ - أنه لا يوجد أشياء غير الأشياء الضرورية المعينة.
- ٢ - كل حكم هو إما الاقرار بشيء جزئي عيني أو رفضه «والمعنى» هو المقابل «للمجرد»، وهو قيزيائي. والروح الانسانية والله كلاهما - في نظر برنتانو - عيني لكنه ليس قيزيائيا.

مراجع

- O. KRAUS, *F. B. Zur Kenntnis seines Lebens u. seiner Lehre*, Monaco 1919 il Kraus, in *Die Werttheorien, Geschichte und Kritik*, Brunn 1938, ha sviluppato un'interpretazione di tutta la storia della filosofia morale dal punto di vista brentaniano).
- G. ROSSI, *Giudizio e raziocinio. Studio sulla logica dei Brentaniani*, Milano 1926.
- H. WINDISCHER, *F. B. und die Scholastik*, Innsbruck 1936.
- autori vari, *Naturwissenschaft u. Metaphysik*, I, Brunn 1938 (scritti per il centenario).
- A. KASTIL, *Die philosophie F. B.s. Eine Einführung in seine Lehre*, n. ed., Berna 1951 (completo).
- P. F. LINKE, *Die Philos. F. B.s.*, in «Zeitschr. philos. Forsch.», 1953, pp. 89-99.
- ID., s. v. in «Neue dt. Biogr.», II, pp. 593-95.
- M. CRUZ HERNÁNDEZ, *El problema de Dios en la*

«الشعور الحسي والمعرفي»، ليبتسك ١٩٢٨). وفي هذا الكتاب هاجم برنتانو مفهوم علم النفس آنذاك وهو أنه علم «النفس» فهذا يصادر مقدما على أن هناك جوهرًا قائمًا برأسه يسمى النفس، وطالب برنتانو بدلا من ذلك بأن يسمى «علم الظواهر النفسية» في مقابل «علم الظواهر الفيزيائية» أعني العيزياء

وما يميز ميدان الظواهر النفسية هو «القصدية» Intentionalität أي الاتجاه نحو موضوع «ربما لم يكن واقعيًا لكنه معطى في باطن الشعور Innerlich gegenständlich ويقول برنتانو إنه وجد هذا المعنى عند أرسطو، كما وحده عند الاسكلائين في العصور الوسطى وسيكون لهذه الفكرة دور أساسي في تكوين هرمل لمذهب الظاهريات. (كان هرمل من تلاميذه في فيينا من سنة ١٨٨٤ إلى سنة ١٨٨٦). إن الشعور (الوعي) هو شعور بشيء ما.

والظواهر النفسية، فيما يتعلق بالعلاقة القصدية، ليست متساوية فيما بينها. ولهذا يميز برنتانو بين ثلاثة أصناف منها أساسية بحسب: الأفكار، والأحكام، الإرادات أو الانفعالات. أما الأفكار فهي الامتثالات، سواء أكانت تمثل عيانات حسية مثل تلك التي تقدمها الحواس، أم لا وفيما يتصل بالأحكام ينبغي تمييزها من الامتثالات. لأنها تصيف إلى هذه الأخيرة علاقة قصدية ثانية مباشرة من الاقرار، أو الرفض. فتصورنا الله شيء، وقولنا أنه موجود شيء آخر. والإرادات أو الانفعالات هي الحركات العاطفية، والمواطف، والشهوات. وبدلا من الاقرار والرفض نجد في صنف الإرادات: التقابل القطبي بين الحب والكراهية أو اللذة والألم. ويلاحظ أن التقابل القطبي موجود في الصنفين الثاني والثالث، وغير موجود في الصف الأول. إذ في الثاني نجد التقابل بين الاقرار والرفض، وفي الثالث التقابل بين الحب والكراهية، أما في الأول (الأفكار) فلا نجد تقابلا. ولهذا فإن امكانية الخطأ بمعنى أن أحد الطرفين صحيح والآخر باطل، يوجد في النوعين الثاني والثالث دون الأول. إذ لا يمكن التحدث عن صحيح أو باطل بالنسبة إلى الامتثال.

وهذا التصنيف الثلاثي حل محل التصنيف الثلاثي الآخر الذي كان سائدا منذ كنت وهو: فكر، عاطفة، إرادة.

ويدرج برنتانو هذه الأقوال فيما يسميه علم النفس الوصفي، الذي يرى أنه علم بالمعنى المعروف، أي يستطيع أن يضع قوانين حتمية وكلية

جامعة كمبردج من سنة ١٩٢٣ إلى سنة ١٩٥٣

وتوفي في سنة ١٩٧١

آرائه

ليست لبرود فلسفة، إنما هو كاتب واضح في عرضه لمشاكل فلسفة العلوم. ونجمل فيما يلي بعض آرائه.

١ - يميز برود بين الفلسفة النقدية، والفلسفة النظرية speculative. فالفلسفة النقدية هي التي على غرار فلسفة ج. أ. مور وبرتراند رسل. وموضوعها - في نظر برود - هو «تحليل» المفاهيم الأساسية في العلم وفي الحياة اليومية، مثل: العلة، الكيف، الوضع، وأن يقارن بين القضايا العامة التي يقول بها العالم وتلك التي يقول بها الرجل العادي، مثل: «لكل حادث سبب» أو «الطبيعة مطردة النظام». وبرود يمنح إلى الفلسفة التحليلية.

وفي الفصل الأخير من كتابه «العقل ومكانته في الطبيعة» (سنة ١٩٢٥) يستعرض برود سبع عشرة نظرية ممكنة في بيان العلاقة بين العقل والمادة، ويتولى تحليلها وفقاً لمنهج التحليل هذا الذي أخذ به.

لكنه مع ذلك يأخذ على الفلسفة التحليلية أنها تؤدي إلى نظرة ضيقة جداً، كما أنها جديبة وحاسمة. ومن ثم نراه يجد المثالية لأنها توفر على الأقل نظرة واحدة شاملة تجمع بين نتائج الفن، والعلم، والدين والنظرية الاجتماعية. ولهذا فإنه إنما يهاجم أخطاء معينة فقط من الفلسفة النظرية، لا كل فلسفة نظرية. فنراه يأخذ على هذه الأخطاء من الفلسفة النظرية أنها لا يمكن أن تصل في براهينها إلى الأحكام واليقين. كما أنه يأخذ على بعضها ضراوة اصطلاحاتها وصعوبة فهمها وعموض تصوراتها، بينما هو يزعم أن «كل ما يمكن أن يقال - أياً ما كان - يمكن أن يقال بعبارة بسيطة واضحة بآية لغة متمدينة أو أن يعبر عنه بنظام من الرموز مناسب». ولهذا ينتهي إلى القول بأن كل فلسفة نظرية سليمة يجب أن تقوم على أساس فلسفة نقدية، بالمعنى الذي يبناه لهذا اللفظ عنده، ذلك لأن الفلسفة النظرية التي تأخذ بأمور دون نقد لها (أي تحليل) هي خيال.

٢ - وما سعى إليه ليس هو أن يستبدل بالفلسفة النظرية فلسفة نقدية، بل أن يهد الطريق لإيجاد فلسفة نظرية. وكتابه «الفكر العلمي» هو محاولة لتوضيح بعض المفاهيم المستعملة في العلوم الطبيعية. وكتابه «العقل ومكانته في الطبيعة» هو محاولة

filos. de B., in «Rev. Filos.», 1953, pp. 345-58.

— L. GILSON, *Méthode et métaphysique selon F. B.*, Paris 1955.

— ID., *La psychologie descriptive selon F. B.*, ibi 1956.

— A. KASTIL, B. und der Psychologismus, in «Zeitschr. philos. Forsch.», 1958, pp. 351-59.

— F. MAYER-HILLEBRAND, F. B.'s Ursprüngliche und spätere Seinslehre und ihre Beziehungen zu Husserls Phänomenologie, ibid., 1959, pp. 316-39.

— D. KUBÁT, F. B.'s Axiology: a Revised Conception, in «Rev. of Metaph.», 1958-59, pp. 133-41.

— J. R. BARCLAY, Themes of B.'s Psychological Thoughts a. Philosophical Overtones, in «N. Schol.», 1959, pp. 300-318.

— V. FAGONE, Tempo e intenzionalità. B.-Husserl-Heidegger, in «Arch. Filos.», 1960, fasc. 1, pp. 105-31.

— A. SATUÉ ÁLVAREZ, La doctrina de la intencionalidad de F. B., Barcelona 1961.

— Y. T. J. SRZEDNICKI, Remarks concerning the Interpretation of the Philosophy of F. B., in «Philos. phenomenol. Res.», 1961-62, pp. 308-16.

— F. COSTA, La théorie du temps chez B., in «Rev. Métaph. Mor.», 1962, pp. 450-74.

— F. MAYER-HILLEBRAND, Rückblick auf die bisherigen Bestrebungen zur Erhaltung und Verbreitung von F. B. philosophischen Lehren und kurze Darstellung dieser Lehren, in «Zeitschr. Philos. Forsch.», 1963, pp. 146-69.

— J. SRZESNICKI, F. B.'s Analysis of Truth, L'Aja 1965.

— G. BERGMANN, Realism. A Critique of B. and Meinong, Madison 1966.

برود (شارلز دنبر)

Charles Dunbar Broad

باحث في فلسفة العلوم وفي الأخلاق والفلسفة النظرية ولد في لندن سنة ١٨٨٧ وصار أستاذاً للفلسفة الأخلاقية في

وبوردو والسوربون والقاهرة. ولد في بارلودوك Bar-le-Duc في ١٢ أبريل ١٨٧٦ وتوفي في باريس في ٣ فبراير سنة ١٩٥٢

أشهر مؤلفاته: تاريخ الفلسفة، وقد شمل من الفلسفة اليونانية حتى العصر الحاضر في أوروبا، وصدر ما بين سنة ١٩٢٦ وسنة ١٩٣٢ واكمل بكراسين: احدهما تأليف ماسون اورسل (سنة ١٩٣٨) عن «الفلسفة في الشرق»، والثانية عن «الفلسفة في بيزنطة» تأليف ب. تاتاكس B. Tatakis (سنة ١٩٤٨).

لكننا نلاحظ على كتابه في تاريخ الفلسفة هذا، عدم العمق، ونفاذه العرض، وعدم الوضوح بسبب عدم تمكنه من فهم مختلف المذاهب التي يعرضها، وقلة اطلاعه على الأبحاث التي كتبت عن الفلاسفة الذين يعرض مذاهبهم. ولعل السبب في رواجه، مع ذلك، هو عدم وجود تواريخ عامة للفلسفة باللغة الفرنسية غيره.

وأفضل منه بكثير رسالته للدكتوراه: الكبرى بعنوان «الأفكار الفلسفية والدينية عند فيلون السكندري» (سنة ١٩٠٧)، والصغرى بعنوان: «نظرية اللاجسميات في الرواقية القديمة» (سنة ١٩٠٧). وله إلى جانب ذلك:

- ١ - «خروفسوس والرواقية القديمة» (ط ٢ سنة ١٩٥١).
- ٢ - «فلسفة أفلوطين» باريس سنة ١٩٢٨
- ٣ - «فلسفة العصور الوسطى»، باريس سنة ١٩٣٧
- ٤ - «الفلسفة وماضيها»، باريس سنة ١٩٤٠

كما أنه ترجم «تساعات» أفلوطين في ٦ مجلدات (سنة ١٩٢٤ - سنة ١٩٣٨ عند الناشر Les Belles-lettres (الترجمة وفي مقابلها النص اليوناني).

سكال (بليز)

Blaise Pascal

رياضي وفيزيائي ومفكر فرنسي. ولد في ١٩ يونيو سنة ١٦٢٣، في مدينة كليرمون فران Clermont-Ferrand في إقليم الاوفرن بقلب فرنسا وتوفي في ١٩ أغسطس سنة ١٦٦٢

وكان أبوه رئيساً لمحكمة الضرائب cour des aides في كليرمون. تلقى سكال العلم أولاً على يدي أبيه هذا الذي

لتحليل المفاهيم المستعملة في علم النفس، لكنه في محاولة بيان مكانة العقل في الطبيعة، يخوض في الفلسفة النظرية. وقد أخذ البعض على هذا الكتاب أنه أوسع المجال للقول في الأبحاث المتعلقة بتحضير الأرواح، مما لا يليق في رأيهم بفيلسوف استاذ في جامعة كمبردج. وقد دافع عن نفسه يبحث بعنوان: «البحث في (تحضير) الأرواح والفلسفة»، فيه هاجم دعاوي الادراك المشترك (العام) Common sense، مؤكداً أنه ليس للادراك العام حقوق ضد الأبحاث الروحية، كما لا يحق لميتافيزيقا قليلة أن تبتذ الأشياح والأرواح مقدما وبدون نقد وتحليل. وعليها - هكذا يقول - أن ندع الأبحاث الروحية نتحدث عن نفسها بنفسها، مع اخضاعها لرقابة الفلسفة النقدية.

٣ - ويعجب برود بما تجرث McTaggart من بين الميتافيزيقيين لأنه حاول المستحيل، وأعني به: تشييد ميتافيزيقا استنباطية. ولذلك كرّس لدراسته مؤلفاً ضخماً من ثلاثة مجلدات بعنوان «الفحص عن فلسفة ما تجرث» (١٩٣٣ - ١٩٣٨). وقد أعجبه في ما تجرث أمران: بروده، ووضوحه. فهو يضع المقدمات بعبارة واضحة، ويستخلص النتائج المحددة منها ببراهين يستطيع كل إنسان متابعتها وفهمها، وهو أما أن يقبلها أو يرفضها.

مؤلفاته

- Mind and its place in nature, 1925
- Scientific Thought, 1923.
- Examination of McTaggart's Philosophy, 3 volumes, 1933-38.
- Five Types of Ethical Theory, 1930.

مراجع

- The «Philosophy of C.D. Broad, edited by F. A. Schilpp, 1939.
- R.M. Blake: «Mr Broad's Theory of Time», in Mind (1925).

Emile Bréhier

بريه (اميل)

مؤرخ للفلسفة فرنسي. كان أستاذاً في جامعات رن

روبال وعمل رأسها أرنولد Arnauld، ولعب اليسوعيون بدساتهم الموهودة وخشتم دوراً شيطانياً في إثارة الباب والملك لويس الرابع عشر ضد هذه الجماعة الخبية الإيمان، إلى أن انتهى الأمر بلويس الرابع عشر أن أمر بتدمير ديرهم ونشيت جماعتهم! وشارك بسكال في هذه المعركة بكتاب ضخيم بعنوان Les Provinciales فيه كشف عن خبث اليسوعيين، ودافع عن أصحابه من جماعة بورويال، وفضح خصوصاً فساد الأخلاق التي يدعو إليها اليسوعيون، خصوصاً في باب «الفتاوى» Casuistique الذي يكشف فيه اليسوعيون عن انحلال في مبادئ الأخلاق، وانتهازية في تطبيق مبادئ الأخلاق الدينية، ومداراة ومغالطة في تبرير الذنوب، استرضاء لأهواء ذوي الجاه والسلطان ممن يعمل المعروف اليسوعيون في خدمتهم، كيما يحققون لديهم وبواسطتهم مآربهم الدنيوية في السيطرة على النفوس وإبتراز الأموال وتقلد المناصب الرفيعة. ولو استمرنا عنوان كتاب الغزالي في الرد على الباطنية، لكان لنا أن نعنون كتاب بسكال بعنوان: «فضائح اليسوعيين»

ومنذ أن تحول بسكال إلى النقوى الدينية، فكر في وضع كتاب للدفاع عن المسيحية والدعوة إليها، ابتغاء تحويل المفكرين الأحرار إلى الدين واليقين. لكن هذا المشروع لم ينجز، وإنما بقيت منه صفحات عديدة تحتوي على «أفكار» هي مخطط هذا الكتاب وقد وجدت بعد وفاته وجمعت تحت عنوان «أفكار» Pensées.

وستعرض فيما يلي أهم آراء بسكال الداخلة في نطاق الفلسفة:

١ - منهج العقل الهندسي، والعقل اللطيف.

يسخر بسكال من ديكرات ويعتبه بأنه «لا فائدة منه، وهو غير متيقن Descartes inutile et incertain» (نشرة برنشتيغ ص ٣٦١، باريس ١٩١٤). ذلك لأنه رأى أن منهج ديكرات هو منهج الهندسة، بينما يرى بسكال أن ثمت منهجين هما منهج الهندسة ومنهج اللطافة.

يقول بسكال: «ثم نوعان من العقول أحدهما يتفد بحدّة وعمق إلى نتائج المبادئ، وهذا هو عقل الدقة، والثاني يفهم عدداً كبيراً من المبادئ دون أن يخلط بينها، وذلك هو العقل الهندسي. الأول قوة للعقل واستقامة، والثاني اتساع للعقل، وأحدهما يمكن أن يوجد بدون الآخر. فيكون العقل قوياً وضيقاً ويكون واسعاً وضعيفاً»

انتقل إلى باريس في سنة ١٦٣١، ومنذ نعومة أظفاره كشف عن عبقرية مبكرة جداً حتى قيل أنه اكتشف الهندسة وهو صبي قبل أن يقرأ كتاباً في الهندسة! وعلمه أنه اليونانية واللاتينية، وأظهر اهتمامه خاصة بالرياضيات والفيزياء منذ صباه، وفي سنة ١٦٣٩ ألف رسالة عن القطاعات المخروطية طبعت في سنة ١٦٤٠، واخترع آلة لعمليات الجمع في الحساب أراد بها أن يساعد أباه في عمليات جمع الضرائب حين كان يشغل وظيفة في محكمة الضرائب في روان Rouen، وبعد ذلك قام بأجراء عدة تجارب مشهورة على قمة جبل بوي دي دوم للبحث عن صحة نظرية توريشلي في الضغط الجوي والحلاء، وأدت هذه التجارب إلى اكتشافه لعدة نظريات في علم الهيدروستاتيكا (توازن السوائل). وواصل اكتشافاته الرياضية، فاكتشف حساب الاحتمالات، وفي سنة ١٦٥٤ حدث له أزمة روحية عميقة سجلها فيما يسمى باسم «المذكورة» Memorial بدأها بالعبارة التالية:

«رب ابراهيم واسحق ويعقوب

لا رب الفلاسفة

يقين، يقين، شعور، سرور، سلام

إله يسوع المسيح

«إلهك سيكون إلهي»

نسيان العالم ونسيان كل شيء إلا الله

إنه لا يوجد إلا بالطرق التي دل عليها الإنجيل.

أيها الإله العادل، إن العالم لم يعرفك، لكنني عرفتك.

سرور، سرور، سرور، سرور، سرور

لقد انفصلت عنه

ويا إلهي! هل تتحل عني؟

يا ليتني لا انفصل عنه أبداً

لقد أفضت به هذه المحنة الروحية إلى الانقطاع إلى الله والارتقاء في أحضان المسيح والامتلاء بالشاعر الدينية العميقة.

وكانت أخته جاكولين قد صارت راهبة في جماعة بورويال (بالقرب من فرساي) التي كانت ترثها الام أنجليك Angélique. وبعد خمسة سنة ١٦٥٤ عهدي بسكال علاقات وثيقة مع جماعة بورويال الذين كانوا من أنصار جنسنيروس Jansenius أسقف أير Ypres ومؤلف كتاب Augustinus، وقد أذن الديوان المقدس (البابا) في مايو سنة ١٦٥٣ بعض العبارات الواردة في هذا الكتاب باعتبارها مخالفة للعقيدة الكاثوليكية. وأدى ذلك إلى نزاع سافر بين البابا وجماعة بور

ابتغاء أن يقبلها.

وهذا المعجز يجب ألا يستخدم إلا في قُدْع العقل، الذي يريد أن يحكم على كل شيء، لا في محاربة يقيننا، كما لو كان العقل هو وحده القادر على إفادتنا بالعلم. ويا ليت الله لم يجعنا إلى العقل، ويجعلنا نعرف كل شيء بالفرصة والعاطفة! لكن الطبيعة حرمتنا من هذه النعمة، ولم تمنحنا إلا القليل من المعرفة التي من هذا النوع، وباقى المعارف كلها لا يمكن أن يحصل إلا بالبرهنة العقلية» (الأفكار ص ٤٦٠)

٣ - وجود الله:

لكن سكال لا يستطيع أن يدرك وجود الله بالعقل، ولا بالقلب بل فقط بواسطة الروحي أو الدين. فهو يقول أولاً: «نحن نعرف وجود المتاهي وطبيعته، لأننا متناهون وتمدون مثله. ونعرف وجود اللامتاهي ونجهل طبيعته، لأنه ذو امتداد مثلاً، لكن ليس له حدود على خلاف أمرنا. لكننا لا نعرف وجود الله ولا طبيعته، لأنه لا امتداد له ولا حدود، لكننا بالآيمان نعرف وجوده، وبالمحد (أي بتور المجد) سنعرف طبيعته» (ص ٤٣٦) ثم يقول: «لنتكلم الآن بسبب تورنا الطبيعي، إذا كان يوجد إله، فإنه لا يمكن إدراكه لأنه بسبب كونه لا أجزاء له ولا حدود، فإنه لا علاقة له بنا، ولهذا فنحن عاجزون عن معرفة ما هو وهل هو موجود» (الموضح نفسه) وواضح من عبارته ها هنا أنه يؤكد أننا عاجزون بالعقل الطبيعي أن نعرف وجود الله، وإما الآيمان وحده هو الذي أخبرنا بوجوده.

أما البراهين الميتافيزيقية التي يسوقها اللاهوتيون والفلاسفة لاثبات وجود الله، فإنها «بعيدة عن تفكير الإنسان وهي من التعقيد إلى درجة أن تأثيرها ضئيل. وحتى لو صلحت لبعض الناس، فإن ذلك يحدث خلال اللحظة التي يشاهد فيها هؤلاء الناس هذه البراهين، وبعد ذلك بساعة ينشون أن يكونوا قد خدعوا» (ص ٥٧٠).

والبرهان القائم على ما في الكون من مخلوقات عجيبة وتدبير محكم قد يغني في لغت نظر المؤمنين إلى عجائب صنعة الخالق، لكنه لا يقنع الملحدين.

والبرهان القائم على الحركة إذا استخدمه اللاهوتيون لاقناع الملحدين، فإنه يعطي هؤلاء الآخرين والحق في أن يعتقدوا أن البراهين التي يسوقها ديننا واهية جداً، وقد شاهدت

وليان الفارق بين العقل الهندسي والعقل اللطيف esprit de finesse يقول سكال: «في أحدهما (الهندسي) المبادئ ملموسة، لكنها بعيدة عن الاستعمال العادي، حتى أنه من الصعب أن يلتفت الرأس إلى تلك الناحية، لعدم تعودها، لكن متى التفت رأى المبادئ واضحة كاملة، ولا بد أن يكون العقل زائفاً إذا كان لا يقدر على البرهنة ابتداءً من المبادئ الكبيرة إلى حد أنه من المستحيل أن يغفلها.

أما في العقل اللطيف فإن المبادئ موجودة في الاستعمال العادي ومائلة أمام أعين جميع الناس. وليس المرء في حاجة إلى أن يلتفت برأسه أو يشعب نفسه. كل ما يحتاج إليه هو أن يكون جيد النظر، نعم لا بد أن يكون جيد النظر، لأن المبادئ هي من الدقة وكثرة العدد بحيث يستحيل عدم إفلات البعض منها. لكن إغفال مبدأ هو أمر من شأنه أن يؤدي إلى الخطأ، ولهذا يجب أن يكون جلياً أحاداً بحيث يستطيع أن يرى كل المبادئ، وأن يكون بعد ذلك مستقيم العقل حتى لا يبرهن برهنة زائفة ابتداءً من المبادئ الملوثة» (٣١٧).

٢ - القلب والعقل:

كذلك يضع سكال ما يسميه «القلب» le coeur في مقابل «العقل» raison ويقصد بالقلب: العيان، والوجدان intuition. يقول سكال: «نحن نعرف الحقيقة ليس فقط بواسطة العقل، بل وأيضاً بواسطة القلب Coeur. فبالقلب نعرف المبادئ الأولى، وعينا يحاول التفتل raisonnement، وهو لا نصيب له في ذلك الأمر، إن يجارها. إن الفورونية (أي الشكك) يعملون في هذا السيل عبثاً، ولا هدف لهم إلا هذا، ونحن نعلم أننا لا نحلم. وعجزنا عن إثبات ذلك بالعقل لا يدل إلا على ضعف عقلنا لا على عدم يقين كل معارفنا كما يزعمون. لأن معرفة المبادئ الأولى، مثل أنه يوجد مكان، وزمان، وحركة وأعداد هي معرفة راسخة وسوخ أية معرفة نستمدّها من البراهين، ويجب على القلب أن يستند إلى هذه المعارف المدركة بالقلب والفرصة وأن يقيم كل قوله. إن القلب يشعر بأن هناك ثلاثة أعداد في المكان وأن الأعداد لا متناهية، ثم يأتي العقل بعد ذلك فيبرهن على أنه لا يوجد عدنان مرتبان أحدهما ضعف الآخر. إن المبادئ تُستشعر، أما القضايا فتستنتج، وكلاهما يدرك يقين، رغم أن ذلك يتم بطرق مختلفة. ومن غير المفيد ومن المضحك أيضاً أن يطالب العقل القلب ببراهين على مبادئه الأولى، ابتغاء أن يصدّقها، كما سيكون من المضحك أن يطلب القلب من العقل أن يشعر كل القضايا التي يبرهن عليها

بالعقل وبالتجربة أن هذا هو ادعى الأمور لاثارة استهزائهم بدبتناه (ص ٤٤٦).

وهكذا نجد بسكال يرفض كل البراهين العقلية لاثبات وجود الله. ذلك أن بسكال لا يريد إله الفلاسفة، بل إله إبراهيم وإسحق ويعقوب، الإله الذي تأس (صار إنساناً) في يسوع الذي توسط من أجل النجاة.

٤ - الانسان:

ولا يخل بسكال من الالتحاح في توكيد وشقاء الانسان بدون الله - ذلك لأن الطبيعة الانسانية قاسدة. ويتساءل: ما الانسان؟ ويحيب الانسان هو لا شيء إذا ما قورن باللامتناهي، وهو كل شيء بالنسبة إلى العدم: إنه وسط بين العدم وبين كل شيء... إنه عاجز عن رؤية العدم الذي عنه صدر، واللامتناهي الذي يحيط به (ص ٣٥٠).

لكن بسكال ما يلبث أن يرى الوجه الآخر في الانسان، أعني عظمة الانسان، فيقول: إن عظمة الانسان هي من الوضوح بحيث تستخلص من شقاء نفسه، لأن ما هو طبيعة في الحيوان نحن نسميه شقاء الانسان، وهذا نحن نقر بأنه لما كانت طبيعته اليوم تماثل طبيعة الحيوان، فإنه سقط من طبيعة أفضل كانت خاصة به فيها مضى.

فمن ذا الذي يشعر بأنه شقي لأنه ليس ملكاً إلا ذلك الذي كان ملكاً من قبل؟ وهل وجد بول أميل Paul-Emile شقياً لأنه لم يعد بعد قتيلاً؟ بالمعكس، لقد وجده الناس سعيداً بأنه كان ذات يوم قتيلاً، لأن هذه الوظيفة ليست وظيفة دائمة. لكنهم وجدوا برسيوس (كان بول أميل قد انتصر على برسيوس ملك مقدونيا في سنة ١٦٧ ق. م) شقياً لأنه لم يعد ملكاً، ذلك أن من شأن وظيفته أن تكون دائمة، إلى درجة أنهم تمجّبوا منه كيف يحتمل الحياة بعد ذلك. ومن ذا الذي يشعر بأنه شقي لأن له فهاً واحداً؟ من ذا الذي لا يشقى لأن له عيناً واحدة؟ ربما لم يميز أحد على أن ليست له ثلاث أعين، لكن من ليس له عين يبصر بها هو امرؤ شقي شقاء لا عزاء عنه! (ص ٥١٢).

فيم إذن تقوم عظمة الانسان؟

وما الانسان إلا قصبة، والقصبة أضعف ما في الطبيعة، لكنه قصبة مفكرة. ولا ينبغي أن يتسلخ الكون كله لسحقه: فينخار، أو قطرة ماء تكفي لقتله. لكنه لو سحقه الكون، فإنه سيكون أعظم نبلا ممن يقتله، لأنه يعرف أنه يموت ويعرف ما

يمتاز به الكون عليه. أما الكون فلا يعرف شيئاً من ذلك. كل كرامتنا إذن هي في الفكر ومن ثم (أي من الفكر) علينا أن نهض، لا من المكان أو الزمان اللذين لا نستطيع أن نلأهما. فلنعمل إذن على التفكير جيداً: ذلك هو مبدأ الاخلاق (ص ٤٨٨).

عظمة الانسان هي في الفكر. أما الاملاك والأراضي في المكان فلا تنب عظمة، لأن الكون يشملها ويشملني ويتلغني كأنني نقطة، أما بالفكر فانا أحيط بالكون.

٥ - رهان بسكال:

وفي كتاب «الأفكار» نجد الحجة المشهورة باسم رهان بسكال، والتي أراد بها أن يبين أن من الأفضل الإيمان بالأخرة والعقاب والثواب في الأخرة، فهذا أفضل من عدم الإيمان بها. وهو في الوقت نفسه نوع من الرهان على وجود الله. وعصب هذا الرهان يقوم في أننا ملزمون بالاختيار بين أمرين: أما أن الله موجود، وأما أن الله غير موجود. وبسكال يوجه الرهان إلى الشكاك والملاحدين فيقول: «لننظر في هذين الأمرين: لو كسبتم، كسبتم كل شيء، وإذا خسرتم، فلن تخسروا شيئاً، فراهنوا إذن على أن الله موجود، دون تردد.

- هذا رائع، نعم، لا بد أن نراهن، لكن ربما أراهن بأكثر مما ينبغي.

- لننظر. ما دام هناك مثل هذه المخاطرة في الكسب أو الخسارة فإذا لم يكن أمامكم إلا أن تكسبوا حياتين بدلاً من حياة واحدة، فأنكم تستطيعون أيضاً أن تكونوا كاسبين، لكن إن كان هناك ثلاث (حيوات) لتكسب فلا بد من المراهنة. انكم مضطرون إلى المراهنة، وإذا أرغتم على المراهنة فيكون من عدم الفطنة أن تقامروا بحياتكم من أجل كسب ثلاث حيوات، في رهان فيه هذا القدر من المخاطرة بالمكسب أو الخسارة. لكن هناك «سرمدية» من الحياة والسعادة. وما دام الأمر كذلك، فإنه إذا كان هناك ما لا نهاية له من المخاطر التي ستكون إحداها لك، فيكون لك الحق في كسب واحدة لتحصل على اثنين وسيكون فعلك في الاتجاه السليم، مادمت مضطراً إلى المخاطرة، لو رفضت أن تقامر بحياتك واحدة في مقابل ثلاث حيوات في مقامرة، سيكون لك منها واحدة من بين آلاف المقامرات (الصدف) إذا كانت هناك ما لا نهاية من الحياة اللامتناهية السعادة ستكسبها، لكن ها هنا ما لا نهاية له من الحياة اللامتناهية السعادة يمكن كسبها، مقامرة بالكسب ضد

نشره في كتابنا -Thèmes et figures de la philosophie Islami-
que. Paris, 1979.

نشرات مؤلفاته

- Oeuvre complètes, .ed. par L. Brunschvicg, E. Boutroux, et F. Gazier, 14 vols. Paris 1904-14.
- Pensées et opuscules, ed. L. Brunschvicg. Paris 2^e ed 1900.

مراجع

- Benzicri, F: L'esprit humain selon Pascal. Paris 1939.
- E. Boutroux: Pascal, Paris.
- L. Brunschvicg: Le génie de Pascal. Paris, 1924.
- L. Brunschvicg: Pascal. Paris, 1932.
- J. Chevalier: Pascal. Paris.
- C. Falcucci: Le problème de la vérité chez Pascal. Toulouse, 1939.
- R. Guardini: Christliches Bewusstsein. Versuch über Pascal. Leipzig, 1935.
- J. Guittou: Pascal et Leibniz. Paris 1951.
- E. Jovy: Etudes pascaliennes, 5 Vols. Paris, 1927-8.
- L. Lafuma: Histoire des Pensées de Pascal (1656-1952) Paris 1954.
- J. Laporte: Le coeur et la raison selon Pascal. Paris, 1950.
- E. Strowski: Pascal et son temps, 3 Vols. Paris 1907-8.

بكاريا (سيزار)

Cesare Beccaria

مشرّع واقتصادي ومفكر في فلسفة القانون، إيطالي.
ولد في ميلانو في ١٥ مارس سنة ١٧٣٨، وتوفي في ميلانو
في ٢٨ نوفمبر سنة ١٧٩٤

أشهر مؤلفاته هو كتاب: «في الجرائم والعقوبات»
Dei delitti e delle pene (سنة ١٧٦٤، ليفورنو).
وبفضله ذاع صيته في أوروبا، ولقي استحسان «فلاسفة»
دائرة المعارف الفرنسية التي كان يشرف عليها ديدرو.

عدد متناه من صدف الخسارة، وما تقامر به متناه. وهذا يتزع كل
اختيار أيتنا وجد اللاتناهي. حيث لا يوجد ما لا نهاية له من
الصدف للخسارة في مقابل صدف واحدة للكسب، فإنه لا
ينبغي التردد، بل يجب إعطاء كل شيء. وهكذا إذا اضطّر
الإنسان إلى المقامرة فيجب التخلي عن العقل ابتغاء المحافظة
على الحياة، أولى من المقامرة بها من أجل الكسب اللاتناهي،
المستعد للمجيء مثل ضياع العدم.

إذا لا يفيد شيئا أن نقول انه من غير اليقين أناسنكسب،
ولكن من اليقين أنا نقامر، وإن المسافة اللانهاية القائمة بين
اليقين بما يتعرض له الإنسان (من المقامرة) وعدم اليقين بما
سيكسب، يسوّي بين المتناهي الذي يقامر به يقيناً وبين
اللاتناهي غير اليقين به. لكن الأمر ليس هكذا: فإن كل
مقامر يقامر يقين من أجل أن يكسب عن غير يقين، ومع ذلك
فإنه يقامر يقيناً بالمتناهي من أجل أن يكسب - دون يقين - ما هو
متناه، دون أن يحظى بهذا في حق العقل. ولا توجد ما لا نهاية
له من المسافة بين هذا اليقين بالتعرض (بالمقامرة) وبين عدم
اليقين بالكسب: فهذا خطأ. والحق أن هناك ما لا نهاية بين
اليقين بالكسب وبين اليقين بالخسارة، لكن عدم اليقين
يتناسب مع اليقين بما يخاطر به تبعاً لصدف الربح والخسارة.
ومن هنا فإنه إذا كان ثمة من المخاطرات في ناحية بقدر ما في
الناحية الأخرى، فإن الرهان متكافئ. وجنّد يكون اليقين بما
يتعرض له مساوياً لعدم اليقين بالكسب. وهيهات أن يكونا
متبايعين بمسافة لا نهاية لها. وهكذا فإن اقتراحنا له قوة لا نهاية
لها، إذا كان ما نقامر به هو المتناهي في مقامرة فيها أمثال هذه
الصدف لاحتمال الربح أو الخسارة، وكان ما يكسب هو
اللاتناهي. وهذا أمر قد نبرهن (برهان صحيح)، وإذا كان
الناس قادرين على بلوغ حقيقة ما، فإنها هذه.

فإذا اعترض معترض قائلا: أولئك الذين يؤملون في
النجاة هم سعداء بهذا، لكن يقابل ذلك خوفهم من الجحيم!
يجيب بيسكال: «من هو الأكثر دواعي للخوف من الجحيم: من
يجهل هل يوجد جحيم ويوقن بالعذاب إن وجد جحيم - أو من
هو مقتنع نوعاً من الاقتناع بوجود جحيم ويؤمل في النجاة إذا
كانت موجودة؟!».

ذلك هو نص رهان بيسكال. وقد سقه إليه الغزالي في
كتابه «ميزان العمل» وقد بحثنا هذا تفصيلاً في بحث لنا
بالفرنسية نشر في مجلة Studia Islamica سنة ١٩٧٧ وأعدنا

باريس .

دخل مدرسة المعلمين العليا في سنة ١٨٧٨ ، وحصل على الاجريجاسيون في الفلسفة سنة ١٨٨١ وصار مدرسا للفلسفة في ليهات : سان كتان ، وبرست ، وتور (١٨٨١ - ١٨٩٣) وفي اثنتين من ليهات باريس : جاتون دي ساي (١٨٩٣ - ١٩٠٠) ولوي لوجراند (سنة ١٩٠٠ - سنة ١٩٢٢).

ومؤلفاته قليلة ، وأهمها كتابه :

Etudes de morale positive, Paris, 1907; 2^e ed. en 2 vols. Paris, 1921

وله عدة مقالات نذكر منها :

(١) «الأصل الثلاثي لفكرة الله» في المجلة الفلسفية Rev. Philos سنة ١٩٠٨ عدد ٢ ص ٥٩٤ - ٦١٢

(٢) «فكرة الله والاحياء» مجلة ما بعد الطبيعة والأخلاق RMM سنة ١٩١٣ ص ١٥١ - ١٧٦

(٣) «الدين بوصفه منهجا للتربية الاخلاقية» في RMM سنة ١٩٢١ ص ٥٥٧ - ٥٧٥ .

مراجع

- D. Parodi: Le Problème moral et la pensée contemporaine, Paris, 1921, pp. 171-104
- R. Lenoir: «La Philosophie de G. Belot» in Rev. Philosophique, 1930, 11, 86-107.
- G.F. Renand: «l'Oeuvre de G. Belot», in RMM, 1932, pp. 235-51.
- J. Benrubi: Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France, t.I, Paris 1933, pp. 236-41.

بلوندل (موريس)

Maurice Blondel

فيلسوف فرنسي معاصر، كاثوليكي النزعة، ولد في مدينة ديجون Dijon في ١٨٦١/١١/٢ ، وتوفي في أكس - إن - بروفانس Aix - en - Provence في ١٩٤٩/٦/٤ وكانت أسرته من الطبقة الوسطى ، مسيحية متدينة،

في هذا الكتاب تأثر بنزعة المنفعة التي دعا إليها هلفيوس، ثم بفكرة العقد الاجتماعي كما عرضها هوبز ولوك وروسو فرأى أن المعيار الجوهرى للنقاش بين الناس هو توفير أكبر قدر من السعادة لهم، وعدل نظرية العقد الاجتماعي، فرأى أن هذا العقد بين الحاكم والمحكومين لا يعني تجريد هؤلاء الآخرين من حرياتهم، بل يتنازلون فقط بموجب هذا العقد عن أقل قدر ممكن من حرياتهم. وبالتالي لا يحق للحاكم أن يقتل المحكومين، لأي سبب من الأسباب. ولهذا دعا إلى إلغاء عقوبة الاعدام، وقال إنها لا فائدة منها، لأنها لم تردع الناس عن ارتكاب جريمة القتل. كذلك دعا إلى منع التعذيب لاستخراج الاعتراف بالجرمة، وقال إنه «وسيلة مضمونة لتبرئة عتاة المجرمين الأقوياء، وإدانة الضعفاء الأبرياء». وانتهى إلى وجوب تقليل العقوبة إلى أقصى درجة ممكنة، وعدم الربط بين العقوبة والكفارة.

مؤلفاته

أحسن طبعة لمؤلفاته هي تلك التي قام بها S. Rounagrol باسمه C. Beccaria: Opere, 2 vol. Firenze, 1958.

مراجع عنه

- A. de Marchi: Cesare Beccaria e il processo penale. Torino, 1929.
- C.A. Vianello: La vita et l'opera di Cesare Beccaria, Milano, 1938.
- M. Maestro: Voltaire and Beccaria as Reformers of Criminal Law, New York, 1942.
- A. Maestro: Ideologia e Politica in C. Beccaria, New York, 1968.
- A. Amati, A. Buccellati: C. Beccaria e l'abolizione della pena di morte, Milano, 1872.

بلو (جوستاف)

Gustave Belot

فيلسوف أخلاق فرنسي. ولد في ١ أستراليا بروج في أغسطس ١٨٥٩، وتوفي في ٢٢ ديسمبر سنة ١٩٢٩ في

الدينية» (ظهر سنة ١٨٩٦)، والثاني بعنوان: «التاريخ والمعقدة، المناقص الفلسفية في التفسير اللاهوتي الجديد» (ظهر في سنة ١٩٠٣)

ولما كان في رسالته للدكتوراه قد نحا نحو نقد الفلسفة العقلية والأشادة بالخوارق واللامعقول، فإنه حين تقدم للحصول على وظيفة أستاذ فلسفة في إحدى الجامعات الفرنسية، أهمل طلبه، وظل على هذه الحال عامين إلى أن وافق على تعيينه وزير المعارف آنذاك، ريمون بونكاريه، فعين أولا أستاذا للفلسفة في جامعة ليل Lille ثم انتقل منها إلى جامعة إكس - إن - بروفانس حيث استمر فيها إلى أن أحيل إلى التقاعد سنة ١٩٢٩ وهو في السبعين من عمره، واستمر يعيش في إكس - إن بروفانس حتى وفاته سنة ١٩٤٩، وفي هذه الفترة، أتم رباعيته الفلسفية التي عبر فيها عن تمام مذهبه الفلسفي، وتشمل

١ - «الفكر» *La pensée* ويشتمل على جزأين:

أ - «تكوين الفكر ومدارج صعوده التلقائي»، باريس سنة ١٩٣٤ (٢ط، سنة ١٩٤٨).

ب - «مسؤوليات الفكر وإمكان إنجازها»، باريس سنة ١٩٣٤ (٢ط، سنة ١٩٥٤)

٢ - «الوجود والموجودات، *L'Être et les êtres* محاولة في إيجاد أنطولوجيا عينية وشاملة»، باريس سنة ١٩٣٥ (٢ط سنة ١٩٦٣).

٣ - «الفعل» *L'action* ويشتمل على قسمين:

أ - «مشكلة الملل الثانية وعرض العقل»، باريس سنة ١٩٣٦ (٢ط، سنة ١٩٤٩)

ب - «الفعل الإنساني وشروط بلوغه غايته»، باريس سنة ١٩٣٣ (٢ط، سنة ١٩٦٣)

٤ - «الفلسفة والروح المسيحية» في جزأين، باريس ١٩٤٤ - ١٩٤٦ (٢ط، سنة ١٩٥٠)

مذهبه

١) فلسفة الفعل:

قلنا أن بلوندل أراد أن يخوض معركة النزاع بين الفلسفة والدين. وقد وجد أن حل مشكلتها يقوم في تعمقها. وأدرك أن مسألة الفعل هي معقد الصلة بينها. فكيف كان ذلك؟

يكثر فيها رجال القانون. لكن موريس التحق بمدرسة المعلمين العليا وكان من أبرز أساتذته أميل بوترو *E. Boutroux* الذي كان يلقن تلاميذه الوحدة الباطنة الفريدة في المذاهب الكبرى الأصلية في نفس الوقت الذي كان فيه يعلمهم استمرار وعرضية التاريخ العام للأفكار، ويروض تأملهم ويثير فيهم القدرة على الابتكار بواسطة حصة التقدي وبواسطة الإشعاع الراديوي المعدي الذي كان ينبعث من تفكيره الشخصي الذي كان دائما في حال تولد، على حد تعبير بلوندل («رحلة موريس بلوندل الفلسفية» أحاديث مع فريدريك لوفيفر جرت في سنة ١٩٢٧، باريس سنة ١٩٦٦ ص ٣) كذلك تأثر بأوليه ليريس - *Ollivier* الذي استطاعت حياته المضنية الحارة أن تحل - في سجن فكر بغير غيوم - كثيرا من المشاكل التي لا تزال متقدة بأنفاس بسكال (الموضع نفسه). وفي مدرسة المعلمين العليا، اصطدم بنقد أحيانا هدام، وأخرى نزيه للدين في حدود العقل فقط. هنالك تولدت في ذهنه فكرة الرسالة التي سيقوم بها للحصول على الدكتوراه، وهي أن يستخرج من المواقف السلبية ضد الدين موقفا إيجابيا يبين مشروعته أمام العقل. ومن هنا كانت نقطة انطلاق فكره هي النزاع بين ما تقتضيه الفلسفة والعقل وبين ما أتى به الدين المسيحي من تعاليم.

وناقش رسالة الدكتوراه في ٧ يونيو سنة ١٨٩٣ وكانت الرسالة الكبيرة بعنوان: «الفعل» حاول لنقد الحياة والعلم في الممارسة العملية. وقد شرح لمحدثه لوفيفر لماذا اختار هذا الموضوع فقال: «ما معنى أن نفعل؟ اليس هو أن نأتي بجديد دائما؟ لهذا فإن دراسة الفعل، بروح العقل، هو دائما بمثابة تحديد بالشراب من عين الشباب. إن ما أردته هو أن أحرر نفسي، مستخدما الوسط الجديد بالنسبة إليّ - الذي كان يحاصري عن يميني وعن شمالي. وكان يعطيني الانطباع أنني لا أنفص بحرية - وهو وسط كانت فيه الأطراف المتقابلة، تتحدى بعضها بعضا ولا تموض - وسط يتذبذب بين أهوية وبين النزعة العلمية، فيه تصادمت المسيحية المحدثنة على الطريقة الروسية مع المهارة القاسية للمثالية الجذرية على الطريقة الألمانية، وسط فيه - سواء في الأدب وفي الفن وفي الفلسفة بل وفي التربية الدينية نفسها - يتسوي التصوري *Notionnel* والصوري *Formel* بل واللاواقعي *irrèel*» (الكتاب نفسه ص ٣٤ - ٣٥).

وقد غمى بلوندل نتائج رسالته من حيث المنهج في بحثين مهمين، الأول بعنوان: «رسالة عن مقتضيات الفكر المعاصر فيما يتعلق بالدفاع عن الدين وفي منهج الفلسفة لدراسة المشكلة

يتضمن مصيرنا الشخصي والكلبي وحدة فعلية، فلا بد أن يسري شعاع من الفكر والارادة في كل موضع وأن يفرض على كل العقول المشكلة الدينية في صورتها الأوفر حظاً من الوضعية والشمول. وفي هذا أنا لا نستطيع أن أضدم إلا أولئك الذين لا يريدون أن يكون الدين إنسانياً، أو أولئك الذين لا يريدون أن يقوم الانسان أو الفيلسوف بإثارة المسألة الدينية تحت مؤوليتنا الكاملة (الرحلة الفلسفية لموريس بلوندل، أحاديث مع لوفيفر، ص ٥٢، ٥٣).

ذلك أن أهل الفلسفة رأوا في آراء بلوندل تضيقاً لمجال العقل لحساب الايمان، وأهل الدين رأوا فيها توسيعاً لمجال العقل بحيث يطال مسائل ينبغي في نظرهم أن تظل من شأن العقيدة المقدسة وحدها. وهكذا اتفق كلا الفريقين المتعارضين على إدانة مذهب بلوندل لأسباب متعارضة تماماً.

فكان على بلوندل أن يواجه الفريقين معاً. فيواجه أهل الفلسفة قائلاً أن العقل لا يقتات من وضوحه، وإلا لتحول إلى فكر في الفكر، بل على العقل أن يستفيد مما هو فعل معاش، أن ثم فلسفة في الفن لا تدعي خلق الجميل ولا استنباطه، بل مهمتها هي التأمل في أعمال الفنانين. فلماذا لا تكون هناك فلسفة تدرس الأديان الموجودة في العالم من وجهة نظر صورية، دون أن تحاول ردها إلى مذاهب محددة من قبل؟

إن بلوندل لم يكن معادياً للعقل، في صالح الفعل، على النحو الذي نراه مثلاً عند برجسون. وهنا ينبغي أن نشير إلى أن فكر بلوندل نشأ مستقلاً تماماً عن فكر برجسون. وهو يقول أنه لم يقرأ شيئاً لبرجسون قبل كتابة رسالته عن «الفعل»، وهذا معقول، لأن برجسون لم ينشر قبل سنة ١٨٩٣ السنة التي نشرت فيها رسالة بلوندل - غير كتاب واحد هو رسالة للدكتوراه بعنوان «المعطيات المباشرة للشعور» يقول بلوندل (الكتاب نفسه ص ٢٣): «أما فيما يتعلق ببرجسون، فما كان لي أن أثابه لأنني لم أقرأ سطرًا واحدًا ما كتب قبل أن أنجز رسالتي (للدكتوراه) وأناقشها. لكن بعد سنة ١٨٩٣، التذذت بلذة الصور الرائعة التي قُذِّبها الفيلسوف - الشاعر صاحب السُّورة الخبوية وجعلني أفكر في (أو: أحلم ب) الازدهار الربيعي للفكر الابوي وجدة مزدهرة للعالم، وفي بقطة مفاجئة لعصارة تهرّث نفل خسة وعشرين قرنان من العلم نواشك ترسيبهما أن تحنق الروح. لكن إذا كان الجانب النضدي في الغالب جيلاً وخصباً (وان كان ذلك على نحو يختلف مع ما كنت أفتنم)، فإن الجانب الإيجابي قد تمّ على نحو بدا لي من غير

إن الفعل هو الانسان لأنه لا يتحقق شيء إلا بواسطة الفعل. ويستر الفعل يجري على هيئة دورة: لأنه يرغب لا محالة إلى أن يكتمل إرادياً ما نستخدمه تلقائياً وبالضرورة. وهو يحيل إلى غاية مشعور بها، وبما فيه من مبدأ معاش. وما كان في المبدأ لا متاهياً ينبغي في ختام المطاف أن يعود لا متاهياً أيضاً. لكن حضور هذا اللامتناهي يضع أمام الفعل مشكلة لا يستطيع حلّها، ولكنه لا يملك أيضاً الافلات منها، وذلك لأن الإحاطة باللامتناهي أمر مستحيل، ولكن علينا التعلق باللامتناهي. غير أن هذا لا يمكن إنجازه إلا بموهبة من الله، وهي موهبة يكشف عنها في النفس، ما فيها من تجليات نورانية.

وهكذا تنبثق في دياكتيك الفعل مشكلة ما هو خارق surnaturel، وهي مشكلة وليست واقعا حقيقيا، لأنه إذا كانت المسألة ضرورية، فإن الجواب عنها يجب بنور آخر - وإذا كان العقل لا يستطيع أن يعطيه مضمونا، فإنه يقدر مع ذلك على تحديد شروطه وشكله.

هذه هي خلاصة ما قاله بلوندل في رسالته: «الفعل» كلام غامض، لا يرضي أصحاب النزعة العقلية، أي الفلاسفة، ولا يرضي رجال الدين حتى تحسر بعضهم على غياب سلطة عمامك التفنيش، وإلا لكانوا قد أحرقوه، كما قال في أحاديثه تلك. فماذا أخذ عليه هؤلاء وأولئك؟ يقول بلوندل: أما أهل اليسار فقد اتهموني بأنني لم أحفظ للانسان نصيبه وأنني أحلت كل شيء إلى خوارق. وأما أهل اليمين فقد أخذوا علي أنني لم أحفظ لله نصيبه، وأنني جعلت كل شيء طبيعياً، حتى اللطف الالهي والنظام فوق الطبيعي. لكن هذا يتناقض صراحة مع غرضي. لأنني سعيت إلى المحافظة على هذين النصيبين كاملين دون تخل عن العقل، بل جعلت العقل يحافظ على حقه في التوجيه والمراقبة وحقه في التعاون والمشاركة إلى القمة التي يتحدث عنها سان جان دلاكروا ويقول إن عندها توجد سليتنا الفعالة، وبدون تعد على ميدان اللاهوت لأن العالي transcendant يمكن أن ينفذ في حياتنا ويصير محائثاً في فعلنا مع المحافظة على كل المحايث الذي لا يمكن جمعه طبعياً.

وللأولين (أهل اليسار) كان في وسعي أن أقول: إني أسدي إليكم خدمة وهي أن أهيم العقول وأن أمكنكم أنتم من أن تطبقوا عليهم برنامجكم في احترام العقائد الدينية. وللثاني (أهل اليمين) كان في وسعي أن أقول: كيف يكون الاعتناق حراً ومفعولاً كما تدعون أنتم إلى ذلك، ولكي تحافظ الأحوال الصوفية نفسها على طابعها الانساني، ومن أجل أن

- H. Bouillard: *Blondel et le Christianisme*, Paris, 1961.
- H. Duméry: *La Philosophie de L'action* Paris, 1948.
- H. Duméry: *Raison et Religion dans la Philosophie de l'action*. Paris, 1963.
- J. Cole: *La Métaphysique de l'être dans la Philosophie de M. Blondel*. Louvain, 1959.
- A. Hayen: *Bibliographie Blondelienne* Paris 1953.
- M. RÉNAULT: *Déterminisme et liberté dans l'action de Maurice Blondel*. Lyon, 1965.
- E. BUONAIUTI, B., Milano 1926.
- P. ARCHAMBAULT, *Vers un réalisme intégral. L'œuvre philos. de M.B.*, Paris 1928.
- A. VALENSIN-Y DE MONTCHEUIL, M. B.: *Textes et commentaires*, ivi 1934.
- F. TAYMANS D'EYPERNON, *Le blondélisme*, Lovanio 1935.
- G. FEDERICI AJROLDI, *Interpretaz. del problema dell'essere in M. B.*, Firenze 1936.
- E. OGGIONI, *La filos. dell'essere in M. B.*, Napoli 1939.
- rist. con il titolo *La metafisica religiosa di M. B.*, in *Ragione e società*, II, Bologna 1962.
- F. SALVO, *La logica della vita morale in M. B.*, Palermo 1942.
- B. ROMÉYER, *La philos. religieuse de M. B. Origine, évolution maturité et son achèvement*, Paris 1943.
- P. ARCHAMBAULT, *Initiation à la philos. blondél. en forme de court traité de métaphysique*, ivi 1946. *Hommage à M. B. (Pour un cinquantenaire)*: scritti di P. ARCHAMBAULT, R. BOURGAREL, A. FOREST, B. ROMÉYER, V. MERCIER, G. BERGER, P. LACHITÉZE-REY, J. PALLIARD, L. BRUNSCHVICO, ivi 1946.
- H. DUMÉRY, *La philos. de l'action. Essai sur l'intellectualisme blondél.*, ivi 1948.
- H. BOUILLARD, *L'intention fondamentale de M. B. et la théologie*, in «Rech. Sc. relig.», 1949, pp. 312-402.

الممكن قبوله. ولهذا فإن نفس الألفاظ التي يستخدمها كل واحد منا، مثل: حياة، فعل، عقل (ذكاء)، الخ... يدولي أنها عنده (إن جازلي أن أعبر بهذا التعبير القليل التوفيق) مستأصلة الجذور، منقولة من محورها، ومقطوعة الرؤوس إلى درجة أن «المادة المحضة» والتطور الخالق لم يستطيعا، فيها بعد، إلا أن يساعدا على ازدياد شعوري أن إلهام كلبنا مختلف تمام الاختلاف عن إلهام الأحرار (الكتاب نفسه، ص ٢٣ - ٢٤) ويستمر بلوندل في بيان أوجه الاختلاف بين فلسفته وفلسفة برجسون.

أما من ناحية المتشدد من الكاثوليك، فقد أخذوا عليه ما عرف باسم منهج المحايثة *Méthode d'Immanence* خصوصا في تلك الفترة التي اضطربت فيها الكيسة الكاثوليكية بحركة المجددين «Le Modernisme» حتى اتهم بلوندل بأنه ضالع فيها، مع أنه كان من القوامين المعارضين لها، وحتى قيل أن الرسالة البابوية encyclique بعنوان Pascendi سنة () تشير ضمناً إلى منهج المحايثة عند بلوندل

وقد رد بلوندل على هذا التأويل قائلا: «إن الرسالة البابوية الموسومة باسم Pascendi (وهو اللفظ الأول منها) تميز بين ثلاثة معانٍ متنازع عليها للكلمة «محايثة» Immanence وتدين متعينين من هذه المعاني وهما: المعنى الذي يتصل بمذهب المحايثة، ثم المعنى الذي يدل على مهج يدعي استعراج الخارق على الطبيعة من الطبيعة نفسها. أما المعنى الثالث لهذا اللفظ فيتعلق بحضور فينا للطف اما متلطف أو غير مقيم inhabitante بدونه لا نستطيع شيئا في مجال الإيمان أو النجاة. وينضبه كل تحول Conversion وكل حياة مسيحية وهو منبت في أعماق أعماق محايثنا ومع ذلك فإنه وارد دائما من أعلى. وهذا الاستعمال للفظ «المحايثة» ليس فقط مشروعا وعلى وفق الاستعمال التقليدي المنقول، بل هو أيضاً لا يجوز إنكاره وأنا قد استخدمت هذا اللفظ بهذا المعنى الأخير كما استخدمه أيضا الكاردينال Deschamps. وكثير من المفسرين المخلصين» (الكتاب نفسه ص ٥٩)

مراجع

- E. Lefèvre: *L'itinéraire Philosophique de Maurice Blondel*, propos recueillis par Frédéric Lefèvre, Paris. Aubier, 1966.

— C. TRESMONTANT, *Introduction à la métaphysique de M. B.*, Paris 1963.

— H. DUMÉRY, *M. B.*, in *Les grands courants. Portraits*, pp. 153-81 (il «ritratto» è del 1956, elenco degli scritti principali di e su B.).

— V. LA VIA, *B. e la logica dell'azione*, Catania 1964.

— P. HENRICI, *Glaubensleben u. kritische Vernunft als Grundkräfte der Metaphysik des jungen B.*, in «Greg.», 1964, pp. 689-738.

— R. SAINT-JEAN, *Genèse de l'Action, B. 1882-1893*, Paris 1965.

— F. POLATO, *B. e il problema della filos. come scienza*, Bologna 1965 (cfr. anche «Il problema filos. del linguaggio», Padova 1965, pp. 207-31).

— M. RENAULT, *Déterminisme et liberté dans «L'Action» de M. B.*, Lione 1965. Cfr. anche: E. P. LAMANNA, *La filosofia del Novecento, I*, Firenze 1963, pp. 82-124.

بشام

Jeremy Bentham

فيلسوف أخلاق ومشرّع انجليزي، ومن دعاة مذهب المنفعة في الأخلاق والقانون.

ولد في ١٥ فبراير سنة ١٧٤٨ في لندن. وكان أبوه مدعيًا عامًا attorney وكان مبكر النضوج، فتعلم اللغة اللاتينية وهو في الرابعة من عمره. وتعلم في مدرسة وستمنستر ثم في جامعة أكسفورد. وقد أراد له أبوه أن يحصل على إجازة في القانون ليصبح محاميًا فدرس القانون، ابتداء من سنة ١٧٦٣ في Lincoln's Inn بلندن، وصار محاميًا في سنة ١٧٧٢ لكنه أثر الجانب النظري من القانون، فلم يمارس مهنة المحاماة، وإنما انكبّ على فقه القانون، خصوصًا القانون الجنائي، وعلى دراسة النظم السياسية، وكان يسأل نفسه: ما الغرض من وضع هذا القانون أو ذاك؟ وما الهدف من هذا النظام القانوني أو السياسي أو ذاك؟ وهل هذا الهدف مرغوب فيه؟ فإن كان الجواب بالإيجاب، فهل القانون المسنون والنظام الموضوع حاليًا يكفلان تحقيق هذا الغرض؟ وبالجمل، ما المنفعة

— J. CHAIX-RUY, *Être, existence et essence dans la pensée de M. B.*, in «Teor.», 1950 (vol. dedicato a M. B.).

— ID., *Il messaggio di M. B.*, in «Humanitas», 1950, n. 3.

— J. PALIARD, *M. B. ou le dépassement chrétien*, ivi 1950.

— V. LA VIA, *La riforma blondel, del filosofare*, in «Teor.», 1950.

— P. VALORI, *M. B. e il problema d'una filos. cattolica*, Roma 1950.

— F. VANNI BOURBON DI PETRELLA, *Il pensiero di M. B.*, Firenze 1950.

— L. SARTORI, *B. e il cristianesimo*, Padova 1953.

— A. HAYEN, *Bibliogr. blondel. (1888-1951)*, Paris Lovanio 1953.

— R. CRIPPA, *Il realismo integrale di M. B.*, Milano 1954.

— A. CARTIER, *Existence et Vérité. Philos. blondel. de l'action et problématique existentielle*, Tolosa 1955.

— V. GIORDANO, *La scienza della pratica in M. B.*, Palermo 1955.

— M. RITZ, *Le problème de l'être dans l'ontologie de M. B.*, Friburgo 1958.

— P. HENRICI, *Hegel und B. Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der «Phänomenologie des Geistes» und der ersten «Action»*, Pullach 1958.

— J. ÉCOLE, *La métaphysique dans la philos. de B.*, Paris-Lovanio 1959.

— H. BOUILLARD, *B. et le christianisme*, Paris 1961, num. spec. per il centenario della nascita (1961): «Arch. Philos.», 1961, n. 1, con scritti di A. CARTIER, Y. TROUILLARD, X. TILLIETTE, C. D'ARMAGNAC, G. MARTELET, e doc. ined.

— «G. Metaf.», sett.-ott. (con bibl. di R. CRIPPA, 1952-61).

— D. ESSER, *Der doppelte Wille bei M. B. Das Grundlagen seines philosophischen Denkens*, Werl 1961.

— M. F. SCIACCA, *Dialogo con M. B.*, Milano 1962.

— R. CRIPPA, *Profilo della critica blondeliana*, ivi 1962.

التي يحققها هذا القانون أو ذلك النظام؟

لكن ما الضابط لهذه المنفعة المرجوة؟ بحث بنام عنه فوجده: تحقيق أكبر سعادة لأكثر قدر من الناس. ويصرح بنام بأن مبدأ المنفعة هذا قد خطر بباله وهو يقرأ كتاب «بحث في الحكم» (ظهر سنة ١٧٦٨) تأليف جوزف بريستلي J. Priestley (١٧٣٣ - ١٨٠٤) الذي رأى أن المعيار الذي ينبغي وفقاً له أن يحكم على كل أمور الدولة هو سعادة غالبية أفراد هذه الدولة. ومن ناحية أخرى كان هنشون (١٦٩٤ - ١٧٤٦) Francis Hutcheson قرر أن الفعل يكون أفضل أخلاقياً كلما حقق أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس. كذلك تحدث بكاريا (١٧٣٨ - ١٧٩٤) Beccaria عن توزيع أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس، وذلك في كتابه بعنوان «في الجرائم والعقوبات» (١٧٦٤). وكل هذا يدل على أن بنام قد سبقه عدة مفكرين في القرن الثامن عشر قالوا بمبدأ المنفعة وينسب الصيغة التي صاغها بها جرمي بنام. إن بنام إذن لم يكن أول من اكتشف مبدأ المنفعة ولا مذهب المنفعة، بل ربما كان آخر من فعل ذلك: ومن الخطأ الفاحش - الشائع مع هذا - أن يقال إنه مؤسس مذهب المنفعة.

وعلى كل حال، فإن بنام باسم مبدأ المنفعة هذا، حاول إصلاح نظام الحكم في إنجلترا إصلاحاً جذرياً، فدعا إلى تقرير حق التصويت العام لكل أفراد الشعب الانجليزي لاختيار ممثليهم في مجلس العموم، ودعا إلى إلغاء مجلس اللوردات، لأنه يتناقض مع الديمقراطية وحكم العقل الذي صار يدعو إليه بنام متأثراً بالثورة الفرنسية. ومضى إلى أبعد من هذا، فطالب بإلغاء النظام الملكي، وبإطراح التقاليد في نظام الحكم وفي سن القوانين، وإبعاد كنيسة إنجلترا عن شؤون السياسة. كذلك قام بحملة قوية لإصلاح قانون العقوبات، وكان قاسياً في مجمله، ولجعل السجون في إنجلترا أرحم بالسجونيين، لأنه شاهد أن قانون العقوبات بقسوته المتناهية، والسجون بنظامها الرهيب المروع، لا يحققان الغرض منها وهو ردع المجرمين عن ارتكاب جرائمهم وتخويف المستعدين للأجرام كيما يمتنعوا عن الاجرام. وهو في هذا إنما يطبق مبدأ المنفعة لا مبدأ الرحمة أو العطف الانساني، إذ وجد أن القانون الجنائي والسجون لا يحققان «المنفعة» المرجوة منها.

وفي سنة ١٧٧٦ نشر بنام كتابه «شذرة عن الحكومة»، وفيه هاجم بحاميا شهيراً يدعى سير وليم بلاكستون Blackstone (١٧٢٣ - ١٧٨٠) بسبب تفسيره لفكرة العقد الاجتماعي. ولقت هذا الكتاب نظر لورد شلبرن Shelburne في سنة ١٧٨١ فانعقدت أوامر الصداقة بينهما، وقد أصبح لورد شلبرن، الذي صار باسم ماركيز لاندون Lansdowne رئيساً للوزراء في إنجلترا من يوليو سنة ١٧٨٢ إلى فبراير سنة ١٧٨٣، فتعرف بنام - من خلال هذه الصداقة - إلى كثير من كبار القوم آنذاك. كذلك انعقدت الصداقة بينه وبين ديمون Etienne Dumont (١٧٥٩ - ١٨٢٩) الذي لقب فيما بعد برسول مذهب المنفعة وداعيته، وهو الذي ينشر مؤلفات بنام الناقصة التي خلفها دون أن ينشأها أو ينشرها. وكان ديمون معلماً خصوصياً لأولاد ماركيز لاندون هذا. وكثير من مؤلفات بنام قد نشره تلاميذه وأصدقائه. وبعضه نشر أولاً باللغة الفرنسية. فمثلاً نشر فصل من كتابه «متن في الاقتصاد السياسي» (كتبه سنة ١٧٩٣) لأول مرة في مجموعة تدعى Bibliothèque Britannique تصدر في باريس، وذلك في سنة ١٧٩٨ واستفاد ديمون من هذا الكتاب في تأليفه لكتابه «نظرية العقوبات والمكافآت» (سنة ١٨١١). أما كتاب بنام في نصه الانجليزي فلم ينشر لأول مرة إلا في النشرة الكاملة لمؤلفاته (١٨٣٨ - ١٨٤٣) التي أشرف عليها John Bonding

وفي سنة ١٧٨٧ نشر بنام كتاباً بعنوان: «دفاع عن الرأب». وفي سنة ١٧٨٩ أصدر كتابه الرئيسي وعنوانه: «مقدمة إلى مبادئ الأخلاق والتشريع» وكان هذا الكتاب تمهيداً في ذهن بنام لدراسات أخرى. فكتاب: «بحث في التكتيك السياسي» كان يؤلف قسماً من هذا المشروع. ولكن هذا الكتاب لم ينشر إلا في سنة ١٨١٦ على يدي ديمون، وهو بحث آخر بعنوان: «مفالات فوضوية» كان قد كتبه حوالي سنة ١٧٩١

وفي سنة ١٧٩١ نشر بنام مشروعاً للسجن النموذجي تحت عنوان Panopticon واتصل بالجمعية الوطنية (مجلس النواب) الفرنسية وعرض عليها هذا المشروع، كما عرض أن يتولى الإشراف على تنفيذه عملاً. لكن الجمعية الوطنية لم تأخذ بمشروعه، واكتفت بأن منحه

مل تحت عنوان Table of the Springs of action، سنة ١٨١٧، وأخيراً كتاباً مهماً من كتبه بعنوان Deontology or Science of Morality وقد نشره Bowring في سنة ١٨٣٤ بعد وفاة بنثام بعامين، في مجلدين، الثاني منها نشره بحسب تقييدات ومذكرات تركها بنثام.

وتوفي جرمي بنثام في ٦ يونيو سنة ١٨٣٧، وكان قد أوصى بتشريع جثته لصالح البحث العلمي. وقد حفظت في كلية الجامعة، بجامعة لندن، وهذه الكلية إنما انشئت بفضل مجموعة من الناس على رأسهم بنثام، وكان المقصود منها أن تفتح أبواب التعليم العالي لأولئك الذين لم يتح لهم دخول جامعتي كمبرج وأكسفورد، الجامعتين الوحيدتين في إنجلترا آنذاك.

مذهبه

١- مذهب المنفعة:

يقوم مذهب المنفعة عند بنثام على أساس نفسي وثيق، هو أن الإنسان بطبعه يسعى إلى تحصيل اللذة وتجنب الألم. يقول بنثام: «إن الطبيعة وضعت بني الإنسان تحت سيطرة حاكمين ذوي سيادة هما: الألم واللذة وهما يحكمانا في كل ما نفعل، وفي كل ما نقول، وفي كل ما نفكر فيه: وكل محاولة يمكن أن نبذلها من أجل التخلص من استعبادنا لهما لن نفلح إلا في إثبات هذه الحقيقة، وتوكيدها، وربما زعم الإنسان، بالقول، رفض سلطانهما، أما بالفعل وفي الواقع فإنه سيقبض خاضعاً لهما دائماً» (مقدمة إلى مبادئ الأخلاق والتشريع، فصل ١ بند ١).

وعلى هذا المبدأ نفسه أقام أبيقور مذهب في العصر اليوناني، وإلى دعا هلفسيوس في فرنسا، وهارتلي وتوكر في إنجلترا في القرن الثامن عشر، لكن بنثام أوفى على هؤلاء في التوسع في معنى اللذة والألم، وفي ربطها بالسعادة.

ذلك أن بنثام يقصد كل لذة وكل ألم، ولا يفرق بين اللذات، ولا بين الآلام بعضها وبعض، كما يفعل أبيقور. وفي هذا يقول: «وفي هذا الأمر (اللذة) لا نريد أي تنوّق Refinement ولا أي ميثافيزيقا. وليس من الضروري أن نستشير (في هذا الأمر) أفلاطون أو أرسطو، فالألم واللذة هما ما يشعر به أي إنسان انهما كذلك».

لقب مواطن في سنة ١٧٩٢ كذلك اتصل بالحكومة البريطانية لتنفيذ هذا السجن النموذجي، فلفي ترحيماً في أول الأمر، لكن الحكومة البريطانية ما لبثت أن رفضت هذا المشروع، بيد أن البرلمان الانجليزي وافق في سنة ١٨١٣ على منحه مبلغاً كبيراً من المال تعويضاً له عما أنفق من مال على مشروعه هذا.

وفي سنة ١٨٠٧ نشر ديمون كتاباً لبثام بعنوان: «أبحاث في التشريع من تأليف السيد جرمي بنثام» Traité de législation de M Jérémie Bentham والكتاب يتألف من قسمين: قسم يشمل أبحاثاً كتبها بنثام بنفسه، وبعضه كتب بالفرنسية مباشرة، وقسم ثان هو تلخيص بقلم ديمون لأفكار بنثام. وهذا الكتاب أتاح لبثام شهرة واسعة في أوروبا، خصوصاً في فرنسا، أكثر مما أتاحها له في إنجلترا.

وفي سنة ١٨١٠ نشر جيمس مل James Mill كتاباً بعنوان Introductory View of the Rationale of Evidence هو عرض لبعض كتابات بنثام. كذلك نشر ديمون ترجمة فرنسية لبعض كتابات بنثام بعنوان «بحث في البراهين القضائية» Traité des preuves judiciaires وذلك في سنة ١٨٢٣. وفي سنة ١٨٢٧ نشر جون استيورت مل أبحاث بنثام في ميدان التشريع في خمس مجلدات بعنوان Rationale of Judicial Evidence.

وفي نفس الوقت اهتم بنثام بإصلاح النظام الدستوري وتقنين القانون الانجليزي. فكتب في سنة ١٨٠٩ بحثاً بعنوان: «بحث على طريق السؤال والجواب في إصلاح البرلمان» ونشره سنة ١٨١٧، وفي هذه السنة أيضاً، سنة ١٨١٧، نشر: «دراسات في تقنين القانون وعن التعليم العام» وفي سنة ١٨١٩ نشر بحثاً بعنوان: «مرسوم الإصلاح الراديكالي، مع إيضاحات» وفي سنة ١٨٢٣ نشر بحثاً بعنوان: «المبادئ الموجهة لقانون دستوري» وفي سنة ١٨٣٠ أصدر الجزء الأول مع الفصل الأول من الجزء الثاني من كتاب بعنوان: «القانون الدستوري» وبعد وفاته نشر ديمون هذا الكتاب كاملاً.

ويجدر بنا أن نذكر إلى جانب ما ذكرناه من مؤلفاته، كتاباً بعنوان Chrestomathia هو سلسلة من الأبحاث عن التربية، وقد ظهر سنة ١٨١٦ ثم كتاباً آخر نشره جيمس

وضع هذه القاعدة وهي أن المقصود هو أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس.

ومبدأ المنفعة لا يمكن البرهنة عليه، إذا قصدنا من البرهنة الاستنباط من مبدأ أعلى، ذلك لأنه لا يوجد مبدأ أعلى من مبدأ المنفعة. ويذكر بثام أن أي هدف أخلاقي آخر ينطوي في الحقيقة على مبدأ المنفعة، مهما بدا في الظاهر أنه ليس كذلك. وفي ذهن بثام وهو يقرر هذا: مذاهب العاطفة أو الوجدان في الأخلاق عند شيفتسيري أوهنتسون فلو سأل هؤلاء أنفسهم عن الهدف الحقيقي من وراء نظرياتهم العاطفية هذه لتيين لهم أنه المنفعة ليس إلا.

وبالجملة فإن المنفعة، في رأي بثام، هي الهدف الأخير والمعياري الوحيد لكل أخلاق.

٢- حساب اللذات:

أما وقد تقرر أن الأفعال تكون خيرة بقدر ما تميل إلى زيادة المجموع الكلي للذة، أو تقليل المجموع الكلي للآلم، فإن الفاعل الأخلاقي حين يقرر ما إذا كان هذا الفعل خيراً أو شراً عليه أن يحسب مقدار اللذة ومقدار الألم اللذين يؤدي إليهما الفعل، وأن يوازن الواحد بالآخر. وبثام يقدم حساباً للسعادة على النحو التالي، ويسميه حساب اللذات:

وأساس هذا الحساب هو أن لذة ما تفوق لذة أخرى، وبالتالي ينبغي تفضيلها عليها، إذا كانت:

- | | | |
|----------|----------|------------------|
| (١) أشد | (٤) أقرب | (٧) أوسع نطاقاً. |
| (٢) أدوم | (٥) أخصب | |
| (٣) أوكد | (٦) أصفى | |

ووفقاً لهذه المعايير السبعة ينبغي تحديد قيم اللذات بطريقة حسابية دقيقة

(أ) فالخاصيتان الأوليان، وهما الشدة Intensity والدوام أو الاستمرار Duration خاصيتان ذاتيتان في اللذة، أو الألم الذي هو لذة سلبية

(ب) والخاصيتان الثالثة والرابعة تتعلقان باحتمال الانطباع وعلاقته بالحاضر. فالتأكد من اللذة وعدم التأكد، وقرب الحصول عليها أو بعده معياران لتحديد ما ينبغي تفضيله من اللذات. فإن كانت اللذة مؤكدة التحصيل فضلت على غير

(ونظرية التشريع» ص ٣، لندن سنة ١٨٩٦).

وبعد إقرار هذا المبدأ ينبغي علينا أن نكملة ببيان ما هي السعادة. إن السعادة هي إذن تحصيل أكبر قدر من اللذات، وتجنب أكبر قدر من الآلام. وتبعاً لذلك فإن معيار الأفعال الخيرة هو أن تؤدي إلى زيادة المجموع الكلي للذة، ومعيار الأفعال الشريرة هو أن تؤدي إلى الإقلال من اللذات.

وهذا يقضي بنا إلى مبدأ المنفعة، ويسمى أيضاً مبدأ أكبر سعادة The Greatest Happiness Principle.

يعرف بثام المنفعة بأنها «خاصية الشيء التي تجعله ينتج فائدة أو لذة، أو خيراً، أو سعادة (وكليهما هنا بمعنى واحد)، أو والمعنى واحد خاصة الشيء التي تجعله يحمي السعادة من الشقاء أو الألم أو الشر أو البؤس، بالنسبة إلى الشخص الذي تتعلق به المنفعة» (مقدمة إلى مبادئ الأخلاق والتشريع» ف ١ و ٣).

وبالجملة، فإن المنفعة «هي كل لذة أو كل سبب في إيجاد لذة».

إن السعادة هي جاع اللذات، ولهذا فإن مبدأ السعادة هو أن يسعى الإنسان إلى تحصيل أكبر قدر من اللذات.

وينطوي مبدأ المنفعة على مصادرتين:

(١) الأولى هي المصادرة القائلة بالفردية، ومفادها أن كل فرد هو الحاكم الوحيد على لذاته، وبالتالي على سعادته.

(٢) والثاني مصادرة تقوم على الموضوعية وتقول: «في الظروف المتساوية تكون اللذة واحدة بالنسبة إلى الجميع». صحيح أن الناس يختلفون في طباعهم وأذواقهم، ومرء ذلك إلى ظروف عملية أو عضوية مختلفة، أما إذا تساوت هذه الظروف فلا بد أن تساوى أحكامهم.

إذا كنا نفكر في سعادة الفرد، فإننا نقصد أكبر قدر من سعادة الفرد. وإذا كنا نفكر في الجماعة، فإننا نقصد أكبر عدد من أفراد هذه الجماعة. وإذا كنا نفكر في الكائنات الحساسة، فإننا نقصد أكبر عدد من الحيوان. لكن ما يهم بثام هو الجماعة الإنسانية وسعادتها، ولهذا

London, 1932.

- Bentham's Handbook of Political Fallacies, edited by H.A. Larrabee, Baltimore 1952.

Deontology, or the Science of Morality, edited by J. Bowring, 2 Vols, London 1834.

The Limits of Jurisprudence defined, edited by C.W. Everett, New York, 1945.

- Jeremy Bentham's Economic Writings, Critical edition based on his printed works and unprinted Manuscripts, Edited by W. Sark, 3 Vols. London 1952- 4 Catalogue of the Manuscripts of Jeremy Bentham in the Library of University College, London, edited by A.T. Milne, London, 1937

مراجع

Atkinson C.M.: Jeremy Bentham. His life and Work, London 1905.

Baumgardt D.: Bentham and the Ethics of Today, Princeton (U.S.A) and London 1952.

Busch, J.: Die moralische und soziale Ethik Benthams Neisse, 1938.

C.W. Everett: The Education of Jeremy Bentham New York, 1931.

Elie Halévy: La Formation du Radicalisme Philosophique, 3 Vols, Paris, Alcan:

I La Jeunesse de Bentham 1901.

II : L'Evolution de la doctrine utilitaire de 1799 a 1815, Paris 1901.

III Le Radicalisme Philosophique, 1904.

J.M.Guyau, La Morale anglaise Contemporaine, Paris, Alcan 1873.

Reaton, J.W and Schwarzenbenger, G. (editors) Jeremy Bentham and the Law, London 1948.

Mack M.P.: Jeremy Bentham, an Odyssey of Ideas, 1748- 1792, London 1962.

Quintodamo, N.: La morale utilitaristica del Bentham e Sva evoluzione nel diritto Penale, Napoli, 1936.

Leslie Stephens: The English Utilitarians, Vol. I Jeremy Bentham, London, 1900.

المؤكد، وإن كانت أقرب تناولاً فضلت على الأبعد في الزمان، على أساس المثل القاتل : عصفور في اليد خير من عشرة على الشجرة.

ج) والخاصيتان الخامسة والسادسة، وهما الخصب والصفاء، تشيران إلى استحالة النظر في أي انطباع للشعور مستقل عن علاقته بسائر الانطباعات. فعليا في تقديرنا للذة ما أن ننظر في خصبها، Fertility أي في قدرتها على أن تحيّر وراءها لذات أخرى، وأن ننظر في صفائها Purity أي في مقدار خلوها من الألم والأذى.

د) والخاصية السابعة والأخيرة تدخل عنصر اعتبار الغير في تقدير اللذة، وبالتالي تأتي في أخلاق المنفعة بفكرة الإيثار، وفي تقدير المنفعة العامة، لا الخاصة وحدها. فهي تقرر أن اللذة تفضل بحسب عدد الأشخاص الذين يشاركون فيها، أي عدد الأشخاص الذين يفعلون بنفس اللذة أو الألم.

ومع ذلك لم يخرج بنثام عن الأناية السائدة في تصوره لمذهب المنفعة - لأنه يشترط في هذه الخاصية الانطوي على تضحية من جانب الشخص للآخرين. فإن استمتع الشخص بلذة وشاركه الآخرون في هذا الاستمتاع دون أن يكلفه ذلك شيئا - فهذا أفضل مما لو قصرها على نفسه. فمثلا إن أقام حفلة موسيقية ليستمتع بلذتها، وشاركه في السماع غيره دون أن يقلل ذلك من لذته أو يكلفه شيئا زائدا، فهذه اللذة أفضل من لذة قصر الاستماع على نفسه.

نشرات مؤلفاته

The Works of Jeremy Bentham, edited by John Bowring, 12 volumes, Edinburgh, 1838- 43.

Œuvres de Jérémie Bentham, traduites par F. Dumont, 3 Vols, Bruxelles, 1829- 36

An Introduction to the principles of Morals and Legislation, ed. by L. La fleur, New York 1938.

- Theory of Legislation, translated from the French of E. Dumont by R. Hildreth, London, 1896.

Bentham's Theory of Legislation, edited by C.K. Ogden, London, 1950

A Fragment on Government, edited by F. C. Montagne, London, 1891.

Bentham's Theory of fiction, edited by C.K. Ogden.

بوبر

Martin Buber

فيلسوف ولاهوتي يهودي. ولد في فيينا في ٨ فبراير سنة ١٨٧٨، وتوفي في مدينة القدس (فلسطين) في ١٣ يونيو سنة ١٩٦٥. وهو من أسرة يهودية ثرية، درس في فيينا، ثم في برلين حيث تعلم على جورج زمل Simmel، وفي لينك وزبورخ. وفي سنة ١٩٠١ أشرف على تحرير مجلة Die Welt التي كانت لسان حال المنظمة العالمية للصهيونية. ومنذ سنة ١٩١٢ أشرف على تحرير مجلة «اليهودي» Der Jude التي كانت تصدر في برلين واستمر في ذلك حتى سنة ١٩٢٥. وبين سنة ١٩٢٦ إلى سنة ١٩٣٠ اشترك مع J. Wittig و V. Weizsäcker في إدارة مجلة «الخليقة» Die Kreatur. ومن سنة ١٩٣٠ إلى سنة ١٩٣٣ صار أستاذاً شرفياً لعلم الأديان، وخصوصاً اليهودية، في جامعة فرنكفورت على نهر الماين، ومن سنة ١٩٣٨ حتى سنة ١٩٥٠ كان أستاذاً للفلسفة الاجتماعية بالجامعة العبرية في القدس، بعد أن استقر في فلسطين منذ سنة ١٩٣٨.

ومن أهم إنجازاته مساهمته في تفسير النزعة الحسيدية في التصوف اليهودي، وترجمته الألمانية لأسفار العهد القديم من الكتاب المقدس بالمشاركة مع روزنتسفيج F. Ros. enzweig.

ففي نطاق تأويله للنزعة الحسيدية، ألف الكتب التالية وكلها بالألمانية:

- ١ - «التصوف اليهودي»، فرنكفورت سنة ١٩٠٦
- ٢ - «في حياة الحسيدين»، فرنكفورت سنة ١٩٠٨
- «باجوج وباجوج»، فيلادلفيا سنة ١٩٤٥
- ٤ - «أخبار الحسيدين» زبورخ سنة ١٩٤٩
- ٥ - «رسالة الحسيدين» هيدلبرج سنة ١٩٥٢
- أما في ميدان الفلسفة، فله من الكتب:
- ١ - «دانيال، أحاديث عن التحقيق» لينك سنة ١٩١٣
- ٢ - «أنا وأنت» لينك سنة ١٩٢٣
- ٣ - «حياة الحوار» زبورخ سنة ١٩٤٧
- ٤ - «صور الخير والشر»، كيلن سنة ١٩٥٢
- ٥ - «ظلمة الله» تأملات في العلاقة بين الدين والفلسفة، كيلن سنة ١٩٥٣
- ٦ - «بين المجتمع والدولة»، هيدلبرج سنة ١٩٥٢

وفي ميدان البحث في الكتاب المقدس له من الكتب:

- ١ - «ملكوت الله»، برلين سنة ١٩٣٢
- ٢ - «إبراهيم بوصفه صاحب رؤيا»، تل أبيب.
- ٣ - «الأنبياء الزائفون»، القدس سنة ١٩٤٠
- ٤ - «إيليا: مسرحية أسرار»، هيدلبرج سنة ١٩٦٣

وقد جمعت كل هذه المؤلفات في مجموع أعماله Werke: الجزء الأول: كتاباته في الفلسفة، الجزء الثاني: كتاباته عن الكتاب المقدس، الجزء الثالث: كتاباته عن الحسيدية. وظهر الأول في سنة ١٩٦٠، والثاني سنة ١٩٦٣، والثالث سنة ١٩٦٤ في منش (ميونخ، بألمانيا الغربية).

وكانت نقطة بداية تفكيره هي البحث في نزعة التصوف الشعبي اليهودي الذي انتشر بين الطائفة اليهودية في بولندا في القرن الثامن عشر الميلادي بفضل بعل شيم طوب (المتوفى سنة ١٧٦٠ م) واستمر حتى بداية القرن العشرين. وكلمة «حسيد» معناها في العبرية: «التي»، وقد أطلق اسم «حسيديم» على جماعة أو حركة دينية يهودية في القرن الرابع قبل الميلاد ثم أطلق اللفظ أيضاً على «المخلصين للميثاق» المعقود - في زعمهم - بين الله والشعب اليهودي

وقد أول بوبر الحسيدية على أنها نزعة تهدف إلى تقرير روحي للعلاقة بين الأنا والمطلق، بين الإنسان المفتوح وبين الله.

ومن هنا كانت نقطة انطلاق تفكير بوبر الفلسفي من العلاقة بين الإنسان والعالم. ومن هنا نراه في كتابه «أنا وأنت» - وهو أشهر كتبه الفلسفية - يميز بين نوعين من العلاقة: العلاقة بين الأنا والأنت، والعلاقة بين الأنا والهو. وأرجع كل العلاقات بين الناس بعضهم وبعض، وبين الناس والأشياء في العالم إلى هذين النوعين من العلاقة. والنوع الأول من العلاقة - وهو العلاقة بين الأنا والأنت - يتصف بالتبادل، والانفتاح، والمباشرة، والحضور. أما النوع الثاني - العلاقة بين الأنا والهو - فيتميز بالخلو من كل هذه الصفات التي أتينا على ذكرها. والعلاقة بين الأنا والأنت حوار حقيقي فيه يجري الكلام بين المشاركين فيها على سواء، أي باعتبارهم متساوين أكفاء بعضهم لبعض. أما في العلاقة «الأنا - والهو» فالمشاركون فيها ليسوا أكفاء متساوين، بل ينظر كل واحد منهم إلى الآخر على أنه وسيلة لغاية. غير أن الحوار في العلاقة بين «الأنا - والأنت» لا يمكن أن يستمر إلى غير نهاية، بل لا مفر من أن يتحول «الأنت» في بعض الأحيان إلى «هو». والعلاقة «أنا - هو» ليست في ذاتها

«أنا - أنت» إلى «أنا - هو».

ولا يوجد حاضر بالنسبة إلى العلاقة «أنا - هو»، بل ماضٍ فقط، لأن كل نظرة موضوعية عن إنسان هي معرفة تتعلق بماضيه، بما فعل، بما كان، لا بما هو الآن في الحاضر.

ولهذه التفرقة بين علاقة «الأنسا - أنت» وعلاقة «الأنسا - هو» أثرها في ميدان الدين. إذ يرى بوير أن ماهية العلاقة الدينية بين الأنسا وبين المطلق هي أنها علاقة «أنا - أنت» أي علاقة حوار وليست علاقة فناء كما في تصوف وحدة الوجود، ولا علاقة «أنا - هو» كما في التفسير المتزمت للدين. ويقول بوير أن ثمة «أنت» لا يمكن أن يتحول إلى «هو»، وذلك هو الله. فقد يجترى الإنسان على الله، وقد يكرهه، وينصرف عنه في حال عته وتوالي المصائب عليه، لكن الله لن يتحول بالنسبة إليه أبداً إلى «هو» إلى شيء، لا يتبدله، شيء بين أشياء. ومن ثم يقول بوير أن كثيراً من اللاهوتيين يحفظون حين يحيلون «الأنت» المطلق (الله) إلى «هو».

والإنسان حين يخاطب الله بوصفه «الأنت» المطلق فإنه يدرك حقائق تكون على علاقة حية به. «وحق من يكره اسم الله ويظن أنه لا يؤمن بالله، لكنه في الوقت نفسه يهيب ذاته كلها لمخاطبة «أنت» بوصفه «أنت» غير عذب بغيره، فإنه يخاطب الله».

وفي ضوء هذا التمييز أيضاً يفسر بوير العهد القديم من الكتاب المقدس بأنه حوار بين الله وبين الشعب اليهودي. ويفرق بين «الايمن» (الإيمان) في اليهودية و«البتس» (πιστις) في الفكر اليوناني: فالأول يقوم على الثقة المتبادلة القائمة على الحوار بين الأمة اليهودية وبين الله، أما الثاني فهو الصدق في القضايا المنطقية. ويطبق بوير هذا على التفرقة بين اليهودية والمسيحية، فيقول إن اليهودية تقوم على «الايمن»، على الثقة، على الحوار بين الشعب الإسرائيلي والله، أما المسيحية كما حددتها رسائل القديس بولس فتقوم على البتس (التصديق) المشابه للتصديق في القضايا المنطقية. ولهذا ترى بوير مجادل ضد البروتستنت الذين يرون العلاقة بين الله والإنسان علاقة خضوع واستسلام من الإنسان لله، وضد الكاثوليك الذين يرون في اليهودية فعالية activism لا مكان فيها للطف الإلهي.

وقد ظل بوير طوال حياته من أبرز دعاة الصهيونية وأنشط الموجهين الفكرين لها، لكنه فيها يتعلق بإقامة دولة إسرائيل كان يدعو هو وماجنس، رئيس الجامعة العبرية، إلى

شراً، لأنه بفضل هذه العلاقة يمكن وجود معرفة موضوعية وانتجاز تقدم صناعي. ولهذا يوجد في الإنسان السليم وفي الحضارة السليمة تفاعل ديبالكتيكي بين كلتا العلاقتين، ونتيجة لهذا التفاعل الديالكتيكي بينهما تتحول العلاقة «أنا - أنت» إلى علاقة «أنا - هو» تعبر عن نفسها في العلوم والفنون وهذه بدورها تعود من جديد، أو تحمل في طياتها بذور العودة من جديد إلى علاقة «أنا - أنت».

وفي كتابه «معرفة الإنسان» (سنة ١٩٦٥) يأخذ بوير بمذهب كنت في المعرفة القائل بأننا لا نعرف العالم إلا من خلال إطارات عقلنا، ولا نعرف الأشياء في ذاتها، لكنه يريخ إلى تجاوز كنت بقوله إننا وإن لم يكن في وسعنا معرفة الأشياء في ذاتها، فإننا مع ذلك على علاقة بها واتصال مباشر معها، وذلك في علاقة «الأنسا - والأنت». وإدراكنا الحسية مبنية على هذا الاتصال المباشر ولهذا يمكن أن تكون العلاقة «أنا - أنت» هي الأساس في معرفتنا بالعالم.

والعلاقة «أنا - وأنت» علاقة حقيقية لأنها قائمة بيني أنا وبينك أنت يا من تخاطبني. وهذا الأنت المخاطب لا يعود مجرد شيء بين أشياء في العالم، بل العالم كله ينظر إليه على ضوء هذا الأنت، وليس الأنت هو الذي ينظر إليه على ضوء العالم.

و«الأنسا» في علاقة «الأنسا - أنت» غير «الأنسا» في علاقة «الأنسا - هو». ذلك أن «الأنسا» في العلاقة الأولى يبقى بتمامه، أما في العلاقة الثانية فإن شطراً منه فقط هو الذي يبقى، بينما يستغرق «الهو» سائر أجزاء «الأنسا» فكل علاقة يكون فيها الأنسا بمثابة متفرج، هي نوع من علاقة «الأنسا - هو». ولهذا فإن المخاطرة في حالة «الأنسا - أنت» أكبر جداً منها في حالة «الأنسا - هو»، لفضلة نصيب الأنسا في هذه العلاقة الأخيرة. فلامان كبيراً في حالة العلاقة «أنا - أنت» لأن تمام الأنسا متورط فيها، بينما في حالة «الأنسا - هو» شطر مضاعف القدر فقط هو المتورط. ولهذا يخاطر بكل شيء في حالة «الأنسا - أنت» ولا يترك فيها مجال لانسحاب الأنسا، كما هي الحال في حالة «الأنسا - هو».

وينبغي ألا ينظر إلى الأنت، في حالة «الأنسا - أنت» على أساس العلية أو الختمية، بل على أساس الحرية التامة بين كلا الطرفين «الأنسا - والأنت». فيبقى الأنسا هذا الأنت في تمام حريته واستقلاله وبالتالي عدم إمكان التنبؤ بسلوكه ما دام كائناً إنسانياً حراً. وحين يتساءل الأنسا عن انطباع الأنت أو محسب خطواته ويقرر استجاباته، هنالك تتحول العلاقة من

وقد عارض رأي أتباع دائرة فينا (اشلك وغيره) القائل بأن معيار العلمية والقضية وكونها ذات معنى هو إمكان تحقيقها تجريبياً، وهو ما يعرف بنظرية «إمكان التحقيق» Verifiability Theory فقد رأى بوير أن هذا المعيار لا يصلح لتقويم وتفسير معنى القضايا الكلية (القوانين العلمية) وقال بدلاً من ذلك بما يسميه معيار «إمكان البطلان» Falsifiability وهو لا يقوم على أساس أن القضايا الكلية ليست مستمدة من القضايا الجزئية، وإنما يمكن القضايا الجزئية أن تنفي أو تفند القضايا الكلية وكانت الصعوبة في نظرية إمكان التحقيق عند أتباع دائرة فينا هي تلك التي أشارها ديفد هيوم وهي أن التعميم الاستقرائي باطل منطقياً. ذلك أن القضايا العلمية لما كانت كلية مطلقة فإنه لا يمكن تحقيقها عن طريق أي تجميع لعدد - مهما كان مقداره - من الملاحظات والبيانات ومن هنا جاء بوير فقال بأن إمكان البطلان - لا إمكان التحقيق - هو معيار القضية العلمية (القانون العلمي) فهو يقرر أن القضايا العلمية لم يتم الوصول إليها، في الواقع، عن طريق أي نوع من الاستقراء وتكوين فرض من الفروض العلمية إنما هو ممارسة خلاقة يقوم بها التخيل، وليس استجابة لمشاهدة انتظام في حدوث الظواهر ولا توجد مشاهدة (ملاحظة) محضة، بل المشاهدة هي دائماً انتفاء لعينات ونواح من الشيء المشاهد، وهي غالباً - أو دائماً - مسبقة بفكرة مفترضة وحتى لو كان الاستقراء هو الطريق الذي به توصلنا إلى الفروض، فإنه لا يستطيع أن يبرر هذه الفروض، لأن أي حشد من المشاهدات - كما لاحظ هيوم - لا يمكن أن يبرر قضية كلية (قانوناً). وأية ذلك أن بعض النظريات المعروفة أنها باطلة عليها عدد من الشواهد والملاحظات

ونمو المعرفة - في نظر بوير - يتم بفعل العقل ودور الخيال في اقتراح الفروض، وهذا أمر يجعل التسبب غير ممكن، وبند الجبرية (الحنسية العلمية)

وينجم عن ذلك في ميدان القيم أن الأحكام التقييمية ليست قضايا تجريبية بل هي قرارات أو اقتراحات.

وفي ميدان التاريخ والاجتماع انتهى بوير إلى رفض مذهب التاريخية Historicism وعرض ذلك في كتابه

١ - والمجتمع المقترح واعداه، سنة ١٩٤٥

قيام دولة ثنائية بين العرب واليهود، واستمر على هذا الموقف حتى بعد قيام إسرائيل، وكان عضواً نشطاً في جماعة «أحود» التي تدعو تلك الدعوة (وكان اسمها في السابق: «بريت شالوم»). وكان أول رئيس لأكاديمية إسرائيل للعلوم والدراسات الإنسانية (١٩٦١ - ١٩٦٢).

وكما هو ظاهر مما عرضناه فإن قيمته من الناحية الفلسفية ضئيلة جداً، لكن البعض بالغوا فيها دون حق.

مراجع

Maunce Friedman : Martin Buber. The life of Dialogue, Chicago, 1955; New- York, 1960.

- W. Michel: Martin Buber. Frankfurt- am- Main. 1926.

- S. Maringer: Martin Bubers Metaphysik der dialogik Köln, 1936.

W. Nigg: Martin Bubers Weg in unserer Zeit. Bern, 1940

W. Kohn: Martin Buber, Sein Werk und seine Zeit. 2. Aufl. Köln, 1961.

بوير (كارل)

Karl Raimund Popper

باحث في فلسفة العلوم، نمساوي، ولد في فينا في ٢٨ يوليو سنة ١٩٠٢، درس الفيزياء والرياضيات والفلسفة في جامعة فينا. وصار أستاذاً للمنطق في جامعة لندن في سنة ١٩٤٥، واتجهاه قريب من آراء دائرة فينا (اشلك وكرونب الخ) لكنه لم يكن عضواً في هذه الجماعة ويخالف رأي هذه الجماعة فإنه لا يرى في الاستقراء دليلاً مفيداً لليقين، وإنما المفيد لليقين هو التحقيق التجريبي للنظريات عن طريق النتائج المستخلصة منها هي نفسها. وهذا ما عرضه بوير في كتابه «منطق البحث» Logik der Forschung (فيينا سنة ١٩٣٥ وقد نشر ضمن منشورات دائرة فينا التي يشرف عليها موريس اشلك وفيليب فرانك) وقد نشره مع ضميمته في لندن مترجماً إلى الانكليزية في سنة ١٩٦٤ بعنوان: The Logic of Discovery (Postscript: after twenty Years)

٢ « فخر التاريخ » (سنة ١٩٥٧)

والتاريخية تقول ان التاريخ يجري وفقاً لقوانين وأن هناك قوانين عامة تتطور لتاريخ ، تؤخذ بحتمية مساره وإمكان التنبؤ به ، وفي الكتاب الأول من هذين يفحص عن التاريخية ممثلة لدى ثلاثة من كبار أتباعها وهم أفلاطون ، وهيجل ، وماركس ، وفي الكتاب الثاني يفند النزعة التاريخية على أساس أن التقدم التاريخي هو نتيجة العلم ، والعلم - في نظر بوير - يتوقف تقدمه على الذكاء الخارق لعبقريات فردية ، ولهذا لا يمكن التنبؤ بالتقدم العلمي ، وبالتالي لا يمكن التنبؤ بالتطور التاريخي للمجتمع

مراجع

— Mario Bunge, editor, The Critical Approach to Science and Philosophy Glencoe Illinois, 1964.

— P. A. Schlipp, editor: The Philosophy of Karl Popper. Living Philosophers series. La Salle, Illinois.

بوترو

Etienne-Emile- Marie Boutroux

فيلسوف فرنسي ومؤرخ للفلسفة. ولد في ضاحية مونروج (إحدى ضواحي باريس الجنوبية) في ٢٨ يوليو سنة ١٨٤٥ ، وتوفي في باريس في ٢٣ نوفمبر سنة ١٩٢١

أمضى دراسته الثانوية في ليسيته باريس ، ثم دخل مدرسة المعلمين العليا الشهيرة حيث تعلم على لاشليه Lachelier الذي كان ذا تأثير كبير على تطوره الفكري ، وتكوينه الفلسفي ، وسافر إلى ألمانيا حيث تعرف إلى أدورد تسلسر مؤرخ الفلسفة اليونانية العظيم ، وحضر دروسه . وترجم بعد ذلك القسم الأول من كتابه «فلسفة اليونانيين» . ثم عاد إلى باريس ، وحصل في سنة ١٨٧٤ على الدكتوراه برسالتين : الصغرى اللاتينية بعنوان : « في الحقائق السرمدية عند ديكرات » ، والكبرى الفرنسية بعنوان : « في إمكانية قوانين الطبيعة » .

وتوزع نشاطه الفلسفي بعد ذلك في كلا الميدانين : تاريخ الفلسفة ، الألمانية منها بخاصة ، وفلسفة العلوم وخصوصاً العلمية ، والحتمية في قوانين الطبيعة .

أما في ميدان تاريخ الفلسفة فينبغي أن نذكر له :

١ - ترجمة القسم الأول من كتاب تسلسر : «فلسفة اليونانيين» في ثلاثة أجزاء ، باريس سنة (١٨٧٧- ١٨٨٤) .

٢ «دراسات في تاريخ الفلسفة» Etudes d'histoire de la Philosophie, Paris.

٣ - محاضرات عن كنت نشرت بعنوان La Philosophie de Kant

Pascal : ٤

William James : ٥

٦ - مقدمات إضافية لطبعة كتابي ليبتس : Nouveaux Essais , Monadologie

أما إنتاجه المبكر فنذكر له فيه ، إلى جانب رسالة الدكتوراه الكبرى :

1. De l'Idée de loi natuelle dans la science et la philosophie contemporaine. Paris 1895.

2. Science et religion dans la Philosophie contemporaine. Paris, 1968.

وقد عين أستاذاً أولاً في جامعة كان Caen (شمال فرنسا) ثم في مونبلييه ، ثم في نانسي حيث تعرف إلى أخت الفيلسوف الرياضي الكبير هنري بوانكاريه وتزوج منها . وفي سنة ١٨٧٧ عين أستاذاً للفلسفة في مدرسة المعلمين العليا بباريس ، ثم في كلية الآداب (السوريون - بجامعة باريس) . وفي سنة ١٩٠٢ ترك التدريس ، وصار رئيساً لمؤسسة Thiers وانتخب عضواً في أكاديمية العلوم السياسية والأخلاقية بمعهد فرنسا ، ثم عضواً في الأكاديمية الفرنسية في سنة ١٩١٤

فلسفة

كان لامييل بوترو تأثير هائل في الفلسفة الفرنسية في الربع الأخير من القرن الماضي ، وأوائل هذا القرن ، خصوصاً من خلال تدريسه في كلية الآداب ومدرسة المعلمين العليا بجامعة باريس لمدة ثلاثة أعوام . وكان من أبرز تلاميذه : برجسون ، فردريك رو ، جورس Jaures ، موريس بلوندل ، جاستون ملبو ، جستايف بلو ، هنري دلاكروا ، فكتور دلبويس ، اكسافيه ليون ، ليون برنشكف ، أندريه لالاند إلخ .

ورسالة للدكتوراه بعنوان : « في الإمكان العرضي

تحسب نظريات الفعل المتعكس أو الإحساس التحول أنه مسلم به. دون أن نقره: الشعور بالذات، التأمل في أحوال الوجود، الشخصية (الكتاب نفسه ص ١٠٠)

وبالمثل يحارب نظرية نوازي الظواهر النفسية مع الظواهر الفيزيائية والتي تقول إن النفس ليست غير وظيفة الحركة.

ولا يقصد بوترو بـ «الإمكان»: الصدفة، إذ لو كانت الصدفة أم الأشياء لكان علينا أن نتحدث عن فوضى في الكون، لكن المشاهد على العكس هو النظام والبساطة في الكون.

وتم نوعان من القوانين: «فالبعض أوثق صلة بالرابطة الرياضية، ويتضمن صناعة شاقة وتنقية للتصورات، والبعض الآخر، أقرب إلى الملاحظة والاستقراء الخالص البسيط. الأولى تعبر عن ضرورة دقيقة، إن لم تكن مطلقة، لكنها تظل مجردة عاجزة عن تحديد التفاصيل وطريقة التحقق الفعلي للظواهر. والثانية تتعلق بالتفاصيل وبالعلاقات القائمة بين المجموعات المركبة المنظمة. فهي إذن أكبر تأثيراً من الأولى، لكن لما لم يكن لها أساس آخر غير التجربة، وتربط بين حدود لا متجانسة تماماً، فإنها لا يمكن أن تعدّ حاملة للضرورة. والتنبؤ الممكن لا يتضمن الضرورة، لأن الأفعال الحرة يمكن أن تتضمنها. وهكذا نجد أن الضرورة والتحدّد شيان متميزان، وعلمنا لا يصلح في مزجها في وحدة» (الكتاب نفسه ص ١٤٠).

والخطأ الأساسي - في نظر بوترو - الذي ارتكبه أوجست كونت هو أنه أقام حاجزاً بين الوقائع والأفكار، بين الحقائق المعطاة وبين الإمكانات المثالية وأنه لم يدرك «أن النفس الإنسانية تسعى لتجاوز المعطى» («العلم والدين» ص ٧٥).

وينقد بوترو كل محاولة لرد الدين إلى الظواهر الدينية ورد هذه إلى قوانين تجريبية وأحوال اجتماعية. «إن التجربة تدل على أن الدين، أي ما كان شكله الأولي، قد صار في الأمم المتقدمة أكثر شخصية وبطوناً. «إن الضمائر الدينية الكبرى وضعت نفسها في مواجهة المجتمع، بوصفها تمثل - هي وحدها - الحق والحقيقة، ذلك لأن الله من ورائها، بينما لا يوجد وراء الجماعات المعطاة إلا الإنسان، والطبيعة والظروف. إن الضمير الديني لا يتأحد مع الضمير الاجتماعي (أي ليس شيئاً واحداً)، بل يميل الإنسان إلى أن يضع حقوق الله في مقابل حقوق قيصر، وكرامة الشخص في مقابل القهر العام» («الدين والعلم» ص ٣٠٢)

للقوانين الطبيعية محتوي على الأفكار الأساسية التي تكون مذهب، في الفلسفة. وهو يقوم على معارضة النظرة الميكانيكية والحتمية في العلم وفي الحياة. وميزة بوترو في هذا المجال - الذي شاركه فيه غيره - أنه استخرج نتائج من أبحاث العلماء أنفسهم، وانتهى إلى أن النزعة الحتمية تتناق مع حقائق العلم، وإلى أن الحرية، لا الضرورة المطلقة، هي الطابع الأساسي للوجود. وفي الطبيعة بين أنه لا يوجد إلا درجات من الحرية.

ومن أجل ذلك بين أن الوجود أغنى من الممكن، انه يحتوي على الممكن وأكثر منه، أعني تحقيق ضد أولي من ضد آخر. وفكرة الاطراد والثبات غريبة عن الوجود المعطى بوصفه كذلك، والعملية ليست إلا رابطة موضوعة بين الظواهر. ونقدم الملاحظة يكشف شيئاً فشيئاً عن ثراء الخواص، وعن التنوع والفردية. ويقرر صراحة أن «كل شيء ممكن تماماً» («في إمكان قوانين الطبيعة» ص ٢٩)، أي أنه ليس ضرورياً ولا عرضياً، بل هو حر. إنه تعبير عن شعور كلي، وعقل كلي، ومدة سرمدية خلاقة.

وظهور المادة وأحوالها هو انتصار جنيد للأشياء على الضرورة. وفوق المادة توجد ماهيات فيزيائية وكيميائية.

ويظهر الإمكان بشكل أظهر في عالم الأحياء. إن القوانين الفيزيائية والكيميائية لا تكفي لتفسير الظواهر الفسيولوجية، ذلك أن «الكائن الحي يتحول باستمرار، إنه يتغذى وينمو، ويولد كائنات أخرى، ويتصف بعدم استقرار، وبمرونة عجيبة. وهناك عدم تناسب لافت، في الكائن الحي، بين دور الوظيفة ودور المادة، مهما يكن أصل الوظيفة» (الكتاب نفسه ص ٧٨) «إن الكائن الحي يحتوي على عنصر جديد، غير قابل للرد إلى خصائص فيزيائية: السير نحو نظام تركيب، الفردانية: وليس ثم أفراد في العالم اللاعضوي، ولا تفرد. والفردة، إن وجدت، ليست فرداً لأنها قابلة للانقسام ربما إلى غير نهاية - إلى بلورات متشابهة موجودة حالياً. «والكائن الحي فرد، أو بالأحرى هو بفعل مستمر، يخلق لنفسه فردية ويولد موجودات قادرة هي نفسها على الفردية، والتنظيم هو التفرد» (الكتاب نفسه ص ٨٠).

وفي ميدان الحياة الإنسانية خصوصاً نجد أن مبدأ الضرورة المطلقة غير معقول إطلاقاً. وفي هذا السيل حارب بوترو محاولة رد ما هو نفسي إلى ما هو فيسيولوجي. يقول: «في كل الظواهر النفسية يوجد، على درجات متفاوتة، عنصر

ولد في روما في الفترة من ٤٧٠ الى ٤٨٠ تقريباً ، وهو من أسرة اعتنقت المسيحية منذ عهد قسطنطين (٢٧٤ - ٣٣٧ م) وتلقى في أئتنا تربية ممتازة في الآداب وفي الفلسفة بخاصة ، كما درس الحساب والهندسة والفلك والموسيقى ولما عاد الى روما هيات له نبالة أسرته وسعة ثقافته وفصاحته أن ينال الحظوة لدى ملك القوط الشرقيين، ثيودوريك الكبير ، وفي سنة ٥١٠ صار قنصلاً ، وفي سنة ٥٢٢ صار سيد القصر

لكنه سرعان ما انقلب عليه الزمان اذ توجه ثيودوريك خيفة من العلاقة بين امبراطور بيزنطة يوستينيانوس الأول ، وبين يوحنا الأول بابا روما الذي كان صديقاً لبوتريوس . واستمع ثيودوريك لأقوال الوشاة ضد بوتريوس ، فأمر بسجنه في بافيا في النصف الثاني من سنة ٥٢٤ تقريباً ، وبعد ذلك حكم عليه بالاعدام ونفذ فيه الحكم وسط عذاب مروّع .

لم يعيش بوتريوس طويلاً ليحقق المهدف الذي وضعه لنفسه في بدء حياته وهو شرح مؤلفات أرسطو والتوفيق بينه وبين أفلاطون لكنه في حياته القصيرة تلك ألف ما يلي

١ - خمس رسائل فلسفية حدد فيها العقائد الايمانية وشرحها بطريقة عقلية ، وهي

١ - « في الثالث المقدس »

٢ - « هل الألوهية تقال جوهرياً على الآب أو الابن أو الروح القدس ؟ »

٣ - « كيف يكون الخير في الجوهر الخبير ؟ »

٤ - « في الايمان الكاثوليكي » .

٥ - « كتاب ضد يونيخوس ونسطوريوس » .

ب) أما مؤلفاته الفلسفية فعل ثلاثة أنواع

١ - ترجمة مؤلفات أرسطو في المنطق وكذلك «مدخل» فرفوريوس الى اللغة اللاتينية

٢ - شروح على

أ) «المفولات والمباراة» لارسطو

ب) ايساغوجي «لفرفوريوس» بترجمة فكتورينوس وترجمته هو

إن العلم - في رأي بوترو - لا يمكن أن يكون كل الحياة ، لانه لا يعطينا غير معرفة نسبية . والعلم ، بطريقته ، يستولي على الأشياء وعلى العقل الإنساني ، ولكنه لا يأخذها كلها والعقل الإنساني يتجاوز الكليات العقلية التي يستخدمها . فلماذا إذن لا يكون للإنسان الحق في تنمية الملكات التي لا يستخدمها العلم إلا بطريقة ثانوية ، أو يتركها عاطلة ؟ إنه لا يجوز للعلم أن يحرم عقل أن يهب للحياة الإنسانية معنى وقيمة ، وأن يضع هدفاً ويعمل على تحقيقه .

كذلك عمل بوترو على الاستقلال الذاتي للفلسفة تجاه العلم ، ومن رأيه أن من الياطل التحدث عن «فلسفة علمية» ، إذا فهمنا من هذا أن الفلسفة يجب أن تدير بنفس الطريقة التي تدير بها الميكانيكا أو الكيمياء ، أو أن عليها أن تقتصر على التعميم والتركيب بين نتائج العلوم الوضعية . إن الفلسفة يجب أن تكون علماً مستقلاً قائماً برأسه . «إن الفلسفة ، إذا شئت أن تكون علم وقائع ، فإنها لن تستطيع إلا أن تكون ازدواجاً رديئاً للعلوم الوضعية ، أو محاولة لصنع تركيب منها ، إذا لم تكن العلوم الوضعية نفسها قد قامت بهذا التركيب من قبل» («دور تاريخ الفلسفة في دراسة الفلسفة» بحث ألقى في المؤتمر الدولي الثاني للفلسفة المتعقد في جنيف) . «إن الفلسفة هي عمل العقل الذي يستخدم العلم والحياة من أجل أن يحقق نفسه» («الطبيعة والعقل» ص ١٧١) .

مراجع

A.L. La Fontaine: La philosophie d'Emile Boutroux. Paris, 1920.

- L.S. Crawford: The Philosophy of E. Boutroux. New-York, 1924.

- G. Ranzoli: Boutroux: La vita, il pensiero filosofico. Milano, 1924.

M. Schyns: La Philosophie d'Emile Boutroux. Paris, 1924.

- A. Baillet: E. Boutroux et la pensée religieuse. Paris, 1958.

بوتريوس

Anicius Boethius

لاهورتي وفيلسوف وأديب في نهاية العصر الروماني

اللاتين PL في المجلد ٦٣ ، عدد ٥٣ وما يتلوه، وفيها بعض الكتب المنحولة عليه
مراجع

- Gervaise: Histoire de Boèce. Paris, 1715.
- G. Baur: De A.M.S Boethio Christiana edoctrinae. Darmstadt, 1841.
- Suttner: Boethius. Eichstadt, 1852.
- L. Biraghi: Boetio filosofo, teologo, martire, Milano, 1866.
- Ebert: Hist. Génér. de la litter. au moyen âge en Occident, tr. fr. Paris, 1880. t. I, 516- 20.

بوريكبي.

Nicolas Bourbaki

اسم مستعار اتخذ جماعة من الرياضيين المعاصرين، منهم A. و Ch. Ehre و J. Dieudonné و C. Chevalley و H. Cartan و Weyl بدأوا منذ سنة ١٩٣٩ ينشرون في باريس، مؤلفاً مشتركاً بعنوان «عناصر الرياضيات» *Eléments de Mathématiques* صدرت منه عدة مجلدات. وقد استهدفوا إعادة بناء الرياضيات الحديثة ابتداء من المنطق ونظرية المجاميع *Théorie des ensembles*. وعندهم أن الرياضيات ينبغي أن تدرس ابتداء من المجاميع وتركيبها معرفة استناداً إلى مصادرات. وقد انتهوا إلى أن الرياضيات في العصر الحاضر تنقسم إلى ثلاث أسر: أسرة جبرية (نسبة إلى علم الجبر) وأسرة طوبولوجية، وأسرة تربيتية.

مراجع

- N. Bourbaki: Foundation of Mathematics for the Working Mathematician in: *Journal of Symbolic Logic*, 1949, pp. 1- 3.
- G. T. Kneebond: *Mathematical logic and the Foundation of Mathematics*, London, 1963.

بوريدان

Jean Buridan Ioannes Burldinus, danus, ou Berldanus)

فيلسوف وعالم فرنسي، كان رئيساً للمدرسة الفنون في

جـ) «المواضيع الجدلية» لشيرون

٣ - رسائل مفردة الفها في القياس الحملتي ، والقياس الشرطي ، والقسمه المنطقية ، والفروق الطوبيقاوية

لكن أشهر مؤلفاته في إنتاجه كله، هو الرسالة التي كتبها في سجنه بعنوان «في التعزية بالفلسفة» وتتألف من خمسة فصول وقد كتبت بأسلوب جميل مؤثر، يتبادل فيها الشعر والنثر ، ويعبر عن نغمة حية البهمة. والأفكار التي يعبر عنها ، فيها مزيج من الأفلاطونية المحدثة والنزعة المشائية (الأرسطية) ، وتسودها روح رواقية هي التي تعزى بها بونيسيوس في سجنه وعذابه. وكثيراً ما يستشهد بأقوال الفلاسفة اليونانيين والرواقين لكن الغريب اللافت للنظر هو أنه لا يذكر أبداً اسم يسوع المسيح ، ولا يقتبس أي قول من الاناجيل أو الكتاب المقدس كله ، أو كتب آباء الكنيسة ولا يشاهد فيها أي أثر للمسيحية. وهذا ما جعل البعض مثل أوباريوس Obbarius وشارل جوردان Ch. Jourdain يتتبع أن بونيسيوس لم يكن مسيحياً ، أو لم يكن مسيحياً إلا بالاسم فحسب

جـ) المؤلفات العلمية اثنان الأول «في الموسيقى» (في ٥ مقالات)، والثاني «في الحساب» (في مقالتين)

وبونيسيوس كان ذا تأثير هائل على فلاسفة العصر الوسيط في أوروبا ، خصوصاً قبل سيطرة أرسطو ابتداءً من القرن الثالث عشر ومن مؤلفاته بدأ غالباً فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية من القرن الثامن حتى القرن الثالث عشر ومعرفتهم بأرسطو في تلك الفترة إنما جاءت من خلال بونيسيوس. وكتابه «في التعزية بالفلسفة» كان أكثر الكتب الأدبية والفلسفية رواجاً في أوروبا في العصر الوسيط وعصر النهضة ، وترجم في العصر الحديث إلى العديد من اللغات الأوروبية

نشرت مؤلفاته

نشرت طبعة كاملة من مؤلفاته في البندقية في سنة ١٤٩٢ ، وسنة ١٤٩٩ وسنة ١٥٠٦ ، وفي بازل بسويسرا سنة ١٥٤٦ ، وسنة ١٥٧٠

كذلك طبعت كل مؤلفاته ضمن مجموعة «الآباء

عمار يوريدان :

لكن اسم يوريدان يقترون في الأذهان عامة بما يعرف باسم «عمار يوريدان»، وهو تشبيه استخدمه يوريدان لشرح العلاقة بين الإرادة والعقل. وخلاصة رأيه هي أن الإنسان يجب عليه أن يتخار ما يتبدى لعقله أنه الخير الأكبر. لكن الإرادة حرة في تأخير الاختيار إلى أن يفحص العقل عن الأسباب الموجبة لتفضيل هذا الأمر على ذلك الآخر. ويشبه حال الإنسان بالحمار «الواقف بين علفين يهيدن عنه بمسافة متساوية ومتحركين على نحو ما»، فيهلك الحمار جوعاً.

ويرى البعض (ب. ناردى في «دائرة المعارف الفلسفية» تحت الكلمة جـ ١ عمود ١١٣٠-٣١) أن هذا التشبيه أو الحكاية مأخوذة من أحد قولين مغالطين ذكرهما أرسطو في كتابه «في السماء» (م ٢ ف ١٣ ص ٢٩٥ ب. س ٣١-٣٤) بمناسبة الرأي القائل بأن الأرض ثابتة في مركز العالم لأنها مجذوبة جذباً متساوياً من كل جانب من جوانب العالم، والمغالطتان هما أولاً مغالطة الشجرة التي تشد من جهتين متقابلتين بنفس القوة فلا تقطع، والثانية حكاية الجائع العطشان الواقف على مسافة متساوية من طعام وشراب فيصوت جوعاً وعطشاً لتردده في اختياره بأيهما يبدأ. وهاتان المغالطتان لا بد أنهما كانتا تدرسان في مدارس المنطق وفي مدرسة يوريدان حيث صار الحمار دابة أليفة، كما يظهر من كتاب «مغالطات يوريدان» Sophismata Buridani تأليف Felicem Balligault (باريس سنة ١٤٩٣). لكن في شرح يوريدان على الموضوع المذكور في كتاب «في السماء» لأرسطو يرد ذكر «الكلب» بدلاً من «الحمار» (راجع مخطوط الفاتيكان رقم ٢١٦٢ لاتيني ورقة ٧١ب).

Cane esuriente multum et sitiente (Si) si ponatur cibi et potus ex utroque latere canis, omninoque que propinquae ad canem, canis ille moretur fame et siti...

كذلك في شروح تالية بقي «الكلب» بدلاً من «الحمار».

ويشير نقولاً ريشر N. Rescher في مقاله عن يوريدان (The Encyclopedia of Philosophy ط ١ ص ٤٢٨، نيويورك سنة ١٩٦٧) إلى أن «هذا المثل يوجد أولاً في شكله النهائي - من حيث جوهره - لدى الفيلسوف العربي: الغزالي (١٠٥٨-١١١١). حيث يقول في كتاب «تهافت الفلاسفة» (ص ٥٨-٥٩، بيروت سنة ١٩٦٢):

«إننا نفرض ثمرتين بين يدي التشوف إليهما، العاجز عن تناولهما جميعاً. فإنه يأخذ أحدهما لا محالة بصفة شأنا تخصيص

باريس، وربما ولد في برون Bethune c. 1 Artois قرب نهاية القرن الثالث عشر، وبعد سنة ١٣٣٨ لا نراه مذكوراً في سجلات جامعة باريس.

كان تلميذاً، في العقد الثاني من القرن الرابع عشر، في الكلية التي أنشأها في باريس الكاردينال لوموان Le Moine ليتعلم فيها أبناء بيكارديا. وتلمذ على أوكام في جامعة باريس. وقام بالتدريس في جامعة باريس لمدة أربعين عاماً تقريباً. وصار رئيساً لجامعة باريس في سنة ١٣٢٨، ثم صار رئيساً لتلك الجامعة مرة أخرى في سنة ١٣٤٠ في وقت شديد الاضطراب بعد أن أدين مذهب أوكام. وتناول تدرس الفروع الثلاثة الرئيسية للفلسفة آنذاك وهي: المنطق، الطبيعية (بما في ذلك الإلهيات)، والأخلاق.

وفي العلم اهتم يوريدان بفرعين كانا موضع اهتمام جامعة باريس آنذاك، وهما البصريات والميكانيكا. وآراؤه في البصريات مستمدة من البطروجي (المعروف عند اللاتين باسم Alperagius). ولكن له آراء في توالي الصور البصرية تعتبر إرهاباً بالأفكار الأساسية في علم السينماتيك Cinematics الحديث. وفي الميكانيكا عارض نظرية أرسطو القائلة بأن الوسط الذي يتحرك فيه المقذوف هو الذي يحافظ على حركته، وقال هو بنظرية قوة الدفع impetus: فالشيء المحرك يعطي للمتحرك «قوة» تتناسب مع قوة المحرك، وكتلته. وهذه القوة هي التي تحافظ على حركة المتحرك بعد انفصاله عن المحرك له. إلى أن تقلل مقاومة الهواء (أو أي وسط آخر) من قوة الدفع.

أما في الفلسفة فقد كان يوريدان من أتباع الأوكامية المعتدلة، واشترك في إدانة الأوكامية المتطرفة، حين كان رئيساً لجامعة باريس في ١٣٤٠ لكنه هو الآخر أصابته الإدانة من قبل البابوية ومنعت كته في الفترة ما بين ١٤٨٢ - ١٤٨٤ بسبب ما فيها من نزعة أوكامية. لكنه حظي بعد ذلك برواج كبير، فأعيد طبع كتبه مرات عديدة في الفترة ما بين سنة ١٤٨٧ و ١٥٢٠.

وفي المنطق قام بشرح كتب أرسطو المنطقية، مؤثراً إيراد أقوال ومصطلحات أوكام، وبطرس الأسباني. واهتم خصوصاً في منطقها بالجهة في القضية وفي القياس. وفي كتابه «التشايح» consequentiae اهتم بقوانين الاستنباط الصحيح ومن هنا نجد اهتماماً معاصراً بهذا الكتاب، ويكتابه الآخر «المغالطات السوفسطائية» Sophismata

- *Parva naturalia*, in *Quaestiones... physicae* di vari. ed. G. LOCKERT, ivi 1516 (1568).
- il *Commentum in... Analyt. post.*, a cura di M. MARKOWSKI, in «Arch. Hist. doct. litt. m. à.», 1965. Inoltre: *Consequentiae*, Paris 1493.
- la *Quaestio de puncto*, a cura di V. ZOUBOV, «Med. a Renaiss. Studia» (Londra), 1961, p. 43 sgg. Per gli inediti (vari corsi di arti) cfr.: H. BASCOUR, s. v. in «Dict. Hist. Géogr. eccl.», X, 1938, coll. 1372-74.
- P. DUHEM, *Etudes sur Léonard de Vinci*, II-III, Paris 1909-13, pp. 420-23 e sgg., 3-259.
- rist. 1955
- ID., *Le système du monde*, IV, rist., ivi 1954, pp. 124-42; cfr. voll. VII-IX; C. MICHALSKI, *Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIV^e siècle*, in «Bull. de l'Acad. polonaise des sciences», 1925, pp. 41-122; ID., *Les courants critiques et sceptiques dans la philos. du XIV^e siècle*, ibid., pp. 192-242.
- A. MAIER, *D. Impetus theorie der Scholastik*, Vienna 1940, pp. 77-100 et passim, e in *Zwei Grundprobl. d. scholast. Naturphilos.*, Roma 1951, pp. 201-39.
- ID., *An der Grenze von Scholastic u. Naturwiss.*, ivi 1952, pp. 118-28, 199-203, 235-40.
- E. FARAL, *F. B.*, *Notes sur les manuscrits, les éditions et le contenu de ses ouvr.*, in «Arch. Hist. doct. litt. m. à.», 1946, pp. 1-53.
- ID., in «Hist. litt. de France», t. 28, 1949, pp. 462-605 (estr., Paris 1950).
- W. KÖLMEL, *Von Ockham zu Gabriel Biel. Zur Naturrechtslehre des 14. und 15. Jahrh.*, in «Franz Stud.», 1955, pp. 218-59.
- E. GARIN, *F. B.*, in «G. crit. Filos.», 1958, pp. 153-54.
- M. E. REINA, *Note sulla psicologia di B.*, Milano 1959.
- ID., *Il problema del linguaggio in B.*, in «Riv. crit. St. Filos.», 1959, pp. 367-417.
- 1960, pp. 141-65.

شيء عن مثله وكل ما ذكرتموه من المخصصات: من الحسن، أو القرب، أو تيسر الأخذ. فانا نقدر على فرض انتفائه، ويبقى إمكان الأخذ. فاتفق بين أمرين: أما أن قلتم إنه لا يتصور التساوي بالإضافة إلى أغراضه فقط - فهو حاقه وفرضه ممكن. وأما إن قلتم: التساوي إذا فرض بقي الرجل المشوّف أبداً متحيراً ينظر إليهما ولا يأخذ أحدهما بمجرد الإرادة والاختيار التفلت عن الفرض - فهو أيضاً مجال يعلم بطلانه ضرورة. فلذلك لا بد لكل ناظر، شاهداً أو غائباً، في تحقيق الفعل الاختياري من إثبات صفة شأنها تخصيص الشيء من مثله.

لكن الملاحظ، على كل حال، هو أن موقف بوريدان مشكلة حرية الإرادة ليس هو الذي يمر عنه هذا المثل، لأنه كان متردداً بين تركيز قوة الإرادة، وبين توحيد ابن رشد للإرادة والعقل (راجع شرحه على «الأخلاق» ٢، ٣، ١٠، المسألة رقم ١). ومن هنا قال البعض (يرشرون في المقال المذكور) إن هذا المثل - حمار بوريدان - إنما نشأ من أجل تنفيذ نظرية بوريدان في الإرادة، وهي النظرية القائلة بأن العقل لا يستطيع أن يجد أي تفضيل حتى إن الإرادة عاجزة عن أي اختيار مباشر، لكن التردد أمر خطر ولا معنى له.

وهكذا نرى أن «حمار» أو «كلب» «بوريدان» هو مثل لا يوضح رأي بوريدان، بل ضرب لتفنيد رأيه!!.

نشرات

- Cfr. UEBERWEG, II, p. 595. *Il Tractatus de suppositionibus* è stato ed. per la prima volta da M. E. REINA, in «Riv. crit. St. Filos.», 1957, pp. 175-208, 323-52.
- delle *Quaestiones super libros quatuor de caelo et mundo*, ed. E. A. MOODY, 1942.
- delle *Quaestiones super octo Physic. Libros e la Metaphysicen Arist. quaest.* (Parigi 1509, 1518), ripr. Nuova York-Francoforte 1963.
- del *Compendium logicae* con il comm. di G. Dorp (Parigi 1487).
- ult. ed., Londra 1740), ripr. N. Y.-Frc. 1965 (dell'ed. Venezia 1499). Altri commenti aristotelici: *Quaest. de an.*, Paris 1516.
- *Super Eth. Nic.*, ivi 1489 (ult. ed., Oxford 1637, ripr., N. Y.-Frc. 1967).
- *In Polit.*, ivi 1500 (Oxford 1640).

بوصفه علماً للمعرفة » (والمجلد التذكاري عنوانه Essays in Philosophical Criticism, London 1883) وتلاه بكتاب بعنوان « المعرفة والواقع » (لندن سنة ١٨٨٥) وفيه ينقد كتاب برادلي في المنطق Principles of Logic

في سنة ١٨٨٨ نشر كتابه الرئيسي في المنطق بعنوان Logic or the Morphology of Knowledge ويقع في مجلدين

ثم لخص آراءه في المنطق في كتاب صغير بعنوان The Essential of Logic (London 1895)

وتلك الكتب تكون مجموع إنتاجه في المنطق
أما في الأخلاق فقد أصدر الكتب التالية

- 1— Psychology of the moral self. London, 1897)
- 2 — The Principle of individuality and Value, London 1912.
- 3 — The Value and Destiny of the Individual, London 1913.

وهذان الكتابان الأخيران كانا من سلسلة محاضرات جفورد

- 4 — Some Suggestions in Ethics. London. 1918.
 - 5 — Philosophical theory of the State. London, 1899.
- وظهر له بعد وفاته مجموع من مقالاته بعنوان: Science and Philosophy. London, 1927

أما في ميدان علم الجمال ، فإنه
١ - ترجم مقدمة كتاب هيجل في علم الجمال ،
لندن سنة ١٨٩٦

٢ - ألف كتاباً في تاريخ علم الجمال بعنوان History of aesthetics. London and New- York 1892.

فلنعرض أهم آرائه في هذه الميادين الثلاثة المنطق ،
الأخلاق ، علم الجمال

١) في المنطق كان بوزنكيت هيجلياً مخلصاً ، ولهذا
نراه في المنطق يأخذ بفكرة التصور الكلّي Begriff عند
هيجل ، أي القول بأن أي تصور كلي إنما يمثل الكون

— Vicenza 1959.

— N. RESCHER, *Choice Without Preference. A Study of the Hist. a. of the Logic of the Problem of «B.s Ass»*, in «Kant-Studien», 1959-60, pp. 142-75.

— M. GRIGNASCHI, *Un commentaire nominaliste de la «Politique» d'Arist.: F. B.*, in «Anciens Pays et Assemblées d'États», 1960, pp. 123-42; Z. KUKSEWICZ, *Remarque ou catalogue des manuscrits des œuvres de F. B.*, in «Med. philos. Polon.», 1961, pp. 31-39; A. N. PRIOR, *Some Problems of Self-Reference in F. B.*, in «Proc. Brit. Acad.», 1962, pp. 281-96.

بوزنكيت

Bernard Bosanquet

فيلسوف إنكليزي من أتباع الهيكلية الجديدة في
إنكلترا

ولد في Rock Hall (Northumberland) في ١٤ يونيو سنة ١٨٤٨ ، وتوفي في Golders Green بالقرب من لندن في ٨ فبراير سنة ١٩٢٣. كان أبوه راعياً (قياً) بروتستانياً من أسرة هيجنوتية. لجأت إلى إنكلترا درس في كلية بيلبول Balliol في جامعة أكسفورد وكان من أساتذته توماس هل جرين الفيلسوف الإنكليزي وعين بعد تخرجه مدرساً في كلية الجامعة بجامعة أكسفورد من سنة ١٨٧١ إلى سنة ١٨٨١. ثم انتقل إلى لندن في سنة ١٨٨١ حيث أنشأ مع مويره «جمعية لندن الأخلاقية» ثم قام بتدريس الفلسفة الأخلاقية في جامعة سانت أندرو من سنة ١٩٠٣ إلى سنة ١٩٠٨

كان بوزنكيت من أتباع المثالية تحت تأثير توماس هل جرين وواحد من منشئي ما يسمى بالهيكلية الجديدة في إنكلترة هو وبرادلي وكان يصغر برادلي بعامين ، وقد أثر فيه برادلي كما تأثر هذا به ، ولكنها اختلفا في مدى تمسكهما بالهيكلية ، فكان بوزنكيت أشد تمسكاً بها من برادلي ومن هنا نجد بوزنكيت ينقد برادلي من هذه الناحية وكانت بداية انتاجه الفلسفي بحثاً نشر ضمن مجلد مهدي إلى ذكرى توماس هل جرين ، وعنوان بحثه هو « المنطق

الكلية المعنية فهي تحقيق الفرد الواحد بعينه في مختلف أعماله ومظاهره والأشياء الحمراء شديدة التنوع، أما أفعال الفرد الواحد فمتراصة فيما بينها ترابطاً منظماً، ومن رأيه « انه لا يمكن أن يوجد غير فرد واحد، وهذا الفرد هو المطلق The Absolute. ونحن نقول عن الناس انهم أفراد، فذلك بمعنى ثانوي من حيث النظر اليهم على انهم مستقلون نسبياً بعضهم عن بعض، وكل واحد منهم فريد في نوعه. لكن كونه فريداً لا يعني إلا صفة خاصة باطنة.

ب) في الاخلاق والسياسة

وقد طبق بوزنكيت نظريته هذه في الفرد على السياسة والاخلاق ففي كتابه « النظرية السياسية للدولة » (سنة ١٨٩٩) - وهو كتاب راج رواجاً عظيماً حتى طبع منه ٤ طباعات في حياة المؤلف - يقرر أن العلاقة بين الفرد والدولة شبيهة بالعلاقة بين الكون الأصغر والكون الأكبر. والتناظر بين عالم الفرد وعالم المجتمع هو من الدقة بحيث ينظر كل عنصر في الواحد عنصراً مشابهاً في الآخر. ويقول: « إن كل الأفراد تفهمهم، وتحملهم الى ما وراء شعورهم المتوسط المباشر، المعرفة والموارد والطاقة التي تحيط بهم في النظام الاجتماعي » ويقرر أن « الشخصية المعنوية للمجتمع أكثر مشاركة في الواقعة من الفرد الظاهر » وهذا تقرير هيجلي خالص، وتزداد هذه الهيجلية وضوحاً حين يأخذ في تمجيد الدولة والدفاع عن سلطانها كذلك يؤكد أن التجاوزات التي تصدر عن الدولة ضد الأفراد المأمرها الى كون القائم بالأمر في الدولة قد اتخذ الطريق الأقصر short cut، أو حاول تجنب التكاليف الباهظة لاقترار الأمن! كما يؤكد أن الدولة لا يمكن أن ترتكب أخطاء من نوع الأخطاء التي يرتكبها الفرد بدافع الانانية أو الشهوة، وهو ينقد الدولة التي تقتل سياسياً معادياً للنظام فيها، لا لأنها ارتكبت جريمة قتل، بل « لأنها أخفقت في القيام بواجباتها »، ويقرر أن الدولة يمكن أن تكون مسؤولة أخلاقياً مثل الفرد، لكن الدولة لا ترتكب الخطأ على نفس النحر الذي يرتكبه الفرد وهو يرى أن الفرد لا يمكن أن يعذ قاتلاً إذا قتل عدوه في الحرب، ولا مقتصباً أن ضمت دولة اليها دولة أخرى بالاستيلاء والغزو، بل المسؤول معنوياً في كلتا الحالتين هو الدولة

وفي أثناء الحرب العالمية الأولى كان بوزنكيت يعارض من يقولون في انكلترا « استبقوا الامبراطور الألماني »

كذلك يرى بوزنكيت أن كل حكم يشير في النهاية الى شمول، وأن الكلي الحق هو دائماً واقع عيني يؤلف في داخله لحظاته الخاصة به بحيث يمكن أن يقال انه كون cosmos كل عضو فيه له فرديته الخاصة ولكن يدخل مع ذلك في وحدة الكل.

وفي بحثه الأول عن « المنطق بوصفه علماً للمعرفة » يؤكد أن الحقيقة لا تفهم إلا داخل نظام من المعرفة، وأنه على الرغم من أن الحقيقة تناظر واقعة فإنها مع ذلك لا تصور إلا داخل نظام مذهبي System لأن « الوقائع التي بها نمتحن صحة النتائج ليست معطاة من الخارج » وليست مسورة لتدخل في أحكام إلا إذا « نظمت في معرفة ». كذلك رأى أن الحكم والاستدلال ليسا متميزين جوهرياً الواحد عن الآخر، بل الحكم استدلال inference لم يفصح عنه explicit بعد، وأن الاستدلال هو حكم أنصح عنه.

وفي كتابه « المعرفة والواقع » نقد برادلي لأن هذا الأخير وإن كان قد أدرك العلاقة بين الحكم والاستدلال وطبيعة كليهما، فإنه وقع في الخطأ الذي وقع فيه « المنطق الرجعي » حين قال مثلاً أن الأحكام العملية تقرر وقائع، بينما الأحكام الشرطية لا تقرر وقائع وكذلك الأحكام الكلية. فقال بوزنكيت إن هذا التمييز غير وجيه، إذ لا فارق بين الواقعة وبين الكلي، وفي هذا يظهر تمسكه الأكبر بالهيجلية

وفي كتابه الأساسي في المنطق « المنطق ومورفولوجيا المعرفة » يقرر آراءه الرئيسية في المنطق على شكل تنظيمي وقد خصص المجلد الأول منه للحكم، والمجلد الثاني للاستدلال

كذلك لا يميز بوزنكيت تمييزاً حاداً بين المنطق وبين نظرية المعرفة وما بين الطبيعة، وفي هذا يعبر عن روح الهيجلية. صحيح أن المنطق يدرس أشكال الحكم والاستدلال، لكن هذه الدراسة تنفسي الى توكيد أن الحقيقة الواقعية منظمة عقلياً، إذ الوقائع ليست معزلة بعضها عن بعض، بدليل أن من الممكن استنتاج واقعة من واقعة أخرى.

ويرى بوزنكيت أن الكلي على نوعين كل مجرد، مثل الحمرة، وكلي عيني مثل يوليوس قيصر. فالكلية المجردة هي تكرار صفة واحدة بعينها في شواهد (أمثلة) كثيرة، أما

- ٢ - «الايان والفهم» Glaube und Verstehen، في أربعة مجلدات، توبنجن ١٩٣٣-١٩٦٥
- ٣ - «انجيل يوحنا»، جيتنجن، سنة ١٩٤١
- ٤ - «المهد الجديد والأساطير»، نشر في «الوحي والنجاة» منشئ سنة ١٩٤١ (وأعيد طبعه في ج١ من kerygma and Mythos
- ٥ - «لاهوت المهد الجديد»، توبنجن، سنة ١٩٤٨-١٩٥٣
- ٦ - «المسيحية الأولى في إطار الأديان القديمة»، زيورخ سنة ١٩٤٩
- ٧ - «التاريخ والأخريات» (بالانجليزية) History and Eschatology (أدبره سنة ١٩٥٧، محاضرات سلسلة جفورد).

وكانت اهتماماته اللاهوتية والفلسفية والتاريخية الدينية شاملة واسعة تتناول الميادين الرئيسية في علم المهد الجديد.

وجعل منهجه في البحث هو المنهج الذي يدعى باسم «المنهج التاريخي المورفولوجي أو الشكلي» الذي يعنى بدراسة الأشكال المختلفة الواردة في تحرير الأنجيل الثلاثة الأولى، إذ من الملاحظ أن سرد الرواية فيها يتدرج بين الروايات الشفوية الشعبية وبين القطع المؤلفة، ومن هنا كانت الفروخ بين القطع المختلفة وتفكك السرد. وكان أول من سلك سبل هذا المنهج هو هـ. يونكل (١٨٦٢-١٩٣٢) بالنسبة إلى «المهد القديم». إذ قسم أساليب العرض في أسفاره إلى أنواع: قصص، شعر، أناشيد، مزامير ملكية، مراتب وشكاوى، إلخ.

فجاء في أثره اشمث K.L. Schmidt في كتاب: «إطار تاريخ المسيح» (برلين سنة ١٩١٩) وبين أن المادة التاريخية التي استخدمها كتاب الأنجيل الثلاثة الأولى كانت قد تشكلت من قبل شفويًا، فجاء الإنجيليون الثلاثة (متى، لوقا، مرقس) فاستعملوها في تحرير أناجيلهم الثلاثة. وفي نفس السنة - سنة ١٩١٩ نشر M. Dibelius بحثاً بعنوان: «الشكل التاريخي للأنجيل» (توبنجن سنة ١٩١٩) وطبق هذا المنهج.

وفي أثر هؤلاء جاء بولتمان أولاً في سنة ١٩٢١ في كتابه الأول: «تاريخ المنقول المتعلق بالأنجيل الثلاثة الأولى» فدرس كل الأشكال الأدبية الموجودة في النقول المسيحية الخاصة بالأنجيل الثلاثة الأولى وانتهى إلى نتائج بالغة الأثر في تعديل النظرة إلى الأصول المكتوبة للمسيحية في بدايتها. واقتطف

«عاقبوا الألمان». وحين انشئت عصبة الأمم كان من رأيه ألا تخضع الدول دون تحفظ لقراراتها

مراجع

Helen Bosanquet: Bernard Bosanquet: London, 1924

وهو ترجمة حياته بقلم زوجته.

- E. Houang: Le néo-hégélianisme en Angleterre, la philosophie de B. Bosanquet.

- C. Le Chevalier: Ethique et idéalisme. Le courant neo-hegelien en Angleterre, B. Bosanquet et ses amis. Paris, 1963.

بولتمان

Rudolf Bultman

لاهوتي بروتستانتي متأثر بهيدجر، ومؤرخ للمسيحية في بدايتها، وصاحب منهج في التأويل.

ولد في Wiefelstede (بمقاطعة أولدنبورج في شمالي ألمانيا) في ٢٠ أغسطس سنة ١٨٨٤ وتوفي في ١٩٧٦/٦/٧، وتلقى العلم في جامعات ماربورج، وتوبنجن، وبرلين. وقام بالتدريس أولاً في سنة ١٩١٢ في جامعة ماربورج، ثم في جامعة برسلو (١٩١٦) وجين (١٩٢٠) وفي سنة ١٩٢١ صار أستاذاً للدراسات المهد الجديد في ماربورج، وظل في هذا المنصب حتى سنة ١٩٥١ حين أحيل إلى التقاعد.

كان بولتمان تلميذاً لـ J. Weiss ويونكل H. Junkel وهرمن W. Herrmann من رجال ما يسمى بمدرسة البروتستنتية - الحرة التي سعت إلى التوفيق بين نتائج البحوث التأويلية وبين تحديد المواقف اللاهوتية على أسس تنظيمية ونظرية.

وكانت باكورة إنتاجه كتاب بعنوان: «تاريخ المنقول المتعلق بالأنجيل الثلاثة الأولى» - Geschichte der synoptischen Tradition (جيتنجن سنة ١٩٢١، ط ٣ سنة ١٩٥٧).

وأهم ما ألفه بعد ذلك الكتب التالية:

١ - «يسوع»، توبنجن سنة ١٩٢٦ Jesus

أفكاره في هذا الاتجاه في الكتاب الذي يعد أهم كتبه، وعنوانه: «لاهوت العهد الجديد» (توبنجن، سنة ١٩٤٨ - ١٩٥٣) وكان قد نشره تبعاً على هيئة كراسات (وأصدر منه طبعة ثالثة مزيدة في سنة ١٩٥٨).

ومحاولة استبعاد الأساطير من الأناجيل هي محاولة قديمة، وأدت إلى موقفين متقابلين: استبعاد العقائد باستبعاد هذه الأساطير، أو استبعاد الأساطير مع الإبقاء على الرسالة المبلغة Kerygma بلغة الأساطير. وهذا الموقف الثاني هو الذي دعا إليه بولتمان. فقد رأى أن استبعاد الأساطير أمر لا مفر منه الآن بعد كل هذا التقدم العلمي الذي لا تتفق نتائجه أبداً مع «المعجزات» و«الخوارق» التي تمخّل بها الأناجيل. فهل الرسالة التي بلغها الانجيل هي مجرد أساطير؟ يجب بولتمان قائلًا: إن المسيح، بوصفه حامل إرادة الله، أراد، بأقواله الأسطورية عن مجي «ملكوت الله وعن ابن الإنسان أن يشير إلى فعل الله «الآن» في العالم وما هوذا المسيح في الساعات الأخيرة أمام الفصل بين الله والعالم الثاني. وقد انتهى المسيح على الصليب دون أن يصنع معجزة أو يعانيتها. دون أن يعتبر نفسه محققاً للنجاة وابن الإنسان المهدي المنتظر. وإنما صار كذلك فيما بعد وفاته، على يد تلاميذه، وذلك لكي يعوضوا عن هذا النبي المصلوب (يسوع). فلنكي يتغلبوا على فاجعة الصلب، قالوا إنه كلمة الله. وأسطورة يسوع ابن الإنسان هذه قد تلاها أسطورة أخرى نشأت في التربة الهلنستية المتأثرة بالغنوص هي أسطورة الخلاص الغنوصي الذي حملوه على يسوع التاريخي. وتفرغ عن نفس المبدأ، أن تصوّر العالم على أنه «إمكان وجود» Sein-Können. وهناتدخل التحليلات الوجودية عند هيدجر لتحديد أحوال هذا الوجود الممكن.

وواضح ما في هذا المنهج من خطورة بالغة على «الصحة» التاريخية للمسيحية، ومن هنا كانت الهجمات المتوالية ضد بولتمان من جانب اللاهوتيين التقليديين، والكاثوليك منهم بخاصة. لقد انتفت - على يد بولتمان ومنهجه - الصحة التاريخية لأسفار «العهد الجديد» وخصوصاً للأناجيل الأربعة، ولم يبق إلا المعاني الدينية في العقيدة مجردة عن صحة مصادرها التاريخية.

مراجع

E. STEINBACH, *Mythos u. Geschichte*. Tübingen 1951;

ثمرة هذا كله في كتابه عن «المسيح» ثم أقبل على رسائل القديس بولس (في العهد الجديد) فقام حولها بدراسات صغيرة مهمة، خصوصاً حول الأصحاح السابع من الرسالة إلى أهل «روما» وحول «الرسالة الثانية إلى أهل كورنثوس».

كذلك شرح انجيل يوحنا من حيث الأصول المأخوذ منها، والمكان الذي كتبت فيه، واستخرج الأفكار اللاهوتية الرئيسية فيه.

وفي كتابه «لاهوت العهد الجديد» لخص آراءه في العهد الجديد، كما لخص نتائج الأبحاث التي قامت في جيله حول العهد الجديد، ومن أجل إيضاح الجو الفكري الذي نشأ منه العهد الجديد قدم عرضاً موجزاً للأفكار والتيارات الدينية في العالم اليوناني السابق على ظهور المسيحية وعند اليهود وفي الغنوصية.

وإزداد بولتمان شيئاً فشيئاً اقترباً من كارل بارت وف. جوجارتن F. Gogarten. وتعاون معها في تحرير مجلة «بين الأزمنة» التي كانت لسان حال ما يعرف باسم «اللاهوت الديالكتيكي»، حتى عدّ لفترة من الزمن من رجال هذه الحركة. لكنه من ناحية أخرى تعرّف إلى مارتن هيدجر، وتأثر به في فلسفته في الزمان وفي التاريخية وفي «التفسير» Hermeneutik. فاستعار بولتمان من هيدجر تحليلاته لوجود الإنسان في العالم، وطبقها على وجود الإنسان الطبيعي المبعد من الله، فوصف وجوده بأنه وجود قلق وجزع وخبطية وسقوط، وهي التغيرات الكثيرة التردد في وصف حال «الإنسان» في «العالم» عند هيدجر، وزعم بولتمان أن هذه المعاني الهيدجرية هي التي نجدها في وصف حال الإنسان في أسفار «العهد القديم»، وبالجمل، حاول بولتمان أن يؤول حال الإنسان الموصوفة في أسفار «العهد الجديد» على ضوء التحليلات الوجودية لهيدجر، مع ما في هذا من تعسف شديد أحياناً، وإساءة فهم لمذهب هيدجر في معظم الأحيان. وعلى كل حال فقد قام من يسمي محاولات بولتمان هذه باسم «اللاهوت الوجودي» (راجع مثل: John Macquarrie: *An Existentialist theology*. New-York and London, 1955).

وجانب آخر في تطور أفكار بولتمان هو ما يسمى بـ «تخليص العهد الجديد من الأساطير». وقد ظهر هذا الاتجاه لأول مرة في بحث له بعنوان «العهد الجديد والأساطير» (سنة ١٩٤١) ثم أوغل في هذا الاتجاه في السنوات التالية، وأودع

- Filos., nn. 1-2), 1961;
- L. BINI, *L'intervento di Oscar Cullmann nella discussione bulmanniana*, Roma 1961;
- autori vari, *Kerygma and History. A Symposium on the Theology of R. B.*, Nuova York 1962;
- A. MALET, *Mythos et logos. La pensée de R. B.*, Ginevra 1962;
- F. BIANCO, *Distribuzione e riconquista del mito. Il problema della storia come orizzonte e fondamento della demitizzazione*, Milano 1962;
- I. MANCINI, *Mito e demitizzazione*, in «Riv. Filos. neoscol.», 1962, pp. 517-51;
- ID., *R. B. e la precomprensione esistenziale*, ibid., 1963, pp. 59-80;
- ID., *B. e la demitizzazione*, ibid., 1963, pp. 343-81;
- G. GRESHAKE, *Historie wird Geschichte. Bedeutung u. Sinn d. Unterscheidung von Historie und Geschichte in der Theologie R. B.s*, Essen 1963;
- autori vari, *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an R. B. zum 80. Geburtstag*, Tubinga 1964;
- A. BABOLIN, *Mito-Precomprensione-Storia nella demitizzazione bulmanniana*, Bologna 1964 (estr. da «Atti Acc. Sc. dell'Ist. di Bologna», cl. di sc. mor., Memorie, 1964-65);
- F. VONESSEN, *Mythos u. Wahrheit. B.s «Entmythologisierung» u. die Philos. der Mythologie*, Einsiedeln 1964;
- W. SCHMITHALS, *Die Theologie R. B.s Eine Einführung*, Tubinga 1965;
- B. GHERARDINI, *La seconda Riforma*, II, Brescia 1966, pp. 382-496 (bibl. pp. 499-510).
- Ch. HARTLICH - W. SACHS, *Der Ursprung des Mythosbegriffs in der modernen Bibelwissenschaft*, Tubinga 1952;
- K. BARTH, *R. B. Ein Versuch, ihn zu verstehen*, in «Theologischen Studien» (Zurigo), 1953, n. 34;
- F. GOGARTEN, *Entmythologisierung und Kirche*, 2ª ed., Stoccarda 1954;
- J. BERNHART, *Bibel und Mythos*, Monaco 1954;
- K. JASPERS - R. B., *Die Frage der Entmythologisierung*, ivi 1954;
- L. MALEVEZ, *Le message chrétien et le mythe. La théologie de R.B.*, Parigi 1954;
- H. FRIES, *R. B.. Burth u. die katholische Theologie*, Stoccarda 1955;
- J. MACQUARRIE, *An Existentialist Theology. A Comparison of Heidegger and B.*, Londra 1955;
- H. OTT, *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie R. B.*, Tubinga 1955;
- G. MIEGGE, *L'evangelo e il mito nel pensiero di R. B.*, Milano 1956;
- A. CARACCILO, *Il problema della demitizzazione nel dialogo B.-Faspers*, in «G. crit. Filos. it.», 1957, pp. 300-321, 488-514;
- M. MANNO, *Filosofia e teologia. Introduzione al pensiero di B.*, in «Teor.», 1957, pp. 17-84;
- R. MARLÉ, *B. et l'interprétation du N. Testament*, Parigi 1956;
- n. cd. aum. 1966;
- tr. it., Brescia 1938;
- H. HAUG, *Offenbarungstheologie und philosoph. Daseinsanalyse bei R. B.*, in «Zeitschr. f. Theol. u. Kirche», 1958, pp. 201-53;
- O. SCHÜBBE, *Der Existenzbegriff in der Theol. R. B.s*, Gottinga 1959;
- F. THEUNIS, *Offenbarung und Glaube bei R. B.*, Amburgo 1960;
- J. MACQUARRIE, *Scope of Demythologizing. B. a. his Critics*, Londra 1960;
- autori vari, *Il problema della demitizzazione* («Arch.

بومبوناتسي

Pietro Pomponazzi

فيلسوف إيطالي من أعلام عصر النهضة في إيطاليا.
ولد في مانتوفا Mantova في ١٦ سبتمبر سنة ١٤٦٢، وتوفي

حاذ الذكاء، بارعاً في الجدال، محباً للمساجلات. وعلى عكس أغلب فلاسفة عصر النهضة، كان أرسطالياً، لا أفلاطونياً كما كان هؤلاء. وفهمه لأرسطو يشايح تفسير الاسكندر الأفروديسي، لا تفسير ابن رشد، ولولعه بالجدال وفرط ذكائه شبهوه ببطرس أبيلارد. وكانت آراؤه من الجراءة بحيث تصدى له مجمع لاتران الخامس في جلسته الثانية (ديسمبر سنة ١٥١٣)، وفي البندقية هاجمه الرهبان Frati من فوق منابر كنائسهم، وكانت النتيجة أن أمرت محكمة التفتيش البابوية بإحراق كتابه «في خلود النفس» علناً فأحرق. وفي مجمع ترانت سجل هذا الكتاب ضمن سجل Index الكتب المنوعة قراءتها على الكاثوليك.

كانت مسألة خلود النفس من المسائل التي دار حولها الجدل بين أتباع أرسطو: فرأى الاسكندر الأفروديسي أن أرسطو يقرر عدم بقاء النفس بعد فناء البدن، وقرر ابن رشد أن الخلود هو للعقل الفعّال، وهو واحد بين جميع الناس، أي أنه لا يقول بخلود نفوس الأفراد. فجاء بومبوناتي فادّلى بدلوّه في هذه القضية. فقرر أننا لا نملك برهاناً طبيعياً على خلود النفس. وحقّ النفس العقلية لا توجد إلا مع النفس الباتية والنفس الحيوانية، ولهذا فهي تموت مع البدن الحالة هي فيه. وإذاً فإن العقل الضروري يقضي بالقول بفناء النفس مع فناء البدن. لكنه يضيف إلى هذا البرهان العقلي أن الرّسبي يقرر خلود النفس، فلكني يبقى مسيحياً - هكذا يقول - فنحن مضطرون إلى القول بخلود النفس.

وفي موضوع القدر السابق والحرية الإنسانية والعناية الإلهية، يميل بومبوناتي إلى مذهب الرواقين. ذلك أنه تبعاً لما انتهى إليه - عقلياً على الأقل - من أن النفس الإنسانية فانية، فإنه رأى أنه لا يعد هناك بعد معنى للربط بين ممارسة الفضيلة وبين فكرة الثواب والعقاب في الآخرة. ولهذا يقرر حرية الضمير الإنساني، وأن في الفضيلة نفسها جزاءها، وفي الرذيلة نفسها عقابها ومن يمارس الفضيلة وتجنب الرذيلة لنفسها خير ممن يتنظر عنها الجزاء أو العقاب.

وفي كتابه De Incantationes أنكر إمكان حدوث معجزات. وفي مسألة العقل والإيمان، قال إن العقل عقلان: نظري وممكن. والأول هو أداة الفلسفة، والثاني أداة الدين.

والفلسفة من شأن قلة ضئيلة من الناس، أما الدين

في بولونيا في ١٨ مايو سنة ١٥٢٥. تعلّم في جامعة بادوفا وحصل فيها على إجازة الطب في سنة ١٤٨٧ وعيّن في السنة التالية أستاذاً مساعداً للفلسفة في جامعة Studium Generale بادوفا فظهر نبوغه في التدريس في المجادلات العلمية التي كان يحفل بها ذلك العصر. وبعد سنوات قليلة، رقي أستاذاً ذا كرسي للفلسفة الطبيعية بتلك الجامعة، خلفاً للأستاذ Vernia وكان تدريسه يقوم على شرح كتب أرسطو في الطبيعيات، خصوصاً كتاب «السماع الطبيعي». فلما أغلقت جامعة بادوفا، نتيجة للأحداث التي أثارها عصبة كمبريه Cambrai، انتقل في سنة ١٥١٠ إلى فرارا Ferrara حيث قام بالتدريس في جامعتها، وشرح كتاب «في النفس» لأرسطو. ثم عيّن أستاذاً للفلسفة في جامعة بولونيا بقرار صدر في ١٥١١/١٠/٢٤ وكانت بولونيا تعج بالاضطرابات والحروب، لكنه ظل بعيداً عنها متفرغاً للعلم وحده. وهنا في بولونيا كان أوج نشاطه ونضوجه، فأصدر كتابه «في خلود النفس» في سنة ١٥١٦، وفيه عبر عن آرائه وتأملاته النفسية، والميتافيزيقية، والأخلاقية، مسترشداً بالاسكندر الأفروديسي في نطاق الفلسفة الأرسطية. فثارت هذا الكتاب ضجة وإتهامات جعلت بومبوناتي يخوض غمار مساجلات حادة تنفق مع ذلك مع مزاجه المولع بالجدال والمناقشات. وكان مصير الكتاب أن أحرق علناً في البندقية ورفع أمر مؤلفه إلى البابا في روما، لكنه في روما وجد الحماية من الكردينال Bembo وحكم عليه فقط بإعلان التوبة، وصدر هذا الحكم في ١٥ يونيو سنة ١٥١٨ ولا يعلم هل نفذ بومبوناتي هذا الحكم وأعلن التوبة.

وفي فبراير من نفس السنة - سنة ١٥١٨ - كان بومبوناتي قد نشر كتابه: «دفاع» Apologia، وفيه هاجم الرهبان هجوماً عنيفاً متهماً إياهم بالجهل والنفاق فثارت زويعاً من الاحتجاجات والردود. وكان من أبرز خصومه الفيلسوف المناصر لابن رشد، أجوستينو نيفو Agostino Nifo الذي أصدر في سنة ١٥١٨ كتاباً عن «خلود النفس» هاجم فيه آراء بومبوناتي، فاضطر هذا إلى الرد عليه في ١٨ مايو سنة ١٥١٩ بكتاب بعنوان: دفاع ضد أوغسطين نيفوس.

وفي سنة ١٥٢٠ أصدر كتابين هما: (أ) في أسباب الآثار الطبيعية الجديرة بالإعجاب (ب) «في القدر وحرية الإرادة، والتفسير السابق، والعناية الإلهية». وفيه يتردد بين الجبر والاختيار، بين القدر السابق وحرية الإنسان.

كان بومبوناتي من أكبر فلاسفة عصر النهضة. وكان

— *Storia antolog. problemi filos.: Teoretica*, I, pp. 1023-32.

— *Morale*, I, pp. 785-89.

— *Bibl.: Oltre al fondamentale* F. FIORENTINO, P. P. *Studi storici sulla scuola bolognese e padovana*, Firenze 1868, e L. FERRI, *In torno alle dottrine psicologiche di P. P.*, in «Atti e Mem. d. R. Acc. Lincei», cl. sc. mor., 1876, pp. 333-548; A. H. DOUGLAS, *The Philos. a. Psychol. of P. P.*, Cambridge 1910; rist., Hildesheim 1962.

— W. BETZENDÖRFER, *Die Lehre v.d. zweifachen Wahrheit bei P. P.*, Tübinga 1919.

— C. OLIVA, *Note sull'insegnamento di P. P.*, in «G. crit. Filos. it.», 1926, pp. 83-103, 179-90, 254-75.

— E. WEIL, *Des P. P. Lehre v. d. Menschen u. d. Welt*, Amburgo 1928.

— E. TROILO, *Figure e dottrine di pensatori*, Napoli 1937.

— A. CORSANO, *Il pens. religioso italiano dall'Umanesimo al guirisdizionalismo*, Bari 1937, pp. 65-94.

— G. BIANCA, *P. e il problema della personalità umana*, Catania 1941.

— L. THORNDIRE, *History of Magic a. Experimental Science*, V, Londra-New York 1941, pp. 94-110.

— C. CARBONARA, *Il sec. XV*, Milano 1943.

— C. GIACON, *La Seconda Scolastica*, I, Milano 1944, pp. 53-90.

— N. DE ANDREA, *Fede e ragione nel pensiero del P.*, in «Riv. Filos. neoscol.», 1946, pp. 278-97.

— ID., *Il razionalismo di P. P.*, in «Sapienza», 1950, pp. 46-58.

— B. NARDI, *Gli scritti del P.*, in «G. crit. Filos. it.», 1950, pp. 207-16.

— ID., *Le opere inedite del P.*, ibid., 1950-58 (cfr. anche «Enc. Catt.», IX, coll. 1731-34, e *Studi* [v. sotto]).

— P.O. KRISTELLER, *A New Manuscript Source for P.'s Theory of the Soul*, in «Rev. intern. Philos.», 1951, pp. 144-57.

— ID., *Two Unpublished Questions on the Soul of P. P.*, in

ضروري للعامة. وفي هذا الموقف إرهابي بما سيقول به كنت بعد ذلك بأكثر من ٢٧٠ عاماً.

ومن أهم مؤلفاته:

1. Liber in quo disputatur penes quid intensio et formarum remissio alternatur, nec minus parvitas et magnitudo. Bologna, 1514.

2. Tractatus de reactione. Bologna, 1515.

3. De immortalitate animae, Bologna, 1516.

4. Apologia pro suo tractatus de immortalitate animae. Adversus contarenum. Bologna, 1519.

5. Defensorium, seu reponsiones ad Aug. Niphum. Bologna, 1519.

6. De nutritione et auctione. Bologna, 1521.

7. De naturalium effectuum admirandorum causis, seu de incantationes liber. Basel 1525, 1556.

8. De fato, libero arbitrio, providentia libri V. Basel, 1525.

9. Dubitationes in quartum Meteorologicorum Aristotelis librum, Venezia, 1561.

نشرات ومراجع

— EDIZ. e TRADUZ.: *Opera*, Basilea 1567.

— *Tractatus de immort. animae*, ed. G. GENTILE, Messina 1925.

— W. H. HAY, Haverford College, Peansylv. 1938 (facsim. dell'ed. princeps, tr. ingl.).

— G. MORRA, Bologna 1954 (con tr. it.).

— *De fato, de libero arbitrio et de praedestinatione*, 1ª ed. compl. e crit. di R. LEMAY, Padova 1957.

— di *De naturalium effectuum* (in *Opera*, pp. 6-328), ripr. in corso, Hildesheim.

— *Corsi inediti dell'insegnamento padovano*, I: «Super libello De substantia orbis expos. et quaestiones quatuor» (1507), a cura di Ant. POPPI, Padova 1966. Cfr. (*Grande Antol. filos.*), VI, pp. 678-731.

— IX, pp. 1982-86.

— XI, pp. 622-26.

وهناك تابع دروس الكساندر دي هالس وجان دي لاروشل وايدرجو Eudes Rigault الذين علموه مذهب أوغسطين. لكنه درس بعض مؤلفات أرسطو، واعتنق مذهب أرسطو في بداية تطوره الفكري كما تشهد على ذلك نقوله الكثيرة عن أرسطو في مؤلفاته الأولى لكنه ما لبث أن تخلّى عن فلسفة أرسطو في مؤلفاته التالية. وقد انخرط، وهو في باريس، في ملك الرهبانية الفرنسيسكانية وصار أكثر ميلاً إلى فلسفة أوغسطين

ولما حصل على البكالوريوس في سنة ١٢٤٣ قام بتدريس الكتاب المقدس، ثم شرح كتاب «الأقوال» لبطرس اللباردي في سنة ١٢٥٠ - ١٢٥١ وفي سنة ١٢٥٤ حصل على إجازة التدريس (ما يعادل الدكتوراه اليوم) لكن الصراع ضد تولي الرهبان التدريس في جامعة باريس (راجع مادة توما الأكويني) أخر حصوله على حق التدريس في جامعة باريس إلى ٢٧ أكتوبر سنة ١٢٥٧. لكن لم يستمر طويلاً، إذ اختاره قبيل ذلك اتباع الطريقة الفرنسيسكانية في فبراير سنة ١٢٥٧ مرشداً عاماً للطريقة، وبقي في هذا المنصب حتى سنة ١٢٧٣ حين عين كاردينالاً وأسقفاً لألبانو Albano ودعي لحضور مجمع ليون Lyon (في فرنسا) في سنة ١٢٧٤ فتوفي هناك وقد أعلنه قديساً البابا سكستوس الرابع

مذهبه

من المعتاد أن يقال عن مذهب بونافتورا أن «الفلسفة واللاهوت والتصوف امتزجت فيه دون أن تختلط» ذلك أنه رأى أن الفلسفة لا تكفي وحدها لحل بعض المسائل ولا بد لها من اللاهوت، وهذا بدوره قد لا يكفي فيحتاج إلى التصوف ويتضح هذا جلياً من نظريته في المعرفة

١) نظرية المعرفة

يقسم بونافتورا المعرفة إلى ثلاثة أنواع:

- ١ - حسية، وهي التي تدرك الأمور المادية بواسطة الحواس
 - ٢ - علمية، وهي التي تستند إلى التجريد العقلي
 - ٣ - وحكمة، وهي التي تستعين بالاشراق الإلهي.
- والمعرفة الحسنة لا تتم بمجرد انتزاع النوع من

- «Mediaev. a. Humanistica» (Boulder), 1955, pp. 76-101.
- C. WILSON, *P.'s Criticism of Calculator*, in «Isis», 1953, pp. 355-62.
- B. NARDI, *Di una nuova edizione del «De immort. an.», an.»*, in «Rass. Filos.», 1955, pp. 149-74.
- ID., *Corsi inediti di lezioni di P. P.*, in «Studi in onore di Gino Funaioli», Roma 1955, pp. 252-83.
- ID., *Saggi sull'aristotelismo padovano dal sec. XIV al XVI*, Firenze 1958.
- ID., *Studi su P. P.*, Firenze 1965.
- É. GILSON, *Autour de P.-Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVI^e siècle*, in «Arch. Hist. doct. litt. m.â.», 1961, pp. 163-279 (cfr. su esso e tutta la questione).
- F. M. VERDE, in «Sapienza», 1963, pp. 154-65).
- SAITTA, II, pp. 259-338.
- D. A. JORIO, *The Problem of the Soul a. the Unity of Man in P. P.*, in «N. Schol.», 1963, pp. 293-311.
- G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torino 1963.
- T. GREGORY, *Aristotelismo*, in «Grande Antol. filos.», VI, pp. 618-26.
- GARIN, II, pp. 508-35, 565-70. Cfr. la bibl. nell'ed. cit. del MORRA, pp. 17-31. Per l'influsso del P. sul libertismo francese con la conseguente polemica contro di lui, v. la lunga introd. di H. BUSSON, alla sua antol. del *De incantationibus (Les causes des merveilles de la nature)*, Parigi 1930.

بونافتورا

Bonaventura

فيلسوف مسيحي، يلقب بـ «العالم السرافي» ولد في Bagnoregio (نواحي Viterbo في وسط إيطاليا) حوالي سنة ١٢١٧ أو سنة ١٢٢١ وتوفي في ليون Lyon سنة ١٢٧٤

سافر إلى باريس لتلقي العلم حوالي سنة ١٢٣٨،

معرفة الله ليست بالأمر السهل ، كما يلوح بادىء الأمر ذلك أن المعرفة على ضربين: الإدراك ، والاحاطة ، والإدراك هو مجرد العلم بوجود الشيء ، أما الاحاطة فهي المعرفة التامة بمجابهته ومن الواضح أن الاحاطة لا تتحقق إلا إذا كانت ماهية العالم في مرتبة أو مستوى المعلوم . لهذا لا يمكن الإنسان أن يعرف الله معرفة إحاطة ، للفارق الهائل في المرتبة أو المستوى بين الله وبين الإنسان . لهذا لم يبق إلا أن نعرف الله معرفة ادراك ، أي أن نشهد حضوره بيقين .

ولدى الإنسان ثلاثة طرق لإدراك الله :

١ - الطريق الأول هو أن وجود الله حقيقة فطرية في عقل كل إنسان ولا يقصد بذلك أننا ندرك ماهيته بالفطرة إنما ندركه بالفطرة وجوده فقط . وتفسير ذلك أن الله حاضر في النفس ، والنفس تدرك نفسها ، وبالتالي تدرك الله لأنه حاضر فيها

٢ - الطريق الثاني هو الذي يقود الى الله من خلال المخلوقات ويمكن البرهان بمجرد التطبيق لمبدأ العلية وهذا المبدأ لا يسمح فقط باستنباط العلة من المعلوم ، بل وايضاً بالصعود من المعلوم الى العلة فإن كان الله هو علة الأشياء حقاً ، فلا بد أن يكون من الممكن الابتداء من الأشياء للصعود الى وجود الله ، أي أن نتعرفه ابتداء من معلولاته . ويسري في هذا أن ندأ من أي محسوس كأننا ما كان

٣ - والطريق الثالث هو الذي ابتدعه القديس أنسلم ، وهو أن تصور ماهية الله تقتضي وجوده ، إذ أكمل كائن يمكن تصوره لا بد أن يكون موجوداً ، ما دام الوجود كمالاً من كمالاته

جـ) الخلق

لكن هذه البراهين لا تبين لنا كيف خلق الله الموجودات الله علة الموجودات لكن هل هو علتهما التامة أو الجزئية ، الصورية أو المادية ؟ والجواب عن هذا السؤال عند بوناقتورا هو أن تأثير العلة يكون أشمل ، كلما كانت أكمل والله هو أكمل موجود يمكن تصوره لهذا كان فعله في الإيجاد أشمل ما يمكن تصوره أنه إذن العلة التامة لكل ما هو موجد وهكذا يكون الخلق من العدم الذي لم يسبقه شيء فالله خلق العالم إذن من العدم

يأتي بعد ذلك سؤال آخر لا يقل عن الأول أهمية

مدركات الحس ، لأن النفس فعالة وليست متفعلة فقط في حالة المعرفة الحسية ، بناء على المبدأ اليتافيزيقي الذي يقول «إن الأدنى لا يمكن أن يؤثر في الأعلى» والمحسوس أدنى من النفس لأنه مادي بينما النفس روحية . والذي يحدث في المعرفة الحسية هو أن العضو الحاس ينقل أولاً بالأجسام ، ثم ترد النفس هذا الفعل فتقوم بنشاطها الذاتي ، وذلك بتكوين الأنواع والكمالات بوجه عام

ولا توجد في النفس معرفة فطرية - ولهذا يقول صراحة أن العقل هو مثل لوحة بيضاء Intellectus est... sicut tabula rasa (In II Sent. d. 3p. 2, q. 1. f. 5; II 118 a ويستند بوناقتورا هنا الى ما يقوله أرسطو عن التجريد لكنه لا يأخذ بالتمييز الأرسطي - وفي اثره تفسير ابن سينا - بين العقل المتفعل والعقل الفاعل ، لأنه لا يريد أن يتصور العقل متفعلاً خالصاً ، ولهذا يقول ان كليهما يؤثر في الآخر فعلاً وانفعلاً ، وليس أحدهما انفعلاً خالصاً ، لكن ادراك الحقيقة لا يتم في نهاية الأمر إلا بواسطة «نور غير مخلوق» هو الاشراف الإلهي على النفس ، ومعرفة الله تأتي من حيث هو علة فاعلية وعلة ثمانية للموجودات : فهو علة فاعلية يمنح الوجود العقلي ، ويوصفه علة غائية يحرك القوة على الفعل . ولهذا فإن الاشراف ينحل إلى «الرؤية في الحلال الأزلية» Visio in rationibus aeternis فالنفس ، في كل فعل من أفعال المعرفة تحيل الشيء إلى العلة الأزلية ، إلى قيمته المطلقة الثابتة في الوجود المطلق ، وهو الله ، أي في صورته النموذجية idea exemplaris ، والغاية هي التي تقود الصيرورة في العقل .

ب) وجود الله :

وعند بوناقتورا أن وجود الله هو أوضح الحقائق . لكن أخطاء ثلاثة يمكن أن تخجب هنا هذه الحقيقة البينة وهي الخطأ في التصور ، الخطأ في البرهان ، الخطأ في الاستنتاج فقد يحدث ألا نفهم جيداً معنى كلمة «الله» وذلك ما حدث للوثنيين حين تصوروا أن الله هو كل موجود أعلى من الإنسان وقادر على التنبؤ بالمستقبل - وقد يحدث أن نخطئ في البرهان ، كما حدث لأولئك الذين استنتجوا من كون الأشرار لا يعاقبون في هذه الدنيا أنه لا يوجد إله - وقد يحدث ثالثاً من عجز العقل عن أن يدفع البرهنة الى نتيجتها النهائية ، فيتوقفون عند تأثيرات الأجسام المادية والنجوم

لكن حتى لو احتطنا من هذه الأخطاء الثلاثة ، فإن

نهاية له من الكائنات المعطاة معاً ان العالم خلق من أجل الانسان ، لأنه لا يوجد فيه شيء لا يتعلق بالانسان على نحو ما بين الانحاء . واذا لم يوجد العالم دون إنسان ، وما دام لكل إنسان نفس خالدة ، فلو كان العالم أزلياً ، لكان موجوداً معاً الآن ما لا نهاية له من النفوس الخالدة . وهذا محال كما قلنا ، لأنه لا يمكن أن يوجد معاً ما لا نهاية له من الموجودات . فالفرض الأول باطل وهو أن يكون العالم سرمدياً

(د) وهذا الخلق لما كان من صنع الله فلا بد أن تكون فيه آثاره ، وهذا هو ما يسمى باسم « المناظرة الكلية » Analogie universelle بين الخالق والمخلوقات . ومعنى هذا أن ثمة تناظراً بين الله والموجودات ، لكن مع مراعاة الفارق المائل بينها فالتناظر هنا هو بين النموذج والنسخة . ويتجلى ذلك أعلى ما يتجلى في النفس ففيها الثالوث الذي في الله إذ فيها ثلاث قوى : الذاكرة ، والعقل ، والإرادة . وفي الله وحدة في الماهية وثلاث في الأقسام . كذلك في النفس وحدة في الماهية وثلاث في القوى . والأب يلد المعرفة السرمدية التي في الكلمة ، والكلمة بدورها ترتبط بالأب بواسطة الروح القدس ، فكذلك الذاكرة بما تحتوي عليه من صور وأفكار تولّد معرفة الأفكار ، والمحبة هي التي تربط بين كليهما .

لكن النفس بعد الخطيئة في حاجة الى تطهير ، وهذا التطهير لا يمكن أن يأتي إلا من سلطة أعلى ، أي من الله ، وذلك بفضل منحة إلهية هي اللطف الإلهي Gráce . والغرض الأساسي من اللطف الإلهي هو جعل الانسان قادراً على النجاة وتحقيق الغاية منه . ان الله لم يخلقه وجوده ، قد خلق نفساً عاقلة قد قدر لها السعادة الأبدية لكنها بالخطيئة الأولى سقطت ، ولا منجاة لها إلا بلطف إلهي ونجاتها تقوم في اكتسابها للخبر الأسمى

واللطف الإلهي يقوم بثلاث عمليات : التطهير ، التنوير ، التكميل . وهذه العمليات الثلاث هي التي سبق وأن حندها التصوف المنسوب الى ديونسيوس الأريوباغي . وقد رأى بونافتورا أنه بفضل هذه العمليات الثلاث تعود للنفس صورتها الإلهية الأصلية deiformis . إن الهدف من التصوف هو الصعود في الدرجات التي تؤدي الى الله ويسلك الانسان هذا الطريق اذا استعمل قواه الثلاث : الذاكرة ، العقل ، الإرادة ، على الوجه الذي ينبغي . إن

وهو متى خلق الله العالم من العدم ؟ والجواب عند بونافتورا أن من التناقض ان يقال ان الله خلق العالم من العدم في زمان معلوم ، فما دام العالم لم يوجد قبله شيء ، فإنه حتماً لم يوجد قبله زمان ، وبالتالي لا يمكن التحدث عن زمان جرى فيه فعل الخلق ، بل وجد الزمان مع الخلق ويتناول بونافتورا بالتفصيل مشكلة أزلية العالم فيسوق براهين لإثبات استحالة أزلية العالم

١ - البرهان الأول هو أنه لو كان العالم أزلياً لكان لامتناهياً ، واللامتناهي لا يقبل أن يضاف اليه شيء فكيف إذن نضيف الأيام المقبلة على ما لا نهاية له من الأيام الماضية ؟!

٢ - البرهان الثاني القول بأزلية العالم يناقض المبدأ القائل باستحالة ترتيب ما لا نهاية له من الحدود . ذلك أن كل ترتيب (نظام) يبدأ من بداية ويمر بوسط وينتهي الى نهاية . فلو كانت الدورات الفلكية سرمدية ، فإنه لا بداية لها ولا وسط ولا نهاية . وبالتالي لا ترتيب فيها . لكن تعاقب الأيام والفصول يعني صحة هذا الزعم ، ويدل على وجود ترتيب

٣ - البرهان الثالث يقوم على أساس أن اللامتناهي لا يمكن عبوره . فلو كان العالم أزلياً ، أي بغير بداية ، فإنه لا بد أنه مرّ بما لا نهاية له من الدورات الفلكية . فكيف أنقضت الى يوم الناس هذا اذا كانت لامتناهية ، واللامتناهي لا يمكن عبوره ؟!

٤ - البرهان الرابع القول بلانهاية العالم يناقض المبدأ القائل بأن المتناهي لا يمكن أن يحيط باللامتناهي . فلو قلنا بأزلية وأبدية العالم ، لوقفنا في هذا التناقض وقلنا المتناهي يحيط باللامتناهي . وبيان ذلك أن الله وحده هو اللامتناهي ، وما عداه متناه . وأرسطو يعلمنا أن كل حركة سماوية انما يجرها عقل . فلو كان العالم لامتناهياً ، لكانت الحركات السماوية لامتناهية . لكن هذا العقل هو متناه ، لأن الله هو وحده اللامتناهي ، وما عداه متناه . فكيف يحيط هذا العقل ، وهو متناه ، بحركات سماوية لامتناهية ؟! هذا محال ، فالفرض الأصلي محال ، وهو أن يكون العالم بلا بداية ولا نهاية

٥ - البرهان الخامس والآخر الذي يسوقه بونافتورا لبيان استحالة سرمدية العالم هو استحالة أن يوجد معاً ما لا

مراجع

- W. A. Hollenberg: Studien zu Bonaventura, Berlin, 1862.
 - Sorrento: S. Bonaventura e la sua dottrina Napoli. 1890.
 G. Palhoriès: Saint Bonaventure, Paris, 1913.
 - Et Gilson: La philosophie de Saint Bonaventure, 1^{re} ed. 1923, 2^e 1943, Vrin, Paris.
 - J. M. Bissen: L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure, Paris, Vrin 1929.
 - J. Fr. Bonnefoy: Le Saint Esprit et ses dons selon Saint Bonaventure, Paris, Vrin, 1929.

بونكاريه (هنري)

Henri Poincaré

عالم رياضي فرنسي وباحث في المناهج العلمية ونقد العلم.

ولد من أسرة ممتازة في نانسي في ٢٩ أبريل سنة ١٨٥٤، وهو ابن عم ريمون بونكاريه الذي كان رئيساً للوزراء ورئيساً للجمهورية في فرنسا إبان الحرب العالمية الأولى. وفي سن الخامسة عشرة أبدى اهتمامه بالرياضيات، فدخل كلية الهندسة، ثم دخل مدرسة المناجم، وعمل مهندساً للمناجم لفترة قصيرة. ثم عين أستاذاً للرياضيات في جامعة كان Caen في سنة ١٨٧٩، وبعد ذلك بعامين عين أستاذاً للرياضيات في كلية العلوم بجامعة باريس حيث كان يلقي محاضرات في الرياضيات البحتة والرياضة التطبيقية.

وانتخب عضواً في الأكاديمية الفرنسية سنة ١٩٠٨ وتوفي في باريس في ١٧ يوليوسنة ١٩١٢ وإنشائه غزير يشمل ٣٠ كتاباً وأكثر من خمسمائة بحث أصيل.

آرائه

نقد بونكاريه الرياضيات، والعلوم، وانتهى من نقده إلى تقرير أمرين:

الأول: هو أن العقل يتمتع بحرية تجربة واسعة في إنكار المفاهيم في الرياضيات والعلوم.

النفس، وقد خلقها الله على صورته، تستطيع - بعد تلطيخها بالخطيئة - أن تظهر وتستبر وتكمل لتسترد صورة الله نقية صافية

واللطف الإلهي إذا نزل بالنفس تملك جوهرها وقواها معاً أنه ينزل على حرية الإرادة وعلى الأفعال المتوقفة على حرية الإرادة ومتى ما استولى عليها رتبها على الوجه الأتم، وثمة ثلاث عمليات تحدد حياة النفس أن تبحث عن الله خارجها، أن تبحث عنه داخلها، أن تبحث عنه فوقها. واللطف يعيد النفس إلى داخلها، كي ترتب ملكاتها، ثم عليها أن تركز حياتها في داخلها ويتلو ذلك أن تسعى إلى كمالها الخارج للطينية، أي ما فوق ذاتها. ويصف بونافتورا هذا الطريق في كتابه «سفرة النفس إلى الله» ويقوم هذا كله على أساس تجربة حياة شخصية، ولهذا لا يمكن وصفها بعبارة عامة غير أن بونافتورا يؤكد أن رؤية الله غير متاحة لنا في هذه الحياة الدنيا، مهما صعدنا في مدارج السفر إلى الله

وهكذا نجد أن مذهب بونافتورا يمثل ذروة التصوف النظري

نشرات مؤلفاته

النشرة الأساسية المعتمدة لمؤلفات بونافتورا هي

S. Bonaventurae: Opera omnia. Edita studio et cura p.p. Collegii S. Bonaventurae... anecdotis aucta prolegomenis scholiis notisque / ad illustrata.

Claras Aquas (Quaracchi) , 10 Vols. in - 4^o, 1882 - 1902.

وهذه اجزاؤها

I- IV In IV sent. comment.

V Opuscula theologicae.

VI: Comment. in Sacram scripturam.

VII: Comment. in Evang. S. Lucae.

VIII: Opuscula varia ad theolog., mystic, et res ordinis F. M. spectantia.

IX: Sermones.

X: Complementum.

أبأس أن كل عدد يتكوّن بإضافة الوحدة إلى العدد السابق، إلى غير نهاية، متقللاً إلى تطبيق هذه الخاصة على بقية سلسلة الأعداد اللامتناهية.

وهذا البرهان بالإثبات هو في نظر بونكاريه والبرهان الرياضي من الطراز الأول، وهو النموذج الحقيقي للأحكام التركيبية القبلية، (والعلم والفرض، ص ٢٣) وليان حقيقة البرهان بالإثبات تفصيلاً راجع كتابنا: «منهج البحث العلمي» (ص ١٠٦ - ١٠٩، القاهرة سنة ١٩٦٢).

٢ - الفروض في العلم:

ويعزو بونكاريه إلى الفروض في العلوم بأنواعها، دوراً كبيراً جداً. ويتخذ العبارة المشهورة التي قالها نيتون: «أنا لا أتخيل فروضاً» بأن يؤكد أنه لا علم بفرض، لأن قيمة العلم والحقيقة بوجه عام تتوقف على اصطلاح convention يصطلح عليه. ونحن في اختيارنا لفرض ما نسترشد باعتبارات اليسر والسهولة Commodity.

ومن هنا يقول في ميدان الرياضيات، «إن البدييات الرياضية ليست أحكاماً تركيبية قبلية، ولا وقائع تجريبية. إنها اصطلاحات Conventions. واختيارنا، من بين كل الاصطلاحات الممكنة، يسترشد بوقائع تجريبية، لكنه يظل حراً ولا يتحدد إلا بضرورة تجنب التناقض. وإذن ما الرأي في هذا السؤال: «هل الهندسة الإقليدية صحيحة؟» الرأي هو أنه سؤال لا معنى له. انه شبيه بالسؤال عما إذا كان النظام التري صحيحاً، بينا القياسات القديمة باطلة، وعما إذا كانت الاحداثيات الديكارتية صحيحة، والاحداثيات القطبية باطلة! إن هندسة ما لا يمكن أن تكون أصح من هندسة أخرى، بل يمكن أن تكون فقط أيسر منها Plus commode. والهندسة الإقليدية هي وستظل - أيسر هندسة: أولاً، لأنها هي الأبسط، وثانياً، لأنها أكثر انطباقاً على خواص الأجسام الصلبة الطبيعية، هذه الأجسام التي تقترب منها أعضاؤنا وأبصارنا، ومنها تصنع آلات القياس» (والعلم والفرض، ص ٦٦ وما يتلوها).

وكذلك الشأن في علم الفلك والفيزياء وسائر العلوم، بعض الفروض أيسر من البعض الآخر

٣ - قيمة العلم:

لكن ليس معنى هذا أن العلم، س حيث هو وسيلة

والثاني: إن النظريات الرياضية والعلمية هي في جوهرها اصطلاحية وفروض مبسّرة.

١ - فلسفة البرهان الرياضي:

وفي كتاب «العلم والفرض» (ص ٩ - ٢٨) بحث بونكاريه في طبيعة البرهان الرياضي، فبدأ بأن تساءل عما إذا كانت الرياضيات - إذا كانت تقوم على أساس القياس - لا ترجع إلى تحصيل حاصل هائل. «إن القياس لا يستطيع أن يعلمنا أي شيء جديد في جوهره، فإذا كان كل شيء يجب أن يخرج من مبدأ الذاتية، فيجب أن يكون في الوسم رده إليه كذلك... والبرهان القياسي يظل عاجزاً عن إضافة أي شيء إلى المعطيات التي تقدمها له، وهذه المعطيات تنحل إلى بعض من البدييات. وليس للمرء أن يجد شيئاً غيرها في النتائج».

لكننا، مع ذلك، نجد الرياضي يقول لنا إنه يعمم قضية معلومة من قبل. فهل المنهج الرياضي يسير من الجزئي إلى العام؟ وإذا كان كذلك، فكيف يمكن أن يسمى استدلالياً؟ وفضلاً عن هذا، فإنه إذا كان علم العدد تحليلاً خالصاً، فيبدو أن العقل الممتاز بعض الامتياز يستطيع، بنظرة واحدة، أن يدرك كل حقائقه.

«فإذا لم يكن في وسع المرء التسليم بهذه النتائج، فيجب الاعتراف بأن للبرهان الرياضي نوعاً من القوة الخالقة الخاصة، وأنه بالتالي يتميز من القياس» (ص ١١).

ما هذه القوة الخالقة الخاصة، انها «قوة العقل» الذي يعرف نفسه قادراً على تصور التكرار، إلى غير نهاية، لفعل واحد، ما دام هذا الفعل كان ممكناً مرة. فللعقل عن هذه القوة عيان مباشر، ولا يمكن أن تكون التجربة بالنسبة إليه غير مناسبة لاستخدامها، وبهذا، للشعور بها» (والعلم والفرض، ص ٢٣ - ٢٤).

وعلى هذا يرى بونكاريه أن البرهان الرياضي يقوم على أساس البرهان بالإثبات Raisonement par recurrence أو ما يسمى أيضاً باسم الاستقراء الرياضي نظراً للشبه بينه وبين الاستقراء التجريبي، إذ كلاهما يعمم بأن ينتقل إلى التطبيق على كل الأحوال. ولكن بين الاستقراءين فارقاً كبيراً، من حيث أن الاستقراء التجريبي يبدأ من الوقائع منتقلاً إلى القوانين، وليست به دقة، بل فيه عنصر المجازفة وعدم الاحكام، أما الاستقراء الرياضي فدقيق، يبدأ من خاصية أساسية للسلسلة اللامتناهية من الأعداد الصحيحة القائمة على

والموسيقى. إنهم يعجبون بالانسجام الدقيق بين الأعداد والأشكال، ويدهشون حين يفتح لهم كشف جديد أفقاً غير منظر (الكتاب نفسه ص ١٣٩)

٤) الاحتمال والصدفة:

والاحتمال Probabilité يلعب دوراً كبيراً في المعرفة العلمية، وأطراح الاحتمال معناه القضاء على العلم. ذلك أن حال ظاهرة ما يتوقف على شيئين: الحالة التي بدأت منها، والقانون الذي تبعه تغير حالتها. لكن قد يحدث كثيراً أن نعرف القانون، دون أن نعرف الحالة البدئية. ولا مفر حينئذ من اللجوء إلى حساب الاحتمال. وثم أسوأ أخرى يكون المجهول فيها ليس فقط الحالة البدئية، بل وأيضاً القوانين. ثم إن الظروف هي من التعقيد والتشابك بحيث يكفي أن يخفي عنا عامل صغير، لكي نخفق في تحديد الناتج. وقد يحدث أن يكون لبب صغير جداً - بنذ عنا إدراكه - نتيجة كبيرة لا نستطيع أن نتنبأها. والظواهر تخضع لقوانين الصدفة حينما تكفي فروق صغيرة في الأسباب لحدوث فروق كبيرة في النتائج. وهذا ينطبق بوجه خاص في ميدان التاريخ. وأكبر صدفة هي ميلاد رجل عظيم. فبالصدفة وحدها التقت خليتان تناسلتان مختلفتان الجنس (ذكر وأنثى) كانت كلٌ منها تخترق من ناحيتها على العناصر المسترسة التي أدى فعلهما المتبادل إلى إنتاج العبقرية. وكان يكفي القليل جداً كي لا يتم الاختصاب، وكان يكفي أن ينحرف الحيوان النوي بمقدار عشر ملليمتر لكيلا يولد نابليون، فيتغير بذلك مصير القارة الأوروبية (العلم والمنهج ص ٩٥).

مؤلفات بونكاريه

في فلسفة العلم ومناهج البحث

La Science et l'hypothèse, Paris, Flammarion 1962

- La Valeur de la Science, Paris, 1905, Flammarion

- Science et Méthode, Paris, 1906 Flammarion

Dernières pensées, Paris, 1913 Flammarion

وقد جمعت مؤلفاته في ١١ مجلداً ونشرت في باريس ١٩٢٨ - ١٩٥٦ ويتضمن المجلد الثاني ترجمة حياته بقلم G. Darbon، كما يتضمن المجلد الحادي عشر المحاضرات التي ألقيت بمناسبة الذكرى الثوية ليلاده.

للمعرفة، عديم القيمة، وأن قيمته الوحيدة في تسير العمل. يقول بونكاريه: «لا يمكن أن نقول إن العمل هو الغاية من العلم، ولا فهل ينبغي علينا أن ندفع بالبطالان الدراسات التي قامت عن النجم المسمى بالشعري العبور Sirius، بحجة أن من المحتمل ألا يكون لنا أدنى تأثير على هذا النجم؟ في نظري أنا، الأمر على العكس من ذلك: إن المعرفة هي الغاية، والعمل هو الوسيلة» (قيمة العلم ص ٣٢٠).

وفيما يتصل بدور العالم في صنع العلم، يؤكد بونكاريه أن العالم لا يخلق الواقعة العلمية من العدم، بل يصنعها من الواقعة الغليظة fait brut. وتبعاً لذلك فإنه لا يصنعها كما يريد وبحرية. وكل ما يخلقه العالم في واقعة ما هو اللغة التي يعبر بها عنها.

ويقول: «حين نتساءل: ما هي القيمة الموضوعية للعلم؟ فإن هذا لا يعني: هل العلم يجعلنا نعرف الطبيعة الحقيقية للأشياء: بل معناه هو: هل هو يجعلنا نعرف العلاقات الحقيقية بين الأشياء.

ويرفض بونكاريه كل نغمة وضعية، وكل محاولة لإخضاع البحث العلمي للتطبيق. يقول: «إن العلم الذي يُطلب من أجل تطبيقاته فقط هو مستحيل. فالحقائق لا تكون خصبة إلا إذا ارتبطت بعضها ببعض. فإن لم يتعلق المرء إلا بتلك التي يترقب المرء منها نتيجة مباشرة، فإنه ستعوزه الحلقات الوسطى، ولن تكون هناك سلسلة متصلة» (قيمة العلم ص ١٣٨). ويقول: «إن الواقعة المنزلة تلتفت كل الأنظار: نظر الرجل العادي ونظر العالم، لكن الشيء الذي لا يستطيع أن يراه غير العالم الفيزيائي الحقيقي هو الرابطة التي توحد عدة وقائع مماثلها عميق، ولكنه خفي. إنه يستشعر تحت الواقعة الغليظة، روح الواقعة» (الكتاب نفسه ص ٢٢).

لكن هذا لا يمنع من نشدان المنفعة التطبيقية للعلم، لكن بشرط أن تكون المنفعة بمعناها العالي التزبه. وبونكاريه يعزو إلى الرياضيات ثلاثة أغراض

١ - أنها ينبغي أن تقدم أداة لدراسة الطبيعة.

٢ - أنها ينبغي أن تساعد الفيلسوف على تعمق فكرة العدد والمكان والزمان.

٣ - وخصوصاً أن لها هدفاً جمالياً: فأصحاب الرياضيات يجدون فيها متعة شبيهة بالمتعة التي يشعر بها المرء من الرسم

مراجع

لكن انتخابه الفني، بعد ستة اشهر، فيما تولت حكومة الادارة الحكم في فرنسا في انقلاب ١٨ فركتيدور. وإبان امبراطورية نابليون صار في سنة ١٨٠٥ مستشاراً لمحافظة الدوردوني Dordogne، وفي سنة ١٨٠٦ نائب محافظ بروجراك. وبعد سقوط نابليون وإعادة الملكية في سنة ١٨١٥، انتخب من نائباً عن بلدة بروجراك في المجلس النيابي وعين مستشاراً للدولة، وعضواً في لجنة الداخلية. وعلى الرغم من اشتغاله بالأمور السياسية، فإنه لم يسه أبدأ الى أن يلعب دوراً أساسياً في السياسة، لأنه في نفس الوقت كان مشتغلاً بأمور الفكر، وكان يسجل «يومياته» التي تعد من أهم الآثار الفلسفية النفسية.

وانتاجه غير منظم، بل هو في غالبه شذرات، أو دراسات جزئية في موضوعات من علم النفس ونظرية المعرفة والأخلاق والدين والتعليم الخ. وأهم أبحاثه:

١ - «تأثير العادة في ملكة التفكير»، سنة ١٨٠٢

٢ - «في تحليل التفكير»، سنة ١٨٠٥

٣ - «الادراك المباشر»، سنة ١٨٠٧

٤ - «بحث في الادراكات الغامضة»، سنة ١٨٠٧

٥ - «بحث في العلاقات بين الجانب الفيزيائي والجانب المعنوي في الانسان»، سنة ١٨١١

٦ - «بحث في أسس علم النفس»، سنة ١٨١٢

٧ - «الفحص عن دروس في الفلسفة تأليف لاروجييه أو تأملات في مبدأ علم النفس وحقيقة معارفنا ونشاط النفس»، سنة ١٨١٧

٨ - «شذرات متعلقة بأسس الأخلاق والدين»، سنة ١٨١٨

٩ - «فحص نقدي عن آراء دي بونالد»، سنة ١٨١٨

١٠ - «تأملات جديدة في العلاقات بين الجانب الفيزيائي والجانب المعنوي في الانسان»، سنة ١٨٢٠

١١ - «مقال عن «ليبتنس» نشر في «كتاب السير العام».

لا بد من أجل دراسة فكر مين دي بيران - من بيان

Ed. Le Roy: «Science et Philosophie» in Revue de Métaphysique et de Morale, Vol. 7 (1899), P. 375, 503, 706; vo. 8 (1900) p. 37.

J.S. Hadamard: The Early Scientific Work of Henri Poincaré. Rice Institute Pamphlet, Vol. 9, n. 3, Houston, Texas 1922.

Idem: The later Scientific Work of Henri Poincaré. ibidem. vol. 20. n. 1 Houston, 1933.

Revue de Metaphysique et de Morale vol. 21. (1913), pp. 585- 718.

A. Roy: La Théorie de la physique chez les Physiciens contemporains, 1907.

بيران

Maine de Biran

فيلسوف نفساني فرنسي. ولد في بروجراك Bergerac

في ١٩ نوفمبر سنة ١٧٦٦ وتوفي في ٢٠ يوليو سنة ١٨٢٤ في باريس.

اسمه الاصلي هو François - Pierre Gontier de

Biran ، ولد في أسرة عريقة أصلها من اقليم ليموج ثم استقرت في اقليم Périgord في القرن الرابع عشر، وحينها بلغ العشرين من عمره اتخذ اسم Maine de Biran. وتعلّم أولاً في مدارس «أصحاب العقيدة» Doctrinaires في مدينة Périgueux حيث درس المنطق والميتافيزيقا والفيزياء والرياضيات. ولما بلغ التاسعة عشرة من عمره ذهب الى باريس وانخرط في الحرس الخاص بالملك. وفي يومي ٥ و ٦ اكتوبر سنة ١٧٨٩ دافع عن قصر فرساي ضد الثوار، ولما تقرر تسريح الحرس الخاص، بقي مين دي بيران في باريس، وتعمق في دراسة الرياضيات. وحوالي سنة ١٧٩٣ صارت إقامته في باريس خطراً على حياته بوصفه احد جنود الحرس القدماء الخاص بالملك فتارك باريس وعاد إلى اقليم بيريجور Périgord. ولما سقط روبسبير في سنة ١٧٩٥ صار مين أحد المديرين الاثنين لمحافظة الجيروندي. وفي سنة ١٧٩٧ انتخب في مجلس الخمسمائة،

أو منفصلة وفاعلة معاً. وإذا وازنت الحركة الحساسة أو عدلت فيها، فإن الانطباع يكون ادراكاً perception

والاحساس اذا تكرر ضعف لأن «نبرة» العضو تنخفض، مما ينجم عنه اختلال في توازن النظام الحيوي، فيتجه الجهاز العضوي الى رفع النبرة التي انخفضت، وهذا يجعل الفرد يبحث عن وسائل استثارة متزايدة في الاصطناع، الخ.

ان ما يميز العادة، في نظر بيران، هو ضعف انطباع المجهود بتكراره، وانتقال الوعي الى اللاوعي، حتى انه اذا صار هذا المجهود صغيراً فلن يكون ثمة شعور بالحركة ولا إرادة.

والعادة لا تبدل انطباعاتها إلا بسبب سلبيتها. ولو ردت كل ملكات الانسان الى الاحساس بضروبه المتنوعة، كما يحبب كوندياك، لحدثت العادة لها تأثيراً مفسداً. وخير تأثير للعادة هو ذلك المتصل بملكاتها المحركة.

٢ - الاحساسات:

ويتناول مين دي بيران موضوع الاحساسات في كل ما كتبه تقريباً حتى مؤلفه الأخير وعنوانه: «أبحاث جديدة في الأنثروبولوجيا».

ينهى بيران على كوندياك ومدرسته، فيما يتصل بالاحساسات، بأنهم وقعوا في خطأ بالغ حين عموما على كل الاحساسات ما لا ينطبق إلا على بعضها. فهم مثلاً لم يميزوا بين الاحساسات الامتالية والاحساسات الحسية المحضة، بين الاحساسات التي تقبل شكل المكان وبين تلك التي تقبل شكل الزمان، بين تلك التي تفترض الشعور بالآنا، وبين تلك التي تتم دون شعور. وهكذا.

فجاء مين دي بيران وميز بين صنفين من الإحساس:

أ) الانطباعات السلبية الخالصة، وهي تظل اجنبية عن القوة المحركة، وبالتالي عن الآنا.

ب) الانطباعات التي تقع على الحواس الخارجية بواسطة أسباب خارجية عن الذات والأعضاء الخاصة بهذه الحواس خاصة - بدرجات متفاوتة - للقوة المحركة.

علاقته بفلسفة كوندياك وتلاميذه: شارل بونيه، وكابانيس، ودستوت دي تراسي. وهم جميعاً بمن فيهم مين دي بيران يتحدثون عن كوندياك باعتباره «أستاذهم المشترك». ويران نفسه يقول في رواية أولى لبحثه «في تحليل الفكر» (حوالي سنة ١٨٠٥): «عل الرغم من أن تفكيري الخاص أفضى بي الى طريقة نظر مضادة لطريقة نظر كوندياك فيما سمعته علم الملكات الانسانية. فأني أقرر مع ذلك بأنني تلميذ وممجب بمؤلف وبحث في أصل المعارف الانسانية» و«فن التفكير والبرهنة» وغير ذلك من المؤلفات، وهذا المؤلف هو كوندياك.

وستتناول فيما يلي الموضوعات الرئيسية التي تناولها بيران وموقفه منها:

١ - العادة:

سنة ١٧٩٩ طرح «المعهد الفرنسي» موضوعاً للمسابقة عنوانه: «حدد تأثير العادة في ملكة التفكير، وبعبارة أخرى، بين الأثر الذي يجمده في كل ملكة من ملكاتنا العقلية كثرة تكرار نفس العمليات. فتقدم بيران يبحث في هذا الموضوع نال به تقدير ومشرف جده دون أن ينال الجائزة، ثم أعاد «المعهد» نفس الموضوع فعدّل بيران في بحثه الأول ونال الجائزة.

يبدأ بيران، بوصفه تلميذاً مخلصاً لمذهب كوندياك، من الاحساس. «ويستخدم في التعبير عنه كلمة «انطباع» impression لكنه يحدد أنه يقصد نفس المعنى المفهوم من الاحساس، ويضيف قائلاً: «ان ملكة قبول انطباعات هي الأولى والأعم بين كل الملكات التي تتجلى في الكائن العضوي الحي». إنها تشتمل عليها جميعاً: إذ لا يمكن تصور ملكة أسبق منها أو بدونها» (العادة ص ١٢). ويقول: «أقصد بالانطباع impression ناتج فعل موضوع في جزء حي».

والانطباع يكون سلبياً اذا كنت لا أملك أية وسيلة لمنعه أو لتعديله. أما إذا كنت قادراً على منعه أو تعديله فإنه يكون ايجابياً، أو فعلاً active، مثل أن أحرك أحد أعضائي، وحين أنتقل من مكان إلى آخر فيحدث تغير، وفي هذه الحالة فإن الانطباع يؤلف جزءاً من ذاتي.

يبد أن غالبية الانطباعات هي سلبية وموجبة معاً،

٣ - الأنا:

مستقل عن واقعه، لكنه يعتقد مع ذلك أنه موجود جوهرى ويعتقد ذلك بطريقة مباشرة وضرورية.

وقول ديكارت: «أنا أفكر فانا اذن موجود» يعارضه بيران بقوله: «اني أحس نفسي أو ادرك نفسي على اني علة حرة، فانا اذن علة فعلاً وحقاً» ويقول في موضع آخر: «اني أريد، اني أفعل، اذن أنا موجود» (مؤلفاته، نشرة كوزان ج ٣ ص ١٩٥). وفي كتابه «علم الانسان» يهاجم ديكارت قائلاً: «إذا كان ديكارت قد ظن أنه وضع المبدأ الأول لكل علم، والحقيقة الأولى اليتية بنفسها حين قال: «أنا أفكر، فانا اذن شيء أو جوهر مفكر» - فانا نقول خيراً من ذلك وعلى نحو أكثر تحديداً، مع بينة الحس الباطن التي لا تدحض: «أنا أفعل، أنا أريد، أو افكر في الفعل في ذاتي، فانا اذن أعرف اني علة، وأنا اذن أوجد فعلاً بوصفي علة أو قوة.» (مؤلفاته غير المنشورة، نشرة نافي ج ٢ ص ٤٠٩ - ٤١٠).

ومن هنا لا معنى لوضع الحرية موضع التساؤل: «لأن الحرية أو فكرة الحرية، اذا ما أخذت في ينبوعها الحقيقي، ليست شيئاً آخر غير الشعور بنشاطنا أو بملك القدرة على الفصل وعلى خلق الجهود المكونة للانا. والضرورة القابلة هي الشعور بانفعالات» (مؤلفاته غير المنشورة، نشرة نافي ج ١ ص ٢٨٤).

٤ - النفس أو الروح:

لكن لا يوجد أي عيان intuition أو تجربة أو استنباط يسمح لي بالانتقال من معرفة الانا الى معرفة النفس بوصفها جوهرأ مستقلاً والله وحده، هو الذي يعرف النفس. أما أنا، أي الانسان، فلا يستطيع أبداً أن يدرك النفس «الروح» إلا مرتبطة ببدن، ولا يعرف الانسان كيف تعمل النفس ولا كيف يتلقى الانطباعات. «لكيما أعرف ما هي نفسي (روحي) monâme فلا بد أن أكون في مكان الله نفسه» (علم الانسان ص ٢٨٠). لكن الشخص لديه علم تام بوجوده بوصفه فاعلاً.

وبالحملة فنحن نعتقد في وجود النفس (الروح) «بضرب من الالهام قوته تجعل نفسها تماماً ولكنه بهذا أشد سيطرة وقوة» (الوقائع النفسانية والفسيولوجية، ص ١٣٣).

المجهود، والإرادة، والادراك البين aperception للانا هي معانٍ لا ينفصل بعضها عن بعض، لأنه لا يوجد مجهود إلا وهو إرادي، وكل فعل إرادي ينطوي على مجهود، والمجهود هو الشرط الضروري والكافي للادراك البين. «ان الاحساس الباطن هو في نظري الاحساس بالمجهود أو نشاطنا المحرك» (بحث في الأسس، ص ٩٥) «والعلة أو القوة التي تضطلع فعلياً بتحريك الاجسام هي قوة فعالة نسميها الإرادة»، والانا هو بعينه هذه القوة الفعالة» (الكتاب نفسه ص ٨٧). ويعني مين دي بيران بـ «المجهود» معنى أوسع مما نفهمه منه عادة. فعمده ان المجهود ملازم ليس فقط لكل فعل، بل لحالة اليقظة بوجه عام، والمجهود يستمر طالما كان الشخص يسيطر على عضلاته الإرادية. والمجهود مفهوماً على هذا النحو هو «الفعل الأول للإرادة» والفعل الإرادي، بالمعنى الحقيقي، لا يقوم في «حركات مُحَسَّن بها، بل مفعولة بقوة هي خارج الاحساس ومتفوقة عليه» (بحث في الأسس، ص ٦٩). وهذه القوة هي قوة فعل وتحريك. وهكذا تتحدد الإرادة على أنها قدرة على المبادرة، دون أية علاقة بغاية.

وعند الايديولوجيين Ideologues أنه لا يمكن تصور موجود خارج احساساته، وإدراك الأنا لا ينفصل عن الاحساسات التي يشعر بها هذا الأنا. أما مين دي بيران وان أقر بالشرط الأول من هذا الكلام، فإنه لا يفر بالشرط الثاني، بل يرى أن الشعور بالانا مرتبط بنوع متميز تميزاً جذرياً عن الحساسية. ان الشعور بالانا يقوم في الشعور بالمجهود. وآية ذلك أن لدى كل انسان شعوراً باطنياً sens intime بوجود الفردي الواحد الأحد، بينا احساساته وصوره وامثالاته متعددة وفي تغير مستمر. «انه لا توجد واقعة بالنسبة لثنا إلا بقدر ما يكون لدينا وعي بوجودنا الفردي وشعور بشيء ما، موضوع أو تغير، يتعاون مع هذا الوعي بالوجود الفردي، الذي نسميه في علم النفس باسم الوعي conscience، ولا توجد واقعة يمكن أن يقال انها معلومة أو معروفة من أي نوع بدون هذا الوعي» (بحث في الأسس ص ٧٨). وبواسطة احساس الذات بذاتها هذا يتميز الشخص ليس فقط من كل موضوع، بل وأيضاً من احساساته الخاصة به وأفكاره وامثالاته. صحيح أن الأنا إذا تأمل نفسه لا يدرك فوراً أنه جوهر

٥ - الحياة الثالثة:

والاخلاق» (ص ٢٧٥). وهذه العلة المطلقة بنفس هي العلة المطلقة لكل جوهر ولكل موجود. ففكرة الله هي إذن الحل الطبيعي لمسار العقل الذي يبدأ من الإدراك البين المباشر، ويمر بأفكار العلة المطلقة والجوهر، ويصل إلى فكرة الله.

مراجع

- P. TISSERAND: L'anthropologie de Maine de Biran, ou la science de l'homme. Paris, Alcan, 1909.
— A. DE LA VALETTE — MONBRUN: Essai de biographie historique et psychologique, Maine de Biran, d'après de nombreux documents inédits, Fontennoing, 1914.
— L. BRUNCHVIG: Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, t. II. Paris, Alcan, 1927.
— V. BELBOS: Maine de Biran et son œuvre philosophique. Paris, Vrin, 1931.
— G. LE ROY: L'expérience de l'effort et de la grâce chez Maine de Biran. Paris, Boivin, 1937.
— R. VANCOURT: La théorie de la connaissance chez Maine de Biran. Paris, 1941. 2^e éd. Aubier, 1944.
— H. GOUHIER: Les conversions de Maine de Biran. Paris, Vrin, 1947.

يتميز بيران بين ثلاثة أنواع من الحياة: «الحياة الحيوانية، والحياة الانسانية، وحياة الروح. فالحياة بالنسبة إلى الإنسان معناها قبل كل شيء تجاوز مرتبة الحيوان. وما يتميز حياة الحيوان هو أنها مركز الانفعالات العمياء وكل ما فيها هو غير مشعور به وغير إرادي وغير حر. إن الحيوان يعيش دون أن يعرف حياته، ويمس دون أن يدرك أنه يحس. إنه لا يشعر بأن له أنا. أما الحياة الانسانية فتبدأ من حيث تنتهي الحياة الحيوانية، أي من حيث يبدأ الأنا، أو الحياة الخاصة للقوى الباطنة الفعالة، الحرة. ومعنى هذا أن الإنسان لا يحيا حياة انسانية خالصة إلا بالقدر الذي به لا يكون العوبة في أيدي الوجدانات (الشهوات) العمياء، إن الإنسان يشارك في الحياة الحيوانية، لكنه فوق هذا يشارك في حياة الروح التي هي فوق انسانية، أي أن حياة الروح تتجاوز ليس فقط الحياة الحيوانية، بل والحياة الانسانية أيضاً. وحياة الروح هذه حياة يتحرر فيها الإنسان من نير الانفعالات affections والشهوات، وفيها تسمع العبقرية والجنى الذي يفود النفس وينيرها كأنه انعكاس للألوهية، ولا يحدث في الحس أو الخيال إلا ما يريد الأنا أو توحي به القوة العليا التي فيها يقف هذا الأنا وبها يتحد. (مؤلفاته غير المنشورة، نشرة نافي ج ٣ ص ٥١٢).

٦ - الله:

وهكذا ينتهي مين دي بيران إلى صوفية عالية وروحية عميقة. ويعجب بيران من «اولئك الناس الذين يسمعون بعيداً باحثين عما هو قريب منهم وساكن في باطنهم» («الأخلاق والدين» ص ٢٧٥) ذلك أنه يرى أنه ليس من العسير الانتقال من فكرة المطلق - كما حددها - إلى فكرة الله. فقد تبين كيف أن العقل ينتقل من معرفة الأنا، بوصفه قوة نسبية، إلى فكرة قوة مطلقة هي الضمان لاستمرار الأنا وهويته. فابتداء من فكرة المطلق هذه يصل المرء إلى فكرة الله: وشرح ذلك أننا نعتقد أن النفس (الروح) هي العلة الدائمة للأنا، ومن المستحيل ألا نعتقد صحة ذلك. وبالمثل نحن مضطرون إلى الاعتقاد أن النفس بدأت في الوجود قبل اعتمادها بجسم. «ويوجد إذن علة مطلقة لوجود النفس، وهذه العلة هي الله» («الدين

بيكون (فرانسيس)

Francis Bacon, Baron of Verulam, Viscount St. Alban.

فيلسوف وسياسي إنكليزي. ولد في ٢١ يناير سنة ١٥٦١، في لندن، وتوفي في ٩ أبريل سنة ١٦٢٦ في لندن.

أ) حياته:

كان أبوه مير نقولا بيكون حاملاً لاختام = «وزير العدل» الملكة اليباب، المشهورة، وكانت أمه عفيفة الثقافة شديدة التدبير وكان فرانسيس الابن الأصغر. ودخل فرانسيس كلية الثالوث في جامعة كمبردج وهو في سن الثانية عشرة فأظهر نبوغاً كبيراً جداً، ما لبث أن لفت نظر

«دفاع في أمر بعض الاتهامات الموجهة الى المرحوم ايرل أسكس» وفيها دافع عن مسلكه قائلاً انه جعل واجبه فوق عاطفته نحو صديقه، وأن مسلكه هذا تبرره الأخلاق! ورغم ذلك لم تكافئه اليصابات بما كان يصبو إليه.

فلما ماتت، وتلاها على العرش جيمس الأول (من أسرة ستوارت) تقرب الى هذا الأخير ونال حظوة كبيرة لديه، فعينه أولاً محامياً عاماً solicitor general ثم مدعياً عاماً attorney general ثم لورداً حائلاً للمختم الكبير (وزير العدل) وهو المنصب الذي كان يشغله أبوه من قبل. وحدث في أثناء توليه هذا المنصب أن طلب الملك جيمس الأول تعذيب أحد المسجونين لحمله على الاعتراف بأنه مذنب، وافق ليكون على ذلك، بينما رفض المدعي العام الآخر، سير إدوارد كوك وقاوم الملك. فكافاه الملك على هذا العمل الشائن بأن عيّنه في أرفع منصب وهو Lord chancellor ومنحه لقب بارون فصار من النبلاء، وهو في السابعة والخمسين من عمره!

بيد أن سفالات يكون هذه ما لبثت أن تلتها المحن والويلات. فقد اتهم، وهو في سن الستين، بأنه تلقى رشوة من أحد المتخاصمين في إحدى القضايا، فحُكِمَ ووجد مذنباً، فحكم عليه بالتجريد من جميع المناصب التي يشغلها. ولم ينكر بكون التهم الموجهة إليه، لكنه اعتبر طرده من الوظائف محنة أصابته لا عقاباً له. وافر بأنه «ضعيف الإرادة» في مقاومة الشر والفساد، وأنه «شارك في مفاصد أهل العصر». وكان الحكم على يكون هو بغرامة كبيرة، والسجن، والتجريد من الحقوق المدنية. لكن الملك أصدر قراراً بالعفو عنه، مكتفياً بعزله من كل مناصبه. ويظهر أن الملك قد جعل منه كيش فداء لما اضطر الى عقد البرلمان في سنة ١٦٢١ وبعد ذلك عاش بكون خس سنوات عيشة خاصة منزلة. لكنه لما توفي جيمس الأول حاول العودة الى مسرح الحياة العلنية. غير أنه ما لبث أن توفي في ٩ أبريل سنة ١٦٢٦، نتيجة مرض أصابه وهو يجري تجربة تجميد لدجاجة ليرى كم تعيش. فأصيب بالتهاب رئوي.

(ب) مؤلفاته:

وعلى الرغم من هذه الحياة المضطربة الحافلة بالاحداث، فإن يكون ظل يشتغل بالفلسفة وتقدم العلوم

الملكية اليصابات. فشجعت أمه على التحصيل العلمي، بينما أمل منه أبوه أن يصبح دبلوماسياً.

وتوفي أبوه وهو في الثانية عشرة. ولما كان هو الابن الأصغر فإنه لم يرث شيئاً، ووجد نفسه خاوي الوفاض. فأنجبه الى دراسة القانون، على أساس أن مهنة المحاماة كانت من المهن المدرة للربح الوفير. وحصل على اجازة في القانون في وقت قصير جداً ومارس المحاماة وبرز فيها، وفي سن الثالثة والعشرين أصبح عضواً في مجلس العموم البريطاني. وحالما أوكل أن يصير مدعياً عاماً عُرف أنه هاجم سياسة الضرائب التي تفرضها الملكة، هاجمها في البرلمان. فعدلت الملكة عما انتوته من تعيينه مدعياً عاماً attorney general. فأثرت هذه الحادثة في نفس يكون، وهو الطموح الى أعلى المناصب، وجعلته يدرك أن الاختلاص في الحق والزاهة في التعبير لا يروجان عند أصحاب السلطة، وأدرك أن المجد في الدنيا لا يتال إلا بالتفاني والخذاع والغدر والخيانة! ولما كان الطموح الى المجد أقوى الدوافع لديه، فقد اتخذ هذا المسلك الخسيس لتحقيق أطماعه.

ذلك أنه كان صديقاً حميماً لأيرل اسكس Earl of Essex

وسمى هذا بقوة ومثابرة لتوفير منصب رفيع ليكون، وكان أيرل اسكس مقرباً الى الملكة. لكن الملكة بدافع من موجدتها على بكون بيب نقده لسياساتها الضرائية، رفضت تعيينه في المنصب الذي كان يسعى له فيه صديقه ايرل اسكس، منصب المدعي العام attorney general. وعوّضه ايرل اسكس بأن منحه إحدى ضياعه. لكن حدث بعد ذلك بسنوات قليلة أن فقد ايرل اسكس حظوته لدى الملكة اليصابات، واتهم أسكس بالخيانة. اتندري بمن استعانت الملكة لتبرير الاتهام؟ بكون نفسه، ضد ولي نعمته وصديقه الحميم ايرل اسكس!! لقد استدعت الملكة بكون وطلبت منه اعداد صحيفة الاتهام ضد اسكس فحاول بكون في أول الأمر أن يعقد مصالحة بين الملكة واسكس، لكن لم تلقح محاولته، وأطاع الملكة فيما أمرته به، بل اجتهد في تلمس الحجج وكيل الاتهامات لصديقه وولي نعمته. ولما قدم اسكس للمحاكمة تولى بكون نفسه مهمة المدعي العام، وكان أعرف الناس بخبايا صديقه، فحكم على ايرل اسكس بالاعدام ونفذ الحكم. وقد دافع بكون عن مسلكه الشائن الخسيس هذا في رسالة بعنوان:

لم يستطع بيكون أن يضع قواعد الفلسفة التي سارع الى وصفها.

ويندرج فيه:

- 1) Essays, 1597 «مقالات» في الصفات الأخلاقية والفضائل
- 2) New atlantis, 1627 «أطلنطس الجديدة»
- 3) De sapientia veterum, 1609 «في شيوخ الحكمة»
- «سلم العقل» أو «خيط التيه»
- 4) Scala mentis sive filum labyrinthi «ارهاصات الفلسفة»
- 5) Podromi sive anticipationes philosophiae

ج) مذهب: تصور جديد للعلم:

دعا بيكون الى تصور جديد للعلم وغايته ومنهجه.

١- أما من حيث تصور العلم فإنه رأى أن العلم الصحيح هو القائم على التجربة والملاحظة.

٢- وأما غاية العلم فهي تمكين الانسان من السيطرة على الطبيعة، ومعنى هذا أن العلم يجب أن يكون نافعا في العمل.

٣ - أما المنهج فهو الاستقراء الناقص في مقابل الاستقراء الكامل الذي ظنه أرسطو أنه وحده المولد لليقين في العلم. ذلك أنه رأى أن «الفلسفة الطبيعية» لم تحرز تقدماً يذكر منذ عهد اليونانيين، بل إن الفلاسفة المحدثين يعرفون، في بعض الموضوعات، أقل ما كان يعرف اليونانيون. وقد أعجب بيكون بالفلاسفة الماديين اليونانيين، بينما ازدرى أفلاطون وهاجم أرسطو. وأنسى على المحدثين من الفلاسفة لأن المعرفة تقدمت في فروع أخرى، بينما ظلت عقيمة في ميدان الفلسفة الطبيعية، وذكر بيكون من ألوان التقدم في غير ميدان الفلسفة: الاكتشافات الجغرافية التي قام بها المكتشفون وخصوصاً ماركو بولو، والمخترعات في ميدان الصناعة مثل اختراع فن الطباعة واختراع البارود، كما خص بالذكر الاكتشافات العظيمة في علم الفلك بفضل كوبرنيكوس وجاليليو. هؤلاء صنعوا عالماً جديداً، وهذا العالم الجديد في حاجة إلى فلسفة جديدة. والفلسفة التقليدية صارت عقيمة ولا تصلح لهذا العالم الجديد. إن الفلاسفة التقليديين مثلهم مثل الصنكيوت: لقد نسجوا أنسجة جميلة رائعة استمدوها من بطونهم، لكنهم لم يكونوا

ووضع المناهج العلمية، المؤدية الى تحقيق ما رآه من ضرورة تقدم المعرفة الانسانية.

لقد كان بيكون يؤمن بضرورة قيام المعلم على أساس التجربة والملاحظة، ويرى أن ذلك هو الذي يؤدي الى ما أسماه باسم instauratio magna (الاصلاح العظيم).

ويمكن تقسيم انتاجه الى اربعة أقسام:

أ) الدعوة الى تقدم العلم وتصنيف العلوم وتحديداتها.

ب) المنهج العلمي.

ج) جمع المواد.

د) الفلسفة بعامة والسياسة.

ويندرج في القسم الأول المؤلفات التالية:

- 1) The Advancement of Learning, 1605
- 2) De dignitate et augmentis scientiarum, 1623.

في مكانة العلوم وتميمتها.

- 3 - Descriptio globi intellectualis, 1612.

وصف الكرة العقلية

ب) ويندرج في القسم الثاني، وهو الأهم:

- 1) Novum organon «الأورغانون الجديد»

بدأ يعمل فيه منذ سنة ١٦٠٨، ثم عدل فيه ١٢ مرة، ونشره نشرة نهائية في سنة ١٦٢٠

- 2) Cogitata et visa, 1607 «المعقولات والرئيات»
- 3) Temporis partus maximus «اليلاد العظيم للزمان»

ويقصد به: اليلاد العظيم للعلم.

ج) ويندرج في القسم الثالث:

- 1) Historia venturum «مواد عن الرياح»
- 2) Historia vitae et mortis «مواد عن الحياة والموت»
- 3) Historia densi et rari «مواد عن الكثيف والمخلخل»
- 4) Sylva sylvarum, 1627 «غابة الغايات»

د) أما الباب الرابع فليس يندرج فيه إلا القليل، إذ

من أجناس الناس. فبما هو مغروس في طبيعة الانسان أن يظن أن الحواس تعطي معرفة صحيحة مباشرة عن الواقع. والناس ينون بهذا أن ادراكاتهم الحسية تعتمد على الأقل على عقولهم، وبالتالي فإن معرفتهم الحسية نسبية. وقوى الادراك الحسي فينا كثيراً ما تعمل كالمرايا الزائفة فتشوه ما تمكسه من الخارج. ثم ان عقولنا تفرض على العالم الخارجي نظاماً مستمداً من أنفسنا، ولا ينتسب الى الحقيقة الواقعية في الخارج. ومن أمثلة أصنام القبيلة أيضاً ميلنا الى تصديق ما نحب أن يكون صحيحاً. فمثلاً إذا رأينا حلماً قد تحقق، فإننا نشب الى هذه النتيجة وهي أن الأحلام تنبؤات صحيحة بما سيقع، مع أننا نعرف اسلاماً أخرى من الأحلام التي شاهدناها لم تتحقق. ولعلاج هذه الحالة ينصح بكون بوضع لوحتين: لوحة لأحوال تحقق النتيجة، ولوحة أخرى لأحوال عدم تحققها.

ثم المقارنة بعد ذلك بين كلتا اللوحتين.

ب) أصنام الكهف: وقد سماها بهذا الاسم استعارة من أسطورة الكهف المشهورة التي عرضها أفلاطون في المقالة العاشرة من محاوره «السياسة» (المعروفة خطأ باسم «الجمهورية») ومفادها أن الانسان أمير حواسه. يقول بيبكون: «إن لكل انسان كهفه الخاص به، والذي يعترض ويشوه نور الطبيعة الواصلة اليه». فكل واحد منا يحيل الى تفسير ما يتعلمه على ضوء مزاجه أو ما يوه من آراء ونظريات.

ج) أصنام السوق: *Idola fori* ويسمى بهذا الاسم لأنها تتعلق باللغة، واللغة هي وسيلة التفاهم والتبادل بين الناس، والتجارة هي تبادل في السوق. والأخطاء الناجمة عن اللغة تقع في حالتين: حالة اشتراك معاني الألفاظ، فيدل اللفظ الواحد على عدة معاني مختلفة، فيقع الخلط أو التمييز. والحالة الثانية هي أن نعد الألفاظ من الأشياء فنستغني بالألفاظ عن الأشياء والوقائع والأفعال.

د) أصنام المسرح *Idola theatri* ويقصد بها الأخطاء التي تسربت الى نفوس الناس من المذاهب الفلسفية المختلفة. وفي رأي بيبكون أن هذه المذاهب هي كالمرحيات: أي غترعة أبدعها أصحابها، ولا ينظرها شيء في الواقع الحقيقي. فبعض المذاهب «يقود التجربة كأنها أسير في موكب»، وبعضها الثاني موقفه أسوأ من موقف الأول لأنه

على اتصال بالواقع الحقيقي وهذا هو الواجب الملقى على الفلسفة الجديدة: الاتصال بالواقع الحقيقي. وإلى جوارهم عاش الكيميائيون الصنويون *alchemists* الذين كان شأنهم شأن النمل: يجمع المواد من أي مصدر كان ويكدسها ولا يدري ماذا يصنع بها. هؤلاء العناكب والنمل لم يكونوا نماذج طيبة، بل ينبغي اتخاذ نموذج آخر، هو نموذج النمل الذي يفيد بما يجمع فبصنع منه عملاً مفيداً. فما هو البرنامج الذي وضعه بيبكون لتحقيق هذا المطلب؟ هذا البرنامج يتلخص في النقاط التالية:

١ - وضع تصنيف شامل للعلوم الموجودة.

٢ - تقرير المبادئ الأساسية لفن تفسير الطبيعة.

٣ - جمع المعطيات التجريبية من الملاحظة.

٤ - اجراء التجارب.

٥ - استخدام الاستقراء، بالمعنى الجديد الذي أعطاه له بيبكون، في تحصيل العلم.

٦ - تقديم شواهد ليان نجاح هذا المنهج العلمي الجديد.

٧ - وضع أثبات بالتعميمات التي يمكن استقراؤها من دراسة الظواهر في الطبيعة.

٨ - وضع فلسفة شاملة في الطبيعة.

ولم يحقق بيبكون إلا القليل جداً من هذا البرنامج، لكن حسب أنه وضعه، وفي هذا يقول: حسي أن أكون قد ركبت الماكينة، وما علي إذا كنت لم أشغلها.

٢- الأصنام: وتمهيداً لتركيب هذه الآلة، كان عليه أن يكسر الأصنام المسيطرة على عقول المفكرين والناس. فهاجم الاسكلاكية (تفكير العصر الوسيط) لأنها تقوم على الولع بالجدل للجدل، لا من أجل تحصيل معرفة إيجابية. وهاجم عقلية عصر النهضة لأنها احتفلت بالأسلوب وملاغة القول، فراحت تبحث عن الألفاظ، بدلاً من البحث عن الوقائع العلمية واستقراء الأفكار الشائعة لدى المفكرين وعامة الناس، فنتها بأنها أصنام تستعبد عقولهم. وقسم هذه الأصنام الى أربعة أقسام:

أ) أصنام القبيلة *Idolac tribi* وسماها بهذا الاسم لأنها منغوسة في الطبيعة الانسانية وفي كل قبيلة أو جنس

ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن علم الطبيعة يشمل الميتافيزيقا وهو علم يدرس العلل الصورية والغائية كما يدرس السحر الطبيعي الذي هو بمثابة تطبيق له. وأخيراً: علم الإنسان، وينقسم إلى علم العقل وهو المنطق، وعلم الإرادة، وهو الأخلاق، وعلم الناس المجتمعين في جماعة، وهو علم السياسة.

وكان يكون قد قسّم الفلسفة إلى: اللاهوت الطبيعي، والفلسفة الطبيعية. ثم قسّم الفلسفة الطبيعية إلى نظرية: تبحث في أسباب العلولات، وعملية: تحاول انتاج العلولات بواسطة تطبيق معرفة الأسباب. والقسم النظري من الفلسفة الطبيعية ينقسم بدوره إلى الميتافيزيقا وإلى الفيزياء: فالميتافيزيقا تبحث في العلل الغائية والصورية، والفيزياء تبحث في العلل المادية والفاعلية.

٤ - المنهج العلمي

والقسم الرئيسي، في فلسفة يكون هو المنهج العلمي. وقد تحدث عنه بالتفصيل في كتابه (V,2) De dignitate فقال إن عمل الباحث العلمي شبيه بعمل القناص. ولهذا سماه باسم «قنص» Pan (ويان هو إله الاحراش والغابات) لأن عمل الباحث يقوده نوع من ملكة الاشتمام flair شبيهة بملكة الاشتمام عند القناص الماهر الذي يشم أين توجد الفريسة subodoratio quaedam venatica وهذا القنص يقوم في ثمان عمليات هي:

- ١ - تنوع التجارب (كما في صناعة الورق من الخرق أو الخشب الخ).
- ٢ - اطالة التجريب (كما في عملية تقطير ماء الحياة).
- ٣ - الامتداد بالتجربة إلى مجالات أخرى (فصل الماء والنيذ).
- ٤ - قلب التجارب (الحرارة والبرودة في المرايا).
- ٥ - الغائها (وسط التغمطس).
- ٦ - تطبيقها (جعل الهواء صحياً).
- ٧ - الجمع بينها (تجميد الماء وملح البارود salpêtre)
- ٨ - تغيير ظروفها (تقطير الماء في اناء مغلق) - وهذا ما يسميه يكون الصيد في الماء العكر.

«أهل كل تجربة». والبعض الثالث يكتفي بعدد قليل غامض من التجارب ليتقل منها بسرعة إلى قانون عام كلي. وإلى وضع فلسفة في الطبيعة. وفريق رابع يخلط بين الفلسفة واللاهوت، وتلك كانت غلطة أفلاطون في نظر يكون «وليس فقط الفلسفة الخيالية، بل وأيضاً الدين المبتدع ينتق من خليط غريب من الأمور الإلهية والانسانية».

٣ - تصنيف العلوم:

ولتحقيق الغاية التي استهدفها يكون وهي إيجاد علم قادر على السيطرة على الطبيعة، لا بد من القيام بتصنيف للعلوم يكون بمثابة خريطة، لعالم الفكر، نبين ما تم انجازه من العلوم، وما بقي علينا أن نتجزه وهذا التصنيف يقوم على اساس ملكات النفس الانسانية التي هي مقر العلوم. وهذه الملكات ثلاث وهي: الذاكرة، والخيال، والعقل.

فلى الذاكرة يرجع التاريخ، المدني منه والطبيعي، وفي هذا الأخير يدرج يكون تاريخ عجائب المخلوقات teratologie وتاريخ الفنون والصناعات technologie لأن الطبيعة تتحكم في كل شيء، كما قال.

والى الخيال، يتسبب الشعر الذي يمهّد الطريق أمام الفلسفة الطبيعية، بما يدر عنه من أساطير يصورها في صور وألغاز.

والى العقل تتسبب الفلسفة بموضوعاتها الثلاثة وهي: الله، والطبيعة، والانسان، وهذه الثلاثة هي بمثابة مصدر النور (الله) وشعاعه المنكسر (الطبيعة) وشعاعه المنعكس (الانسان) وهذا العلم الثلاثي ينشأ عن جذع مشترك هو الفلسفة الأولى أو الحكمة، وهي العلم الباحث في الأحوال العالية transcendentes للموجودات والبدييات العامة التي تحكم كل العلوم، وفقاً لقوانين الطبيعة لا لقوانين القول، وذلك مثل البديية التي تقول: «إن ما هو أقدر على المحافظة على نظام وشكل الأشياء هو الذي يملك قدرة أكبره ومن هذه البديية ينتج: في الفيزياء الخوف من الفراغ، وفي السياسة: سيطرة القوى المحافظة، وفي اللاهوت: سيادة الحق، وعلم اللاهوت ليس هو العلم الذي يدرس أسرار الإيمان، بل الذي يدرس الله بوصفه خالق الموجودات، وعلم الطبيعة يشمل: الفيزياء، وتدرس العلل المادية والفاعلية، ويساعدها الرياضيات والميكانيكا. هذا من

أما الاستقراء الذي دعا اليه يكون فيقوم على أساس الدليل التالي وهو أنه إذا انتفى السبب انتفى السبب، أي إذا استبعدت العلة لم يحدث المفعول *sublata causa tollitur effectus*.

والاستقراء عند يكون هو في جوهره عملية تحليل واستبعاد تهدف الى الحصول على الطبيعة التي نتجت عنها وعن صورتها، متميزة عن غيرها من الطبائع. ومن طريق لوحات الحضور والغياب نستبعد كل الظواهر الأجنبية عن هذه الطبيعة موضوع البحث.

يبد أنه يلاحظ أن يكون كان يكثر من لوحات الغياب، بينما يكنى حالة غياب واحدة، ولكنها قاطعة للكشف عن العلة. وهذا ما فعله بسكال عن الضغط الجوي وارتفاع الزئبق في الأنبوب وذلك في تجربته المشهورة التي أجراها في ١٩ سبتمبر سنة ١٦٤٨ على جبل Puy de Dôme إذ وجد أن الزئبق في الأنبوبة حين كان على قمة الجبل كان أقل ارتفاعاً، بمقدار ثلاثة أصابع منه حين كان الأنبوب عند الأرض. فثبت من هذا أن انخفاض الضغط الجوي يؤدي إلى قلة ارتفاع الزئبق. وبهذا أثبت تأثير الحلاء، ودحض مزاعم القائلين بأن الطبيعة تنزع من الحلاء.

لكن يكون كان يرغب في استقراءه الى الوصول الى ما كان يسمى آنذاك بأشكال الطبائع *formes de la nature*، ويرى أن «الأشكال» هي الموضوع الحقيقي للمعرفة. لكنه لا يقصد من «الأشكال» ما قصده أفلاطون من «الصور»، لأن أشكاله مفروسة في العالم المادي للأشياء الواقعية. وهو أحياناً ينعت «الشكل» بأنه «شيء نفسه» *ipsissima res*، وفي أحيان أخرى يصفه بأنه «البنوع» الذي عنه ينبعس الشيء، وفي أحيان ثالثة يقول عن «الأشكال» أنها «القوانين» *Laws* التي تحكم الواقع المطلق وتكون أية طبيعة بسيطة.

وفضلاً عن ذلك لم تكن لديه فكرة واضحة عن التسلسل الملمس الآلي في ظواهر الطبيعة، ولم يتصور الطبيعة على أنها محكومة بألية دقيقة.

كذلك رفض يكون النظرية الذرية، كما يحفظ للعناصر المفردة للواقع الفيزيائي السيولة الضرورية للنمو، فهو يرى أن تكون هذه العناصر سائلة.

وفي كتابه «الأورغانون الجديد» المقالة الثانية، يفصل قواعد منهج الاستقراء.

يقوم هذا المنهج على وضع لوحات ثلاث هي: لوحة الحضور، لوحة الغياب، لوحة الدرجات.

في لوحة الحضور نسجل كل الأحوال التي تظهر فيها الطبيعة (أو الظاهرة) التي ندرسها. فمثلاً لو كنا نبحث في الحرارة، فإننا نسجل حضورها في: الشمس، الشعلة، دم الانسان الحي، المرايا المحرقة، الخ.

وفي لوحة الغياب نسجل الأحوال التي لا توجد فيها الطبيعة (أو الظاهرة): فبالنسبة الى الحرارة نسجل عدم وجودها في: أشعة القمر، ودم الحيوان الميت، الخ.

وبمقارنة اللوحتين نعرف السبب المولد للحرارة والذي بغيابه ينتفي وجود الحرارة.

أما في لوحة الدرجات فنسجل كل الأحوال التي فيها تتغير طبيعة ما كلما تغيرت طبيعة أخرى فتزيد كلما زادت، وتنقص كلما نقصت، مما يجعلنا نقرر أن هناك ترابطاً بينهما.

وبمقارنة اللوحات الثلاث نستطيع أن نستبعد كل الظواهر الغريبة عن الطبيعة التي ندرسها، أي التي تكون غائبة حين تكون الطبيعة حاضرة، وحاضرة حين تكون الطبيعة غائبة، وثابتة حين تكون الطبيعة متغيرة.

والأمر المهم والأصيل في منهج يكون هذا هو الدور الذي تلعبه لوحة الغياب وما يصاحبها من تجارب سلبية.

ولو قارنا هذه اللوحات الثلاث بقواعد بل الخمس، لوجدنا أن منهج الاتفاق عند بل يناظر لوحة الحضور، ومنهج الاتراق عند بل يناظر لوحة الغياب ومنهج التغيرات المتساقطة عند بل يناظر لوحة الدرجات عند يكون.

٥ - الاستقراء:

وبعد اجراء التجارب وتسجيلها في اللوحات الثلاث نقوم بالاستقراء. وهو غير الاستقراء الأرسطي، لأن هذا يقوم على العد البسيط للأحوال التي يشاهد فيها حضور طبيعة ما. ولما كان العد لا يمكن أن يكون تاماً، فإن هذا الاستقراء مستحيل التحقيق. ومن هنا قال أرسطو عن الاستقراء ان نتائجه ظنية دائماً.

toric, Chapel Hill, N. C. 1943.

— M. GENTILE, G., Brescia 1945.

— F. VALORI, *Lo Stato perfetto*, II, Roma 1946.

— G. TINIVELLA, B. e Locke, 2^a ed., Milano 1947.

— G. PELLEGRINI, *La prima versione dei saggi morali di B.*, Firenze 1948.

— E. VON HIPPEL, B. und Staatsdenken des Materialismus, 2^a ed., Wiesbaden 1948.

— F. H. ANDERSON, *The Philos. of F. B.*, Chicago 1948.

— R. W. GIBSON, F. B., *A Bibliogr. of his Works a. of Baconiana to the Year 1750*, Oxford 1950; suppl. 1959.

— B. FARRINGTON, F. B., tr. it., Torino 1952.

— P. ROSSI, *L'interpretazione baconiana delle favole antiche*, Roma-Milano 1953.

— T. H. JAMESON, F. B., Nuova York 1954.

— A. CRESSON, B., 2^a ed., Parigi 1956.

— P. ROSSI, F. B.: *dalla magia alla scienza*, Bari 1957.

— J. G. CROWTHER, F. B. *The First Statesman of Science*, Londra 1960.

— B. BEVAN, *Real F. B. A Biography*, ivi 1960.

— B. FARRINGTON, F. B., *Philosopher of Industrial Science*, Nuova York 1961.

— N. B. SEN, *Wis and Wisdom of Sir F. B.*, Nuova Delhi 1961.

— F. H. ANDERSON, F. B. *His Career and His Thought*, Los Angeles 1962.

— C. D. BOWEN, F. B.: *the Temper of a Man*, Londra 1963.

— L. C. EISELEY, F. B. *and the Modern Dilemma*, Lincoln 1963.

— B. FARRINGTON, F. B., *Pioneer of Planned Science*, Londra 1963.

— ID., *The Philos. of F. B.*, Liverpool 1964 (evoluz. del pensiero negli scritti 1603-9).

— E. DE MAS, F. B. *da Verulamio o La filosofia dell'uomo*, Torino 1964.

— Cfr. inoltre, del De Mas, gli artic. in «Filos.»: B. e Vico.

وبالجملة، فإن فضل يكون الرئيسي هو في الدعوة الى اصلاح (أو اعادة بناء instauratio) العلوم باستخدام المنهج التجريبي بحسب اللوحات الثلاث التي حددها، ووفقاً لاستقراء غير تام تراعى فيه قيمة التجارب أكثر من كمينها. وفضله أيضاً في الروح العقلية والعلمية التي بثها حتى صار من رواد حركة التنوير في القرن الثامن عشر، وفي الدعوة الى الفصل بين اللاهوت والعلم.

نشرات مؤلفاته:

— The Works of Francis Bacon, edited by J. Spedding, R. L. Ellis and D. D. Heath. 7 vols. London 1857 - 59 new ed. 1887 - 92.

— The Letters and the life, 7 vols London, 1861 - 74
وقد اعيد طبع كلتا النشرتين بالانفست في
اشتوتجارت في ١٤ مجلداً سنة ١٩٦١ - ١٩٦٣

مراجع

— V. Brochard: «La philosophie de Bacon», in Etudes de philosophie ancienne et moderne, Paris, 1912.

— K. Fischer Fr. Bacon und seine Schule, Berlin, 1923.

— V. BROCHARD, «La philosophie de Bacon», in Etudes de Philosophie ancienne et moderne, Paris 1912.

— K. FISCHER, Fr. Bacon. und seine schule, Berlin, 1923.

— W. FROST, B. und die Naturphilos., Monaco 1927.

— V. FAZIO ALLMAYER, *Saggio su F. B.*, Palermo 1928.

— M. M. ROSSI, *Saggio su F. B.*, Napoli 1935.

— C. CARBONARA, *Scienza e filos, ai principii dell'età moderna*, ivi 1935.

— N. ORSINI, B. e Machiavelli, Genova 1936.

— H. BOCK, *Staat und Gesellschaft bei F. B.*, Berlino 1937.

— E. LEWALTER, F. B., ivi 1939.

— S. CASELLATO, F. B., Padova 1941.

— K. R. WALLACE, F. B. *on Communication and Rhe-*

وفاته، منقطعاً للتأليف والمجادلات العلمية.

وكان بيل واسع الاطلاع، متعدد الاهتمامات، ويمكن تلخيص آرائه الرئيسية على النحو التالي:

١ - الدعوة الى التسامح المطلق مع الجميع، إذ يستحيل على اللاهوتيين وعلى الفلاسفة أن يصلوا الى يقين مطلق.

٢ - مهمة العقل هي أن يلقى الضوء على الحجج المختلفة التي ساقها مختلف الفرق الدينية والفلسفية، وأن يقدم دلائل فيما يتعلق بوجود الله وأمور النفس.

٣ - يجب على الفيزياء أن تقتصر على معطيات التجربة وعلى الفروض المحتملة. ويجب فصل الفيزياء عن الفلسفة وعن اللاهوت.

٤ - الاخلاق يجب أن تقوم على العقل وتقتصر على ما هو عملي.

وكتابه الرئيسي الذي اشتهر به حتى اليوم هو «معجم تاريخي نقدي» (في مجلدين، سنة ١٦٩٥ - ١٦٩٧، روتردام، ط ٢ في ٣ أجزاء، أستردهام سنة ١٧٠٢ وفيها أضاف عدة إيضاحات، ط ١١ في باريس في ١٦ جزءاً سنة ١٨٢٠). وقد كان لهذا المعجم تأثير هائل في الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر، ومنه استج أصحاب نزعة التنوير في ذلك القرن. خصوصاً فولتير الذي استند الى هذا المعجم في نقده للكاتوليكية وفي دفاعه عن التسامح، وقصته «كانديد» يستف منها الكثير من آراء بيل في هذا المعجم وفي غيره من مؤلفاته. ومن أجل الرد على بيل ألف لينتس كتابه «المشهور» Essais de Theodicée والى جانب هذا «المعجم» نذكر له المؤلفات التالية:

1 — Systema totius philosophiae, 1775 - 78.

2 — Objectiones in Libros quattuor P. Porret de Deo, anima et malo. 1679.

3 — Critique générale de l'histoire du Calvinisme du Père Mambourg: Amsterdam, 1682.

4 — Recueil de quelques pièces curieuses concernant la philosophie de Descartes. Amsterdam, 1684.

1959, pp. 505-59.

— La filosofia morale di F. B., 1960, pp. 404-34.

— La teologia di F. B. 1961, pp. 207-38.

— La dottrina dell'an na romana e delle sue facoltà nel sistema di F. B., 1962, pp. 371-408.

— La filosofia linguistica e poetica di F. B., 1963, pp. 495-542.

— La teoria della storia e le opere storiche di F. B., 1964, pp. 213-40.

— Il pensiero giuridico, politico, sociale, economico di F. B., 1965, pp. 111-68, 453-520.

— e nella «Riv. intern. Filos. dir.»: F. B. e il «De sapientia veterum», 1957, pp. 393-402.

— L'origine della norma e della sanzione giuridica nel pensiero di F. B., 1960, pp. 143-49.

— Fra le esposiz. generali: E. CASSIRER, Storia d. filos. moderna, II, 4^a ed., Torino 1964, pp. 15-44.

بيل

Pierre Bayle

مفكر وناقد فرنسي. ولد في كارلا Carla بالقرب من فوا Foix (Ariège) في ١٨ نوفمبر سنة ١٦٤٧، وتوفي في روتردام (هولندا) في ٢٨ ديسمبر سنة ١٧٠٦

كان ابناً لراعي (فيس) بروتستانتي. لكنه تحول الى الكاثوليكية بعد قليل من دخوله كلية اليسوعيين في تولوز (مارس سنة ١٦٦٩) لكنه عاد الى البروتستانتية في السنة التالية (سنة ١٦٧٠).

غير أنه انفصل تدريجياً عن كل عقيدة دينية، ونزع الى الشك والى تحكيم العقل. وصار مريباً في جنيف، وأقام في روان وباريس. وفي سنة ١٦٧٥، عين استاذاً للفلسفة في الأكاديمية البروتستانتية في سيدان Sedan فلما أغلق لويس الرابع عشر هذه الكلية في سنة ١٦٨١، دعي الى التدريس في L'École Illustre بمدينة روتردام، لكنه فصل منها في سنة ١٦٩٣، نتيجة للمناظرات العنيفة بينه وبين Pierre Junen. لكنه استمر يعيش في روتردام حتى

5 — Commentaire, philosophique sur ces paroles de J. Christ «Constrains- les d'entrer» 1686.

وهذه المؤلفات تكشف في بيل عن نزعة إنسانية واسعة، وعن اطلاع هائل على كتب التاريخ والمجاذلات الدينية، وعن علم غزير بالمذاهب الفلسفية. وتسري فيها روح «الشك» التي تدعو إلى التسامح مع كل الأشخاص وكل المذاهب، لأنهم ولأنها بمعزل عن الحق المطلق واليقين التام الذي لن يبلغه الإنسان أبداً. ففي كتابه: «شرح على قول يسوع المسيح» «أرغمهم على الدخول» (سنة ١٦٨٦) يدعو إلى التسامح مع المؤمنين والملحدين، مع اليهود والمسلمين، مع الكاثوليكين والبروتستانتين. وفيه يعالج المشكلة التي أثارها لويس الرابع عشر بالغائه مرسوم نانث الذي كان يسمح للبروتستانت الفرنسيين بحرية ممارسة مذهبهم، وما تلا ذلك من اضطهاد ديني فظيع أجراه هذا الملك المستبد ضد البروتستانت بل وضد الكاثوليك الذين يخالفون اليسوعيين، واليسوعيون هم كانوا زبانية في هذا الاضطهاد الغاشم المروع.

وفي «معجمه» كرس المواد المخصصة للفلسفة للبحث في موضوعات أثيرة لديه مثل مشكلة وجود الشر في العالم، واستقلال الأخلاق عن الدين.

وهو في شكه لم يعتمد فقط على حجج الشكاك اليونانيين، وكما جددها مونتاني، بل اتخذ ما سماه «نهج أرياجا» (وأرياجا Arriaga كان آخر الاسكتلانيين الاسبان، وتوفي سنة ١٦٦٧) ويقوم هذا النهج على بيان ضعف كل محاولة عقلية لفهم التجربة الإنسانية. فراح بيل يكشف عن عجز العقل الإنساني فيما أقامه من نظريات علمية. وبين ما فيها من تناقض.

وفي «المعجم» وفي كتبه الأخرى ورسائله بين بيل أن من الممكن أن يكون مجتمع من الملحدين أخلاقياً، وأن يكون مجتمع من المتدينين فاسد الأخلاق، ذلك. لأنه كان يرى أن الأخلاق لا تتبع العقيدة الدينية، بل هي نتيجة عدة عوامل: التربية، العادات، الوجدانات، اللطف الإلهي، الخ. وأشار بيل إلى أن الميثولوجيا اليونانية حافلة بالأخلاق الفاسدة، ومع ذلك فإن اليونانيين عاشوا بوجه عام، حياة أخلاقية. وفي «الإيضاح» الذي كتبه على مادة: «الحياة» ذكر أنه لا يعرف ملحقاً في العصر القديم، أو في العصر الحديث مثل أسينوزا، كان يجي حياة فاسدة من

الناحية الأخلاقية، بل وجد جميع هؤلاء الملحدين يتحلون بأخلاق سامية. بل على العكس من ذلك وجد أحوالاً كثيرة لأشخاص يعتبرون من أبطال الإيمان المسيحي واليهودي كانت سيرهم في غاية السوء من الناحية الخلقية. واستشهد على ذلك خصوصاً بحياة النبي داود، وسير كثير من باباوات الكنيسة الكاثوليكية خصوصاً في عصر النهضة. لقد قدّم «العهد القديم» من «الكتاب المقدس» داود على أنه أكثر الشخصيات تقوى وطهارة، ولكن بيل في تعليقاته على مادة «داود» يورد ما ينسب إلى داود من مخاز خلقية بالغة الفحش والفساد. وكل هذه الشواهد أوردتها بيل ليبين أن الأخلاق مستقلة عن الدين، وأن السيرة الفاضلة ليست نتيجة للإيمان القوي بأي دين.

ومن ناحية النظريات الفيزيائية والميتافيزيقية استخدم بيل كل مهارته في بيان أن النظريات المتعلقة بالزمان والمكان والمادة والحركة والفعل - إذا ما حللت وجدت أنها متناقضة، وغير معقولة. واستخدم في سبيل ذلك حجج زينون ضد الحركة وما ورد في كتب سكتسوس امبريكوس من حجج الشكاك ضد هذه الموضوعات. وفي الوقت نفسه هاجم المذهب الحزري، وآراء أرسطو في الطبيعيات، كما هاجم آراء المحدثين: ديكارت، أسينوزا، ومالبرانس ونيوتن وليتس ولوك: فهاجم رأي ليتس في الانحجام الأزلي والاحداث (موندادات)، ورأي لوك في الكيفيات الأولى والثانية.

وموقف الشك الذي انتهى إليه بيل يشمل العقل والمعرفة الإنسانية بعامه، ولا يبقى على أية حقيقة. وهو يقرر أن كل النظريات التي قبلت في الفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضية، تؤدي كلها إلى الشك الذي نادى به فورون والشكك اليونانيون. وفي مادة Acista من «معجمه» يشبه بيل العقل ببارود مدمر يبدأ فيدمر الأخطاء، وبعد ذلك يدمر الحقائق، ولو ترك العقل وشأنه لما دري إلى أين يذهب!

وفيما يتصل بالعلاقة بين العقل والإيمان يرى بيل أنها على طرفي نقيض، ذلك أن الإيمان يقوم أساساً على ما يرى العقل بطلانه. ولتأخذ أول التوراة (سفر التكوين): أنه يقرر أن خلق الكون كان من العدم، بينما العقل يقرر أن كل شيء يتولد عن شيء آخر - وفي مقاله عن «أسينوزا» يقول إن هناك نوعين من الناس: فنوع من الناس دينهم

- ID., *Lo scemismo di P. B.*, ibid., 1953, pp. 168-98.
- ID., *Motivi religiosi ed aspetti metafisici dello scemismo di P. B.*, ibid., 1954, pp. 242-88, 457-95.
- B. RATENI, *L'interpretazione critica del B. alla luce degli studi più recenti*, in «Rass. Filos.», 1952, pp. 239-51.
- P. B., *le philosophe de Rotterdam*, studi e docum., ed. P. DIBON, Amsterdam-Paris 1959.
- C. FABRO, *Introduz. all'ateismo moderno*, Roma 1964, pp. 168-203.
- A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Bologna 1964.
- W. REX, *Essays on P. B. and Religious Controversy*, L'Asia 1965. Si possono inoltre consultare.
- F. PILLON *L'évolution de l'idéalisme au XVIII^e siècle*, in «L'année philosophique», 1896-1905.
- J. DELVOLVÉ *Religion, critique et philosophie positive chez P. B.*, Paris 1902.
- P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, 3 voll., ivi 1935.
- tr. it., 1 vol., Torino 1946.
- ID., *La pensée europ. au XVIII^e siècle de Montesquieu à Lessing*, 3 voll., Parigi 1946.
- A. DEREGIBUS, *Intorno ad una rassegna di studi su P. B.*, in «Il Saggiatore», 1953, pp. 328-36.
- F. SIMONE, *Il Rinascimento francese*, Torino 1961, pp. 347-60.
- K. MARTIN, *French Liberal Thought in the Eighteenth Century*, Londra 1962.
- n. ed., Gloucester 1964.
- H. T. MASON, *P. B. and Voltaire*, Londra 1963.
- B. TALLURI, *P. B.*, Milano 1963. Molto importante.
- E. LABROUSSE, *P. B.*, 2 voll., L'Asia 1963-64.

بيمه (يعقوب)

Jakob Böhme

صوفي الماني، يلقب بـ «الفيلسوف التوتوني».

في عقولهم وليس في قلوبهم، ونزع آخر دينهم في قلوبهم وليس في عقولهم فالنوع الأول مقتنع بصحة الدين ولكن ضمانتهم لا تتأثر بمحة الله. والنوع الثاني لا يدرك حقيقة الدين حين يبحث عنه بالطرق العقلية، لكنهم حين يستمعون إلى تربيتهم أو مشاعرهم، أو ضميرهم فقط فإنهم يقتنعون بالدين ويكتفون سيرتهم وفقاً، في داخل حدود الضعف الانساني. ويدعون إلى ترك كل إنسان لضميره، فهو المرجع الوحيد الذي ينبغي الرجوع إليه. ولهذا ليس من حق أحد أن يرغم ضمير غيره على أية عقيدة. ومن هنا كانت ضرورة التسامح التام الشامل.

وما دام هذا هو موقف بيل من العقائد الدينية، فقد كان طبعياً أن يكون هدفاً للهجوم من كل النواحي

مراجع

- BIBL.: P. DES MAIZEAUX, *La vie de M. Bayle in Distinction.*, ed. Paris 1820, XVI, pp. 41-275.
- L. FEUERBACH, *Ein Beitrag zur Gesch. der Philos. u. Menschheit*, 2^e Lipsia 1848.
- A. DESCHAMPS, *La genèse du scepticisme étudié chez B.*, Liegi 1878.
- L. DUBOIS, *B. et la tolérance*, Paris 1902.
- E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philos. u. Wissenschaft der neueren Zeit*, 1, 3^e ed., Berlin 1922, pp. 585-601.
- tr. it., *Storia della filos. moderna*, I, 6^e ed., Torino 1964, pp. 638-54.
- L. LÉVY-BRUHL, *Les tendances générales de B. et de Fontenelle*, in «Rev. d'hist. de la philos.», 1927, pp. 49-66.
- H. ROBINSON, *B. the Sceptic*, New York 1931.
- E. CASSIRER, *Die Philos. der Aufklärung*, Tübingen 1932.
- tr. it. Firenze 1935.
- rist. 1964.
- B. MAGNINO, *Genesi e signif. dello scettic. di P. B.*, in «G. crit. Filos. it.», 1941, pp. 209-25, 289-305.
- A. DEREGIBUS, *Il concetto di storia nel pensiero di P. B.*, in «Il Saggiatore», 1951, pp. 49-87.

٣ - ورمز الغضب أو الصراع بين اليول هو الكبريت.

٤ - النار تمثل الانتقال من العالم غير العضوي الى العالم العضوي لأنها غضب وحب معاً، اذ هي تحمل الاشكال غير العضوية وتخلق بحرارتها حركة الحياة العضوية.

٥ - والضوء يمثل الحياة النباتية للنبات،

٦ - والصوت يمثل الحياة المضطربة للحيوان،

٧ - والانسان هو رمز الحياة الروحية، وفيه تتألف كل تلك القوى المذكورة، وهو الصورة الكاملة للمادة المرفية.

والملائكة كانت الكائنات الأولى التي خلقها الله بأن عرف نفسه وتجلج موضوعياً. لكن ابليس Lucifer أساء استخدام قوة المقاومة التي أودعها الله فيه، والتي كانت نظيرة للقوة التي بها يتصبر الله بإرادته الإلهية، فأكد ابليس إرادته تجاه الإرادة الإلهية، وهكذا تكون في العالم السماوي: ملكوت الحب المطلق، والنخبة، والنور، والملائكة المقربين، ثم ملكوت غضب الله، أي الجحيم. ولما كان الله هو كل شيء، فإنه يحتوي على هذين الملكوتين في ذاته: «فهو الله، وهو الجنة، وهو النار وهو العالم» يقول أيضاً: «ان الجنة الحقيقية التي يقيم فيها الله هي في كل مكان، بل وحتى في وسط الأرض وتشمل الجحيم الذي فيه يقيم الشيطان، ولا شيء خارج الله». «والشر ضروري حتى يعرف الله»، والشيطان هو «طباخ الطبيعة، لأنه بدون التوايل كان الكل سيكون حساء عديم الطعم».

ويدعو بيمه الى التجرد التام من كل العلائق الدنيوية أساساً لتجربة الاتحاد بالله. ولهذا ينبغي على الصوفي ان يتخل عن ذاته وعن إرادته وشهوته، وأن يفني ذاته في اللطف الإلهي ويستغرق نفسه في التأمل، ابتغاء التعجيل بلحظة الاتحاد بالله.

وهكذا كان بيمه من دعاة وحدة الوجود الصوفية. وقد امتد تأثيره منذ عصره حتى اليوم، ولا يزال له أتباع في شمالي ألمانيا. كذلك تأثر به عدد متواصل من كبار الصوفية والفلاسفة الألمان - وعن تأثروا به: الصوفي

ولد في سنة ١٥٧٥ في زيدنبرج بنواحي Lusace واشتغل اسكافياً في جيرلتس Görnitz. لكنه كشف منذ نعومة أظفاره عن نزعة صوفية عارمة. وادعى أنه يتتابه جذبات صوفية وفي سنة ١٦١٢ نشر كتاباً بعنوان: «الفجر أو فجر الشروق» ادعى فيه الكشف عن كثير من الأسرار المحجوبة التي تتعلق بالله والدين. وقد اتهمه اسقف جورلتس بالهرطقة - فكف عن النشر. لكنه بعد ذلك بخمس سنوات نشر نسخاً مخطوطة من كتاب جديد بعنوان: «رسائل ثيوصوفية» (سنة ١٦١٨)، وكتاباً بعنوان: «ثلاثة مبادئ للجوهر الإلهي»، ورسائل أخرى، وجمع هذا كله ونشره مطبوعاً بعد ذلك في كتاب واحد بعنوان: «الطريق الى المسيح» سنة ١٦٢٣ وبسبب مطاردة الاسقف له، رحل الى درسدن، وتحوّل في سيليزيا، وكان قد ترك مهنة الاسكافي، وصار يعيش الآن على مقربة من أهله ومن المعجبين به. وأخيراً عاد الى جورلتس حيث توفي في ٢ نوفمبر سنة ١٦٢٤

تأثر يعقوب بيمه بيرسلوس Paracelsus الصنعوي (الكيميائي) الشهير. ومن هنا حفلت كتاباته بالاصطلاحات الصنعوية (الكيمائية). ومؤلفاته في غاية الغموض، وتخلج بالمصطلحات الصوفية الغربية، والرؤى الخارقة. ولتأكيد وجداناته ورؤاه الصوفية، لجأ إلى تأويل مغرق في التهاويل لنصوص من الكتاب المقدس.

وخلاصة آرائه أن الله هو مادة الكون، وليس عالياً عليه، وقد ولد نفسه بأن خلق الطبيعة السرمدية، فتجلت بذلك صفاته من علم وقدرة لامتناهيين. أما ذات الله، وهي مجزأة عن تجلياته المادية، فإنها لا تقبل الوصف: فلا هو خير ولا هو شر، ولا هو يريد ولا هو لا يريد، انه موجود لا واعي، لا مكتوث، ثابت، لا بدء له ولا نهاية. وبهذه المثانة هو الله الأب، أما الابن فهو الحكمة السرمدية، وهو الإرادة الإلهية التي تريد معرفة نفسها عن طريق الكلمة. أما الروح القدس فهي انتشار النور المنبثق في الظلمات، والتجلي المستمر للقوى الإلهية، ولهذا كانت الروح القدس تصدر عن الأب والابن معاً. ويعبر عما في الكون من قوى الهية بتسميات كيمائية:

١- فالرمز المادي للشهوة والمقاومة هو الملح.

٢ - ورمز الحركة والتغير هو الزئبق.

تعليم في كلية مارشل في أبردين، ثم رحل الى لندن حيث تعرّف الى جون استيورت ميل J. S. Mill وصار من أصدقائه ومن يترددون باستمرار على الحلقة التي التفت حول ميل. وفي سنة ١٨٦٠ صار أستاذاً للفلسفة الطبيعية في جامعة جلاسكو، ومن سنة ١٨٦٠ حتى سنة ١٨٨٠ صار أستاذاً للمنتقى في جامعة أبردين.

وكان بين ذا نزعة وضعية تجريبية، وسعى الى تطبيق المنهج العلمي التجريبي في علم النفس. وعلى الرغم من أنه كان من زعماء النزعة الترابطية فإنه لم يكن راضياً عنها تمام الرضا، لأنها تجمع بين الملاحظة والاستبطان، بينما هو كان يشك في جدوى الاستبطان، ويرى أن للفسيولوجيا دوراً رئيسياً في فهم الظواهر النفسية.

ومن بين إسهاماته الأصلية نظريته في الإرادة، وكيف تتحكم في أعضاء الجسم. وكانت النظرية التقليدية تقول ان الأعضاء مثل الروافع، والإرادة هي التي تحركها. فجاء بين وقال ان لأعضاء الجسم تلقائية خاصة بها هي التي تقوم بالحركة في الأفعال المتعككة مثل اغماض العين حين ترى النور الباهر.

ومن رأيه في الاعتقاد أننا نعتقد أولاً، وبعد ذلك نؤيد أو نستنكره وعلى أساس هذا التحليل البراهمي وضع بين نظرية في الوعي (أو الشعور) تعتمد على نظرية سير وليم هاملتون القائلة بالنسبة العكسية بين الاحساس والادراك الحسي.

مؤلفاته

- 1) The Sense and the Intellect. Oxford, 1855.
- 2) The Emotions and the Will. Oxford, 1859.
- 3) Logic, deductive and inductive, as a science, 2 vols. London, 1870.
- 4) Mind and Body. Oxford, 1870.
- 5) Education as a Science. London. 1878.
- 6) John Stuart Mill. A criticism. Oxford, 1882.

مراجع

- Th. Ribot: La psychologie anglaise, Paris, 1896, pp. 249 - 332.

انجيلوس سيلزيوس Angelus Silesius وجيشتل J. G. Gichtel واينجر F. Ch. Oetinger وأتباع نزعة التقوى في اقليم اشفابن، وأهم من هؤلاء جميعاً: شلنج Schelling وفرايتس فون يادر.

مؤلفاته

نذكر فيما يلي عناوين مؤلفاته وسنوات تأليفها

- 1) Aurora, oder die Morgenröthe im Anfang, 1612.
- 2) Die drei principien göttlichen Wesens, 1619.
- 3) Vom Dreifachen Leben des Menschen, 1619 - 20
- 4) Psychologia vera, vierzig Fragen von der Seelen, ihrem Urstand, Essenz, Wesen, Natur und Eigenschaft, 1620.
- 5) Von der Menschenwerdung Jesu Christi, 1620.
- 6) Sex Puncta theosophica 1620.
- 7) De Signatura rerum, 1622.
- 8) Theosophia, von göttlicher Beschaulichkeit, 1622.
- 9) Mysterium magnum, 1623.
- 10) Christosophie oder Weg zu Christo, 1622 - 4.

وفيا عدا الكتاب الأخير، فإن هذه الكتب جميعاً لم تنشر إبان حياته، وأهم نشرة لمجموع مؤلفاته هي التي قام بها K. W. Schiebler. بعنوان:

Sämtliche Werke, 7 Bde, Leipzig 1831 - 47

ثم قام W. E. Panchert و A. Faust بطبعة جديدة Sämtliche Schriften, 11 Bde. Stuttgart, 1941- 42.

ومعظم مؤلفات بييه قد ترجمت الى الفرنسية والانكليزية والاطالية.

بين

Alexander Bain

عالم نفسي وفيلسوف اسكتلندي، من مؤسسي النزعة الترابطية.

ولد في أبردين (اسكتلندا) في ١١ يونيو سنة ١٨١٨، وتوفي في أبردين في ١٨ سبتمبر سنة ١٩٠٣

nismus im Mittelalter München 1916
« الأفلاطونية في العصر الوسيط وعصر النهضة » نشر في السفر
التذكاري المقدم إلى شلث سنة ١٩١٧ Festschrift
Schlecht .

وكتب بحثاً عن روجر بيكون بعنوان
Naturphilosophie , insbesondere seine Lehren von
Materie und Form, Individuation und Universalität.
Münster 1916 .

وفي الوقت نفسه اهتم بالرشدية اللاتينية ، فشر كتاب
زعيمها سيجر دي برايت وعنوانه Impossibilia نشرة كاملة
لأول مرة ، في منستر (سنة ١٨٩٨) . ثم درس حياة سيجر
وأراه وقيمة مذهبه ، وكان ذلك حوالي سنة ١٩١١ كما
درس شخصية Pietro d'Ibernia أستاذ القديس توما الأكويني
في نابلي ، وظهرت هذه الدراسة في ميونخ سنة ١٩٢٠

كما عني بالذين تأثروا تأثيراً مزدوجاً بأفلاطون وأرسطو
في العصور الوسطى ، وكتب بحثاً عن « نظرة دانته
الفلسفية » (ظهر في مجلة DLZ سنة ١٩١٣)

ونذكر له أخيراً بحثاً شاملاً موجزاً عن « الفلسفة
المسيحية في العصر الوسيط » ، ظهر في مجموعة Kultur der
Gegenwart (لينسك ، برلين) سنة ١٩٠٩ ، ط ٢ سنة
١٩١٣ ، وآخر عن « فلسفة في عصر آباء الكنيسة » ضمن
نفس المجموعة ، سنة ١٩١٣

لكن هذا كله لم يصرفه عن العناية أيضاً بالفلسفة الحديثة
والمعاصرة له ، فكتب دراسات عن كنت ، واسينرسونيهور
(سنة ١٨٩١) وفشته (سنة ١٩٠٩) وبرجسون (سنة
١٩١٢) ، وعن فلاسفة عصر النهضة والقرن السابع عشر
برونو ، ديكارت ، لوك ، اسينوزا ، روسو

وإلى جانب هذه الدراسات التاريخية ، كتب أيضاً
مؤلفات نظرية نذكر منها

a) Einnige Gedanken über Metaphysik und über Ihrer
Entwicklung in der hellenistischen Philosophie», in
Görres Gesellschaft (Sektion für philosophie, 1884).

b) Anschauung und Denken. Paderborn, 1913.

c) Philosophische Welt- und Lebensanschauung in De-
utschland und der Katholizismus. I, Freiburg, 1918.

H. C. Warren: A History of the association psy-
chology, New York, 1921 pp 104 - 17.

W. L. Davidson: «Professor Bains Philosophy», in
Mind, n. s- vol, 13. (1904), pp. 161 - 170.

يومكر

Clemens Baeumker

مؤرخ لفلسفة العصور الوسطى ولد في مادربورن
Paderborn (ألمانيا) في ١٦/٩/١٨٥٣ ، وتوفي في منشن
(ميونخ) في ٧/١٠/١٩٢٤ كان أستاذاً للفلسفة في جامعات
برسلاو ، ويون ، ومنشن وكانت أبحاثه وهو في برسلاو
تتعلق خصوصاً بتاريخ الفلسفة اليونانية ، فأصدر ثلاث
دراسات عن أفلاطون ، وكتب خصوصاً كتابه المناز
بعنوان « مشكلة المادة في الفلسفة اليونانية بحث تاريخي
نقدي » (مونستر سنة ١٨٩٠)

ثم فكر في أن يضع الأساس للقيام بأبحاث متعمقة
أصلية في فلسفة العصور الوسطى ، فأنشأ مجموعة عنوانها
« إسهامات في تاريخ الفلسفة في العصور الوسطى » Beiträge
zur Geschichte der philosophie des Mittelalters: Texte
und Untersuchungen. Münster 1891, sqq.

ومن بين ما أسهم به في تاريخ فلسفة العصر الوسيط ،
كتابه عن « فيتلو فيلسوف وعالم طبيعة » في القرن الثالث
عشر Witelö Ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jh.
Munster, 1908 ثم النشرة الكاملة لأول مرة لكتاب « عين
الحياة » fons vitae (وكان مُنك قد نشر بعضه من
قبل سنة ١٨٥٩) في الترجمة اللاتينية التي قام بها غنصالية
Gundisalvi وظهر في ميونخ سنة ١٨٩٥ ، ثم نشر ترجمة
غنصالية اللاتينية لكتاب « إحصاء العلوم » للفارابي كذلك
ألف كتاباً عن « دومينقوس غنصالية كاتباً فلسفياً » Dominicus
Gundisalinus als Philosophischer. Schriftsteller, Müns-
ter, 1900.

واهتم بالأفلاطونية في العصر الوسيط فكتب عنها عدة
دراسات ، نذكر من بينها دراسة عن كتاب منسوب إلى هرمس
بعنوان Liber XXIV Philosophorum وقدم عرضاً شاملاً
للأفلاطونية في العصر الوسيط ، وذلك في كتابه Der plato-

ماهية الفردية التي لا تخضع لأي وضوح منطقي »

لكن اهتمامه الأكبر انصب على نيته ، وقد نظر إليه على أنه أعظم عبقرية ألمانية . فبفضل نيته استطاعت الفلسفة الألمانية أن تكتشف « أن الإنسان كائن سياسي » (Männerbund, S. 114) كما اعتبر نيته المربي أعظم عالم نفسي في القرن التاسع عشر ونيته قد صنع الكثير من أجل تمكيننا من فهم العقلية اليونانية

ويتلو نيته في اهتمام بيوملر الفكر السويسري يوحنا ياكوب باخوفن وقد حاول عرض فكره للإفادة منه في الأحوال الراهنة . وربط بينه وبين النزعة الروميتيكية . وعند باخوفن أن التاريخ والأسطورة شيء واحد

وعني كثيراً بعلم الجمال وكتب القسم الخاص بهذا العلم في الكتاب الحافل الذي أشرف هو وما نغرد شرير على إصداره بعنوان Handbuch der Philosophie

أما عن آرائه الخاصة فيلاحظ أنه كان يرى أن واجب الفلسفة الآن هو إيجاد « فلسفة جديدة في الإنسان » ، تصدر عن « الإنسان العيني الذي ينتسب إلى جنس معين ، وشعب معين ، وأحوال تاريخية معينة » (Männerbund, S. 42) إنه الإنسان الحقيقي «الذي يستمد سلوكه من جنسه وشعبه» (نفس الكتاب، ص ٦١) وهذه النظرة إلى الإنسان العيني الحقيقي هي في مقابل النظرة إلى الإنسان المطلق المجرد من كل علاقته العقلية . إن الإنسان هو «نفس كامل من الأفعال، وليس شيئاً آخر غير ذلك» ويعطي للإنسان تعريفاً ديناميكياً بأنه «كائن فعال مقترح لمشروعات مهيمنة» (ص ١١٥) والإنسان السياسي «يصبر ويهدف إلى الكل» ويتجلى بنظرة شاملة نحو واجبه (ص ١٥١) .

والعلم في نظره هو الآخر فعل وعمل ، إذ مصدره النشاط الفعال

ويربط ربطاً دقيقاً بين الإنسان وبين شعبه والدولة التي ينتسب إليها . والشعب عنده هو «كل حيوي ، يحافظ على نفسه بالنسل والتربية ، وينمي في مسيرة تاريخه المعايير بوصفها تعبيراً عن ماهيته» (ص ٢٨) . إن الشعب ينمو عضواً ، أما الدولة فلا تنشأ عضواً ، بل تصنع صنفاً بواسطة أفعال أناس أحرار واتحادهم » (ص ٤٢) . وهذا الاتحاد ينبغي أن يقوم على فكرة سياسية ، وإلا لم يكن شيئاً . ولا يمكن الفصل بين التشكيل البطولي للحياة وبين شكل الاتحاد بين مجموع من

وقد عرض فلسفته الذاتية في مجموعة « فلسفة العصر

الحاضر في عرض أصحابها لأنفسهم»

Die Philosophie der Gegenwart in selbstdarstellungen

ج ٢ ، لينك سنة ١٩٢١ ، ص ٣١ - ٦٠ مع ذكر مؤلفاته الرئيسية

وراجع عنه

M. Grabmann: Lebensbild, in CL.B. Gesammelte aufsätze. Münster, 1927.

E. Becher: Deutsche Philosophen. München- Leipzig, 1929.

A. Dempf: CL. Bacumker zum Gedächtnis in «Philos.-Jahr., 1959. pp. 407- 408.

بيوملر

Alfred Bäumler

مفكر ألماني ومؤرخ للفلسفة ولد في بوشتاد Neustadt

(برهيمبا) في ١٩ نوفمبر سنة ١٨٨٧

حصل على الدكتوراه الأولى في جامعة مئشن سنة ١٩١٤ ، وعلى دكتوراه التأهيل للتدريس في الجامعة سنة ١٩٢٤ من جامعة درسدن . وصار أستاذاً مساعداً للفلسفة في درسدن سنة ١٩٢٨ ، ثم أستاذاً في السنة التالية في نفس الجامعة ، وصار أستاذاً للتربية السياسية في برلين سنة ١٩٣٣

وقد اتخذ أساساً لنشاطه الفلسفي اعتقاده بأنه « لا توجد معرفة تاريخية صحيحة في الفلسفة دون أن تكون في الوقت نفسه مثمرة من الناحية المذهبية ، والعكس بالعكس . إن عقل المذاهب وعقل التاريخ شيء واحد »

وقد استفاد كثيراً من كتاب « نقد ملكة الحكم » لآمانويل كنت . وقد نظر إلى كنت ليس فقط على أنه مفكر الهوية Denker der Identität ، بل وأيضاً على أنه « مفكر الشمول » Denker der Totalität ورأى في كنت وجهه « رمزين لوجودنا التاريخي » . واعتبر كنت الوسيط بين النزعة العقلية في القرن الثامن عشر والنزعة اللاعقلية الحيرة في القرن التاسع عشر . وهو يفهم من اللاعقلية « النظرة الواضحة في

- Männerbund und Wissenschaft, 1934.
- Nietzsche als politischer Erzieher, 1945.
- Hegels Asthetik, ausg. und eingeleitet, 1922.
- Hegels Geschichte der philosophic, ausg. und eingeleitet, 1933.
- Bachofens Selbstbiographie und Antrittsrede in Basel, 1927, herausg. von A. Bäumler 1930.
- Politik und Erziehung. Berlin, 1937.
- A. Rosenberg und d. Mythos d. 20. Jahrhunderts, München, 1943.

مراجع

- Philosophen Lexikon, f. s. v. Berlin. Walter de Gruyter, 1949.- F. R. Huber: Alfred Bäumler: Männerbund und Wissenschaft, in Blätter für Deutsche Philosophie, 1934, pp. 177 - 80.
- G. Palm: «Das nationalsozialistische Gedank bei Alfred Bäumler», in Nationalsoz. Bildungswesen, München, 1942.

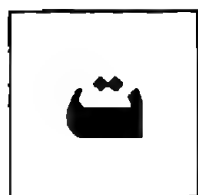
الناس» (ص ١٣) ولهذا فإن الهدف هو استعادة امتلاك الشكل البطولي للحياة

وواضح من هذا العرض لأفكاره لماذا اعتبر الفيلسوف المعبر عن آراء النازية والمفلس لانجهااتها.

عل أن العمل الباقي له حتى الآن هو نشرته النقدية لمؤلفات نيتشه السابق نشرها والتي لم يسبق نشرها

مؤلفاته

- Das problem der allgemeingültigkeit in Kants Asthetik, 1915.
- Kantskritik der Urteilskraft, I, 1923.
- Bachafen als Mythologie der Romantik, in: Der Mythos von Orient und Oszident, hrsg. von Manfred Schröter, 1926.
- Bachofen und Nietzsche, 1928.
- Nietzsche der Philosoph und Politiker, 1931.
- Asthetik, 1932.



تاريخ الفلسفة

بين المذاهب الفلسفية. وهم في نظرتهم هذه متأثرون بفكرة سابقة.

أما أصحاب الموقف الثاني فقد قالوا إنه ليس ثمة حقيقة ذاتية، وإن المذاهب متعارضة متناقضة، وعلى هذا لا يمكن أن نقول إن هناك فلسفة. وهؤلاء هم الشكاك الذين اتخذوا من تضارب المذاهب الفلسفية وتناقض الواحد مع الآخر وسيلة للحط من الفلسفة، وإنكار المعرفة إنكاراً تاماً أو شبه تام، وهناك موقف وسط بين هذين الموقفين، هو الموقف الذي يصرف النظر عن الحقيقة ولا يحكم عليها، سواء أكانت هي في ذاتها حقيقة أم غير حقيقة، ومن هنا يحاول أصحابه الوصف دون الحكم - أي أن أبحاثهم إذا وصفية لا تأكيدية - وهؤلاء هم مؤرخو الفلسفة بالمعنى البدائي للكلمة «تاريخ الفلسفة». ونحن نجد في العصور القديمة ثلاثة من المؤرخين يمثلون هذه النزعات الثلاث: فيمثل النزعة التاريخية الوصفية ديوجانس اللايرتي، ويمثل النزعة الثانية سكستوس إمبيريكوس وهي نزعة الشكاك، ويمثل النزعة الثالثة استوبيه، وهي النزعة الفلسفية التي تنظر إلى الفلسفة دون اعتبار لتاريخ الفلسفة. وفي العصر الحديث نشاهد أن هذه النزعات يمثلها على التوالي: استانلي، وبييريل، ثم يعقوب بروكر.

والنتيجة التي نستخلصها من هذا كله، هي أن الفلسفة لا يمكن أن يكون لها تاريخ بمعنى الكلمة، لأن الجمع بين الفلسفة والتاريخ ليس بمستطاع، بل يمكن إنشاء تاريخ فحسب، أو فلسفة فحسب.

لكن الواقع، على الرغم من هذا كله، هو أن للفلسفة تاريخاً. إذ أنه حتى لو سلمنا بأن الحقيقة الموضوعية واحدة لا

التاريخ والفلسفة يدوان لأول وهلة متناقضين متعارضين لأن الفلسفة معناها الكشف عن الحقيقة، والحقيقة معناها مطابقة الفكر للواقع، فلما أن يكون الفكر مطابقاً للواقع وحيث يسمى حقيقة، أو لا يكون فلا يمكن أن يسمى حقيقة. فالحقيقة إذا تقتضي الثبات، ما دامت هي في جوهرها ليست غير مطابقة الفكر للواقع. بينما نشاهد من الناحية الأخرى أن التاريخ موضوعه التغير، إذ لا يمكن أن يفهم بغير الزمان، أو بعبارة أخرى ليس التاريخ غير سلسلة من الحوادث المتتابعة التي ترتبط أشد الارتباط.

كلا الموضوعين إذن مختلف: الفلسفة والتاريخ، ما دام موضوع الحقيقة أو الفلسفة هو الثبات، بينما موضوع التاريخ هو التطور والتغير والزمان. فهلا يمكن إذن أن يقوم للفلسفة تاريخ، ما دامت الفلسفة ليست حوادث ووقائع تقع في زمان دون زمان، وترتبط بظروف الزمان والمكان أشد الارتباط؟ الواقع أن هذا القول لا يمكن أن يعد صحيحاً، ولو أن الذين وقفوا هذا الموقف، أي الذين أنكروا أن يكون للفلسفة تاريخ، وأنكروا أن هناك شيئاً اسمه الفلسفة بالمعنى الذي حددناه سابقاً، نقول إن هؤلاء قد جعلوا الموقف بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة ينقسم قسمين: فلما أن يقول المرء إن هناك تاريخاً، وليس ثمة فلسفة، أو أن يجب أن هناك فلسفة وليس ثمة تاريخ لها. وقد قال بالرأي الأول، وهو القائل بأنه ليس للفلسفة تاريخ، هؤلاء الذين يريدون أن يجعلوا للفلسفة حقيقة ذاتية ويريدون أن يصرفوا النظر عما هناك من اختلاف

فشر في مقدمته لكتابه الضخم في «تاريخ الفلسفة الحديثة». والنتيجة التي ينتهي إليها في هذه المقدمة هي أن الروح الإنسانية متطورة وأن إدراكها هذا التطور هو الفلسفة، فالفلسفة، إذاً لا يمكن أن تفهم منفصلة عن تطور الروح، وبالتالي تختلف النظرات الفلسفية، سواء من ناحيتي الزمان والمكان، تبعاً للدرجة التي وصلت إليها هذه الروح الإنسانية في تطورها. ومعنى هذا، في نهاية الأمر، أن الفلسفة ليست في الواقع غير تاريخ الفلسفة.

وهنا يقوم اعتراض شديد على النظرة إلى الفلسفة وتاريخها على هذا النحو، فنجد رجلاً مثل ديكارت ينادي بأنه إذا كان لا بد من قيام فلسفة، فلن يكون ذلك إلا بأن نضرب بكل الماضي عرض الحائط، وأن نصرف النظر نهائياً عن كل ما قاله الأقدمون، أو، على حد تعبيره، أن نتحلل من كل الأفكار التي ورثناها وأن نبدأ من جديد بإقامة مذهب فلسفي. ثم نجد رايًا آخر لأمرسون يقول فيه على لسان الطبيعة: «أيها الإنسان! إن العالم أمامك جديد، وهو جديد في كل لحظة، فلا تتعلق بشيء مما عرفت في الماضي، بل عليك أن تبدأ كل شيء من جديد».

ولكن ديكارت في هذا، هو وإمرسون وغيره من الفلاسفة، مخطئون. لأن ديكارت نفسه لم يقيم مذهبه إلا على أساس ما فعلته المذاهب السابقة، على الأقل بوقوفه موقف المعارضة منها. وعلى هذا فإذا لاحظنا أن في تطور التاريخ فترات تظهر كقطع انحراف فجائي سريع، فليس لنا أن نستنتج من هذا أن هناك تحولاً سريعاً، إنما نقط التحول ليست غير رد فعل تقوم به النفس الإنسانية حينما تشعر بأنها يئست، أو على الأقل قد شعبت، من كل ما عرفت حتى الآن، فهي تعبير عن حالة نفسية تشعر فيها النفس الإنسانية بأن المعتدات التي قد وجدت أمامها لم تعد تنسج نزعاتها، ولم تعد قادرة على أن تكون مستجيبة لهذا النداء الجديد الذي تشعر به روح العصر الجديدة حينما تبدأ بقطعتها، فهذه الأدوار التي يجبل فيها إلى المراء أن الروح الإنسانية قد انحرفت اتجاهها جديداً وتكررت للماضي، لا بد مع ذلك أن تكون على اتصال وثيق بالماضي، فتراها في البدء تنور ثورة عيفة على هذا الماضي من أجل أن تؤكد كيانها بإزائه، ثم يستمر هذا التضاد بين الروح الجديدة والروح القديمة في ازدياد شيئاً فشيئاً، ولكنه مع ذلك لا يستطيع أن يقطع الصلة بهذا الماضي.

ثم هناك اعتبار آخر. وذلك أن من بين الحجج التي

تتغير مطلقاً فإن الكشف عن هذه الحقيقة لا يمكن أن يقوم به إنسان دفعة واحدة، بل لا بد للروح الإنسانية من أن تسلك طريقاً شاقاً طويلاً حتى تكشف عن الحقيقة وتُجَلِّها، وهذا لا يكون إلا بالاقتراب من موضوعها الحقيقي شيئاً فشيئاً فهناك إذن عملية تكوين. وهذه ستكون موضوعاً لتاريخ الفلسفة، لأن هذا التكوين لا بد أن يتم في الزمان، فيمكن بالتالي أن يكون له تاريخ. ومثال هذا ما نراه في علم كعلم الفلك: فإن قوانين الأجرام السماوية ثابتة لا تتغير، أما علم الفلك نفسه، أي ما ندرك من هذه القوانين، فلم يتم دفعة واحدة، بل قامت عدة محاولات، وكانت هذه المحاولات مشروطة بشروط البيئة ودرجة الثقافة التي نشأت فيها، والنظرات الخاطئة فيها قد استمرت طويلاً، حتى جاءت مكانها نظرات جديدة نعددها اليوم صحيحة صائبة، ولعلها ألا تكون كذلك في المستقبل. ومعنى هذا أنه على الرغم من أن موضوع علم الفلك ثابت، فإننا اضطررنا أولاً إلى القول بنظام بطليموس، ولم نزل على رأيه، حتى جاء كوبرنيكوس في القرن السادس عشر ثم جليليو، فرفضناه. فهناك إذاً - حتى من ناحية حسابنا أن موضوع الفلسفة ثابت - ما يلزمنا القول بأن للفلسفة تاريخاً.

لكن هل هذا صحيح؟ أي هل موضوع الفلسفة ثابت؟ الواقع أن لا، وذلك لأن العالم الخارجي - كما انتهى إلى إثبات ذلك كنت - لا يوجد إلا لأن الروح الإنسانية أو العقل الإنساني قد أنشأه، أي أنه ليس ثمة حقيقة خارجية موضوعية، بل الحقائق قائمة على الروح الإنسانية، وعلى هذا فإنه لما كانت الروح الإنسانية حية، أي أنها روح متطورة عرضة للنمو أولاً، والازدهار ثانياً، والانحلال ثالثاً، وللنفاء أخيراً، فإنها متغيرة فالحقائق التي تنتجها متغيرة بتغيرها، والنتيجة إذاً هي أن موضوع الفلسفة متغير.

والواقع أننا لو أخذنا هذه النظرة إلى الروح الإنسانية، فقلنا - كما يقول هيجل - إن الروح هي التاريخ نفسه أو إن التاريخ ليس إلا الروح أو الصورة المطلقة وهي تعرض نفسها على مَرِّ الزمان في العلم والفن والدين والفلسفة والقانون - إذا قلنا بما يقول به هيجل - فإن معنى هذا أن الروح متغيرة، ومن حيث إن الفلسفة في نظره هو، وفي نظر المثاليين جميعاً، هي إدراك الروح لذاتها في تطورها، فإن الفلسفة وتاريخ الفلسفة تبعاً لهذا النظرة شيء واحد.

تلك هي نظرة هيجل ورجال المدرسة الهيجلية إلى تاريخ الفلسفة. وإنما لتجد هذه النظرة قد ظهرت بوضوح عند كونو

من هذه الدورات قانونها الخاص الذي تسير عليه ؟

نلك هي المشاكل الثلاث التي تتعرض مؤرخ الفلسفة حينها يبحث لأول مرة في تاريخها. فلتحدث عن كل مشكلة من هذه المشاكل على حدة.

المشكلة الأولى: اختلف المؤرخون من قديم الزمان في بدء تاريخ الفلسفة، أي في النقطة التي ابتداء عندها تكوين الفلسفة. فقال أرسطو: إن الفلسفة لا تبدأ إلا من القرن السادس قبل الميلاد على يد طاليس الملطي. وقال ديوجانيس اللايرسي إن أول فلسفة قامت عند الشرقيين والمصريين. فنحن هنا إذا بإزاء رأيين متعارضين، أخذ الأول منها مركز السيادة طوال العصور القديمة والمتوسطة، واستمر حتى نهاية القرن التاسع عشر وبإبتداء القرن العشرين، حينها جاءت بحوث جديدة زعزعت بعض الشيء من هذا الرأي.

فالبحوث التي قام بها المستشرقون قد كشفت في السنوات الأخيرة عن وجود حضارة شرقية بابلية زاهرة. ونحن نجد في إحدى القصائد التي بقيت لنا من نتاج هذه الحضارة، قصيدة تسمى قصيدة «الخلق» وفيها نجد كلاماً عن بدء العالم، يشبه، في ظاهره، كلام طاليس، إذ يقول صاحب هذه القصيدة إنه قبل أن يكون للسماء اسم، وقبل أن يكون للأرض اسم، كانت الأشياء كلها مختلطة في الماء. فهذا الكلام يشبه كثيراً ما قاله طاليس، مما دعا هؤلاء المؤرخين إلى القول بأن الفلسفة قد نشأت في بلاد العراق بين النهرين. لكن لنا على أقوالهم هذه تحفظات كثيرة سنذكرها بالتفصيل فيما بعد عند كلامنا عن الصلة بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الشرقية؛ وثانياً عند كلامنا عن طاليس، حيث نرى أن المهم في قول طاليس، ليس هو أن الأصل أو أن الأشياء كانت في البدء عبارة عن ماء، وإنما المهم هو أنه قال إن «كل» الأشياء ترجع إلى الماء، أي أنه قال، لأول مرة، بأن العالم «كله» يرجع إلى عنصر واحد. فهذا القول بأن العالم وحدة، وبأن ما هنا عنصراً واحداً هو الذي تطور عنه كل الكون، هذا القول وحده هو الذي يدعونا إلى أن نقرر أن طاليس أول فيلسوف. وليس يمتنا بعد كثيراً أن يكون قد قال إن كل الأشياء كانت في الأصل ماء أو غير ماء.

وهم يسوفون دليلاً آخر، تأييداً لهذا الرأي، ونعني به الرأي القائل بأن الفلسفة يجب أن تبدأ بالتفكير الشرقي السابق على التفكير اليوناني، فنرى رجلاً مثل جاستون مليو يكتب في

يديا أنصار التنكر للماضي من أمثال ديكاوت، أن ليس في الماضي شيء مفيد أو جديد، وأنه لا يصلح أن يكون مرآة للروح الفلسفية ولا دافعاً لها في طريق البحث. ولكن هذا الرأي، أو هذه الحجة، لا تقوم أيضاً على أساس صحيح، لأن النظرة في المذاهب الفلسفية السابقة من شأنها أن ترسم للإنسان الحدود التي يستطيع في داخلها أن يسير، وأن تبين له المشاكل التي يجب عليه أن يحلها، إن لم تكن قد حلت من قبل، أو أن يكمل حلها إن كان قد تم منها قبل شيء.

ومن شأن التاريخ أيضاً، وتاريخ الفلسفة بوجه خاص، أن يزيل عن الإنسان فكرة التبعص للرأي، أو ما يسمونه باسم التزمّت والقطعية، وعلى هذا نستطيع أن نقول، تبعاً لكل ما قلناه حتى الآن، إن هناك تاريخاً للفلسفة أولاً؛ وإن هذا التاريخ مفيد ثانياً. فإذا ما تقرر هذا تبذت أمامنا مشاكل جديدة: كيف نستطيع أن نقوم بكتابة هذا التاريخ وما هي الأسس التي يبنى عليها، وما هو المنهج الذي يجب على مؤرخ الفلسفة أن يسير عليه، وما هي المقررات العامة التي يستطيع أن يستهديها خلال بحثه في هذا التاريخ؟

كل هذه المشاكل تنحل إلى مشاكل ثلاث رئيسية هي:

أولاً: مشكلة نشأة الفلسفة، أي ما هو التاريخ الذي نستطيع أن نقول عنه إن الفلسفة قد وجدت بالفعل، ومنه نستطيع بعدئذ أن نبدأ البحث في تاريخ الفلسفة.

ثانياً: مشكلة حدود الفلسفة، أي إلى أي حد نستطيع أن نقول إن تمت تاريخاً للفلسفة، وإن هذا التاريخ مستقل عن بقية العلوم الروحية. أي: ما هي الفلسفة أولاً، وثانياً ما هي الصلة بين الفلسفة (على النحو الذي تحدده) وبين بقية العلوم الأخرى، وهل يمكن أن نفهم الفلسفة مستقلة عن بقية مرافق الحياة الروحية؟

ثالثاً: هل هناك قانون خاص تسير عليه المذاهب الفلسفية في تطورها؟ وإذا كان هناك مثل هذا القانون، فما هو، وما هو المنحنى الذي ترسمه المذاهب الفلسفية في ظهورها على مدى التاريخ؟ هل المذاهب الفلسفية تنحل كلها إلى مذهب واحد، وليست المذاهب التالية غير تكرار لهذا المذهب الأول، أو أن كل مذهب جديد هو جديد بمعنى الكلمة، لا صلة له بما تقدمه من مذاهب؟ ثم إذا كان تمت صلة بين المذاهب المختلفة التي تظهر على مدى التاريخ، فهل هي صلة تقدم أو صلة تأخر، أو هل هي صلة ذورات مغلقة، ولكل دورة

يستطيعوا أن يعرفوا إلا النتيجة فقط (دون النظرية)، نقول إن في هذا الاختلاف يقوم الفارق بين الفكر الفلسفي النظري، والفكر غير الفلسفي، الذي هو فكر عملي صرف.

وتمت حجة ثالثة، يسوقها أيضاً أنصار الرأي القائل بأن أول بدء الفلسفة كان عند الشرقيين، مؤداها أنه قد ورد في كلام من سبق سقراط من الفلاسفة كلام والفاظ موضعها الفكر الأسطوري، مثل لفظة قدر وعدالة وغيرها، فمثل هذه الالفاظ تزد وتلعب دوراً خطيراً في الفكر الفلسفي والفكر الأسطوري معاً، كما أن من الممكن أن نرد بعض أنواع ذلك الفكر السابق على سقراط إلى ذلك النوع من التفكير الذي يسميه كاسيرر بالفكر الشكلي التركيبي، في مقابل الفكر العلمي القائم على قانون العليلة، أي ربط الأشياء بعضها ببعض على أساس العلة والمعلول، وهذه النزعة إلى الربط بين الفكر الفلسفي والعقلية البدائية قد لغيت رواجاً عظيماً بفضل الاجتماعيين المحدثين، وبخاصة الفرنسيين منهم أمثال ليفي بربل. ولكن هذه النزعة قد أصبح مقضياً عليها الآن تقريباً ولم يعد لها كثير من الأنصار.

ومن ردودنا هذه تنتهي إلى النتيجة التالية: وهي أن بدء الفلسفة لا يمكن أن نضعه في الفكر الشرقي، وإنما يجب أن يكون هذا البدء في القرن السادس (ق. م) عند اليونانيين. وبهذا نكون قد رجحنا رأي أرسطو على المحاولات الحديثة التي قامت من أجل التئيل من هذا الرأي ومن أجل عدُّ الفكر الشرقي هو مُرَجِّح الفكر الفلسفي.

والآن تنتقل إلى الكلام عن حدود الفلسفة: هل نحددها بالغرب أو نجعل ثمت مكاناً للفكر الشرقي؟ فلقد كانت هناك عدة صلات بين اليونانيين وبين الشرقيين، خصوصاً ابتداءً من حكم الاسكندر حتى نهاية الحروب الصليبية. ثم إنا نجد تشابهاً كبيراً بين كثير من المذاهب الهندية وبعض المذاهب اليونانية. ومن حيث أننا لا نستطيع التعرف تاريخ هذه الكتب بالدقة وتحديد الزمن الذي وضعت فيه، فإتينا لا يمكننا أن نعرف إن كان الفكر الهندي هو الذي أثر في الفكر اليوناني، أم أن العكس هو الصحيح. وإتينا لنجد في العصور الوسطى أنه قامت في الشرق فلسفة كانت في الواقع صورة أخرى، مشوهة بعض الشيء، للفلسفة اليونانية ونعني بها الفلسفة الإسلامية. وهذه الفلسفة الإسلامية قد أثرت بدورها وانتقلت إلى الأوروبيين. ومعنى هذا أنه كانت ثمت صلات بين الشرق والغرب لا نستطيع أن ننكرها، وعلى كل حال فإن الفلسفة الإسلامية تحتل مكاناً ضخماً في دراستنا، نظراً لعدنا شرقيين

سنة ١٩١٠ في كتابه «دراسات جديدة في تاريخ الفكر العلمي» قائلًا: إن البحث في تاريخ العلوم الرياضية بوجه عام يظهرنا على أن الرياضيات كانت عند المصريين والشرقيين قد وصلت إلى درجة عليا من التطور، وهذا الرأي نستطيع أن نرد عليه أيضاً بما وردنا به على الحجة السابقة من قبل، فنقول: أجل! إن الرياضيات كانت عند المصريين مماثلة في كثير من نتائجها للرياضيات عند اليونانيين بل ربما كانت في بعضها تفوقها، ولكن المهم في هذا ليس في النتائج، بل في طبيعة الرياضيات عند كل من اليونانيين والمصريين. فالرياضيات كانت عند المصريين، كما كانت عند البابليين والأشوريين، تجريبية صرفة، أي أنهم حينما كانوا يريدون مثلاً أن يضربوا أعداداً ما في العدد ٣، كانوا يضيفون الضارب إلى ضعف المضروب فيه؛ فلم يكونوا يعرفون إذن نظرية الضرب، بل كانوا يستخلصون النتائج بطريقة عملية دون أن يعرفوا الأساس النظري الذي تقوم عليه عملية حسابية ما.

ولهذا نرى أحد الشراح على محاوره «خرميدس» لأفلاطون يفرق بين نوعين من الحساب: بين حساب هو فن الحساب، وبين الحساب النظري. فالمصريون إذن لم يكن لديهم إلا الحساب العملي أو «فن» الحساب، بينما كان لدى اليونان، إلى جانب هذا، «علم» الحساب أي الحساب النظري.

وكذلك الحال بالنسبة إلى الهندسة، فلقد كان المصريون يعرفون حقاً نظرية المثلث القائم الزاوية، وأنه بنسبة ٣: ٤: ٥: وكانوا يستخدمون هذه النظرية في مساحة الأراضي، ويقومون بهذه المساحة كل عام بعد أن ينزاح ماء فيضان النيل عن الأراضي، لكي يستعيدوا تقسيم الأرض قبل أن يغمرها ماء النهر، بيد أنهم لم يكونوا قادرين على إثبات هذه النظرية التي نسبت فيما بعد إلى فيثاغورس. ولقد عرف المصريون أيضاً ما عرفه فيثاغورس من أن:

مجموع الأعداد الصحيحة المتتالية =

العدد الأخير × ١

حاصل ضرب العدد الأخير × ٢

فهذه الصيغة الرياضية كان المصريون يعرفونها، لا في وضعها هذا، وإنما بالتجربة وفي التجربة فحسب، ومن هذا يتبين الخلاف المائل بين الرياضيات عند المصريين - وعند الشرقيين بوجه عام - وبينها عند اليونانيين، وفي هذا الفارق، الذي يقوم على أساس أن اليونانيين اكتشفوا النظرية بينما المصريون لم

بالوجدان والعاطفة، ومعنى هذا طرد مقدار كبير من المذاهب الفلسفية الرئيسية. ويجب أن نلاحظ أن كل مذهب من مذاهب الفلسفة يعتمد على الروح التي قبل بها: فالقول الواحد يفهم على أنحاء مختلفة وأوجه كثيرة شديدة الاختلاف، تبعاً للمفكر القائل بهذا القول، ولناخذ مثلاً العبارة المشهورة: «اعرف نفسك بنفسك» - فإنها تختلف عند سقراط عنها لدى القديس أوغسطين: فهي عند سقراط أن يحلل الإنسان العقائد التي يبعث بها ذهنه، وأن يكشف بنفسه الحقيقة التي في داخل نفسه: وهي عند القديس المسيحي أوغسطين تعني أن يكشف الإنسان في نفسه الثالوث الذي مثله الله في الإنسان بحسبان أن الإنسان - في نظر المسيحية - صورة لله. فالاختلاف الذي نلاحظه بين المعنيين راجع إلى طبيعة كل مفكر: إذ كان سقراط فيلسوفاً خالصاً، بينما كان القديس أوغسطين رجلاً لاهوتياً.

وئمة مسألة أخرى وتلك هي ما يسميه بريه في كتابه «تاريخ الفلسفة»: اختلاف مستوى المذاهب. فمثلاً في مشكلة العقل والنقل نجد أن الشيء الواحد كان يُعَدُّ في عصر من العصور تابعاً لميدان الإيمان - أو النقل - بينما يُعَدُّ هذا الشيء نفسه في عصر آخر تابعاً لميدان العقل. فنرى مثلاً أن فكرة لا مادية الروح هي فكرة عقلية في نظر ديكارت. بينما نجداهما من بعد في نظر لوك عقيدة دينية ولا يمكن أن تكون عقيدة عقلية. والحياة السعيدة أو حياة النعيم هي في نظر رجال الدين فكرة دينية في أصلها، ولكنها أصبحت فيما بعد على يد رجل فيلسوف هو اسبينوزا، فكرة عقلية، بله رياضية، برهن عليها اسبينوزا بطريقته الرياضية في إثبات الحقائق الميتافيزيقية.

ومعنى هذا أن الفلسفة لا يمكن أن تنفصل: أولاً عن الأشخاص الذين أنتجوها، وثانياً عن الروح التي سادت العصر والنظرة التي نظر بها العصر إلى الفلسفة، وثالثاً عما هنالك من نسبة في تقدير الصلة بين الفلسفة والعلوم: فليست هناك حدود ثابتة بين الفلسفة والعلم أو بين الفلسفة والفن، أو بينهما وبين الدين والسياسة؛ وإنما هنالك حدود متخلطة، تارة تضييق وتارة تتسع.

ولهذا نجد خلال تاريخ الفلسفة اختلافاً في الصلة بين الفلسفة وبين مرافق الحياة الروحية، ففي العصور القديمة اليونانية كان العلم داخلياً ضمن نطاق الفلسفة ولم يكن هناك أي فاصل بين الاثنين. ثم ما لبثت حدود الفلسفة أن ضاقت، وبدأ العلم يتفصل عنها شيئاً فشيئاً؛ حتى إذا ما جاء العصر الأخير من عصور الفلسفة اليونانية، كاد الاستقلال بين الاثنين

تقريباً، ومسلمين غالباً، وبالتالي فنحن مضطرون إلى أن ننسحب لها مجالاً كبيراً في دراستنا لتاريخ الفلسفة.

المشكلة الثانية: إلى أي حد نستطيع القول بأن للفلسفة تاريخاً مستقلاً عن بقية العلوم الأخرى؟ هل نستطيع أن نفصل بين الفلسفة وبين الدين والفن والعلم والسياسة التي وجدت في نفس العصر الذي وجد فيه هذا المذهب الفلسفي أو ذاك؟ وهل تاريخ الفلسفة عرض للأفكار والنظريات الفلسفية فحسب، دون ما اعتبار للوسط الذي نشأت فيه والبيئة التي خرجت منها؟ نظن أن لا، أولاً: لأن الفلاسفة لا يمكن أن يفهم مذهب الواحد منهم إلا إذا ربطناه بالمركز العام الذي يشغله والاتجاه الذي يتجه إليه في تفكيره العام. فلم يكن الفلاسفة جميعاً محترفين للفلسفة وحدها: إذ كان منهم المشتغلون بالإصلاح الاجتماعي مثل أوجيست كونت، والمشتغلون بالسياسة مثل فولتير، والذين استمروا المهنة الفنية أمثال هيربرت اسپنسر الذي كان مهتماً اشتراك في إنشاء أول سكة حديدية في إنجلترا، وكان منهم كذلك من كان فيلسوفاً خالصاً، تفرغ للفلسفة والتفكير الفلسفي فحسب، مثل كنت وديكارت.

ثانياً: ومن ناحية أخرى، اختلف الغرض الذي من أجله طُلِبَت الفلسفة: فلقد كان الروماني مثلاً يطلب من الفيلسوف أن يكون محاسباً أي موجهاً لضميره، بينما كان الباباوات في القرن الثالث عشر الميلادي، أمثال أنوسنت الثالث وجريجوري التاسع وأريان الرابع، يطلبون من الفلسفة أن تقوم بالدفاع عن العقائد المسيحية ضد الفلسفة الإسلامية التي غزت الغرب في ذلك الحين، كما كانت الحال في جامعة باريس التي أنشئت في غرة القرن الثالث عشر، وصدق على لوائحها البابا سنة ١٢١٥ ونحن نجد في القرن الثامن عشر أن المفكرين من رجال الانسكلوبديا كانوا يطلبون الفلسفة بأن تكون محررة للعقول من ربة التقاليد الموروثة.

وهنا يقال إن الفلسفة لا صلة لها بهذا كله. وإنما الفلسفة هي البحث النظري الصرف الذي يتجه إلى الكشف عن الحقيقة وحدها، بصرف النظر عن الملابسات الخاصة المتوقعة على الزمان والمكان، فتاريخ الفلسفة هو، كما يرى كنت، تاريخ العقل الخالص أو المحض.

يبد أن لهذا عيوبه أيضاً. لأننا إذا أخذنا بهذا الرأي اضطررنا إلى أن نطرد من حظيرة الفلسفة، مذاهب كثيرة تقول

سنرى بعد حين - أوجست كونت، ثم هيجل، وبخاصة هذا الأخير، الذي كان يرى أن الروح المطلقة هي التاريخ نفسه وهو يعرض نفسه بنفسه، أي أنه لكي نفهم الوجود لا بد لنا أن نفهم تاريخ الوجود، لأن هذا التاريخ هو هذه الروح نفسها. أما قبل هذا، فلم يكن النظر إلى تاريخ الفلسفة على هذا النحو، بل كان مغايراً تماماً. وذلك أن البحث في تاريخ الفلسفة قد بدأ بشكل واضح في عصر النهضة، وكان ذلك نتيجة لاكتشاف المؤلفات القديمة التي كتبت في تاريخ الفلسفة، وهذه المؤلفات القديمة كانت عبارة عن مجموعة أقوال وإشارات وتلميحات إلى المذاهب الفلسفية عند اليونان والرومان. وأكبر الرجال الذين كتبوا كتباً من هذا النوع هم: فلوطرخس الذي كتب كتاباً عن «أقوال الفلاسفة» (الآراء الطيبة) كما سُمي عند العرب)، ثم القديس كليمانس الاسكندري صاحب كتاب «الأمشاج»، واستوبه، وأخيراً وقبل الكل: فيوجانس اللاثرسي، صاحب كتاب «حياة الفلاسفة» وهو عبارة عن مجموعة مختلطة أشد الاختلاط من الأقاويل والمقتبسات والحكم عن حياة الفلاسفة، وكان هذا الكتاب المرجع الرئيسي لتاريخ الفلسفة في بدء عصر النهضة، وما زال حتى اليوم مرجعاً من أهم المراجع التي نرجع إليها في تاريخ الفلسفة اليونانية.

أول ما كتب في تاريخ الفلسفة في العصر الحديث، كان على طريقة هذه الكتب التي ذكرناها، ومثل هذا ما فعله بورليوس في كتابه عن «حياة الفلاسفة» (نورنبرج، سنة ١٤٧٧). فإن بورليوس في هذا الكتاب قد جمع أو اختار طائفة من الأقوال القديمة عن فلاسفة اليونان الأقدمين وبعض النوادر التي ذكرت عن حياة هؤلاء الفلاسفة دون تحديد المذاهب ولا نظر إلى تاريخ الفلسفة بوصفه يكون وحدة. ولم يكن لدى رجال عصر النهضة شيء من الكتب التي كتبت عن تاريخ الفلسفة في العصور الوسطى، إنما وقفت هذه المراجع عند القرن الأول أو الثاني الميلادي. فلم يكن من الميسر إذاً أن يتبين الإنسان الصلة بين هذه الفلسفة القديمة التي تقدمها لنا هذه المراجع، وبين الفلسفة المسيحية التي ظهرت في العصور الوسطى. ومن هنا أيضاً كان من الصعب أن يتبين المرء أن تمت استمراراً لتاريخ الفلسفة وتطوراً للمذاهب الفلسفية من الواحد إلى الآخر. ومع هذا فقد بدأ بعض الكتاب، مثل لوبو، يكتب عن تاريخ الفلسفة في العصور الوسطى، وذلك في كتابه الذي يعرف باسم: «المدارس المشهورة قبل شرلمان وبعده».

أن يكون تاماً. ثم بدأت صلة جديدة بين الفلسفة والدين، ولإزادات هذه الصلة طوال العصور الوسطى، رويداً رويداً، حتى خضعت الفلسفة للدين خضوعاً تاماً في القرن الثاني عشر الميلادي، وهو ما كان يعبر عنه بالعبارة اللاتينية *Philosophia ancilla theologiae* أي أن الفلسفة أمة الدين. ثم جاء العصر الحديث فانفصل العلم عن الفلسفة نهائياً، وانفصلت الفلسفة عن الدين كذلك، وكان هذا آخر القرن الثامن عشر. بيد أن العلم قد علا فأثر في الفلسفة، وأخذ أثره يَغْظُم شيئاً فشيئاً طوال القرن التاسع عشر حتى جاءت موجة من الموجات الشائعة في تاريخ الفكر كادت تزيل الفلسفة نهائياً، وكان ذلك في أواخر القرن التاسع عشر وبمستهل القرن العشرين. وتوقف وجود الفلسفة على العلم، أي أنه لم يعد للفلسفة وجود إلا في داخل العلم. وبعد الحرب الكبرى الأولى استقلت الفلسفة عن العلم من جديد، وأصبح لها وجود ذاتي، وصار تاريخها مستقلاً قائماً بذاته.

تلك النظرة العاجلة إلى تطور الصلة بين الفلسفة وبين بقية مرافق الحياة الروحية، تدلنا على أن الحدود التي يجب أن نضعها لتاريخ الفلسفة ليست حدوداً ثابتة، نستطيع أن نضعها مرة واحدة وكفى، بل لا بد أن ننظر إلى هذه الحدود على أنها متغيرة حسب الزمان والمكان، وحسب الملابسات الخاصة بكل فيلسوف على حدة.

تاريخ تاريخ الفلسفة

- ١ -

الفلسفة قانون عام تسير المذاهب الفلسفية عليه، أم أن هذه المذاهب تتابع وتندافع الواحد منها بعد الآخر، دون أن يكون هناك قانون يربط هذا التطور، ودون أن تكون تمت صلة ضرورية بين وجود هذا المذهب أو ذاك الآخر، في هذا العصر دون العصر الآخر؟

الواقع أن النظرة إلى تاريخ الفلسفة - بوصفه تاريخاً عاماً - يسلك سبيلاً واحدة نستطيع أن ننتهيها - نظرة حديثة، كانت نتيجة للمذاهب التي أتت في أواخر القرن الثامن عشر، وأوائل القرن التاسع عشر، والتي كانت تقول بالتقدم المستمر في الزمان اللانهائي للروح الإنسانية. ومن أشهر ممثلي هذا الرأي - كما

التراث الفكري المكتوب الذي خلفته أمة من الأمم - والنهج الفيلولوجي يقتضي لا أن يكتب المرء عن المذهب الذي يتبعه فحسب، بل وأن ينظر إلى المذاهب نظرة عامة بحسبانها صورة لتطور العقل الإنساني وللمحاولات التي قامت بها الروح الإنسانية من أجل الكشف عن الحقيقة وإيجاد نظرية في الوجود تستطيع أن تعيش عليها وأن تسير في حياتها وفقها. وعلى هذا الأساس الجديد قام تاريخ الفلسفة متأثراً أيضاً بالفكرة التي خلفها رجال عصر النهضة عن المذاهب الفلسفية من ناحية أنها متضاربة متعارضة، فكان التاريخ الجديد للفلسفة في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ينظر إلى الفلسفة ومذاهبها بحسبانها مَقْرُصاً لفضالات الروح الإنسانية في تطورها وسيرها على مدى الزمان. وقد أوحى إليهم هذه الفكرة الكتاب الذي كان عمدة كتب التاريخ إبّان القرن الثامن عشر ونمعي به كتاب بروكر: «التاريخ النقدي للفلسفة» ففي هذا الكتاب نرى الفلسفة قد نظر إليها من ناحية تطورها بحسبانها انحلالاً تدريجياً للعقل الإنساني في اكتشافه للحقيقة: ففي البدء عرف الإنسان أو أوحى إلى الإنسان بالحقائق الأولى وانتقلت هذه الحقائق إلى الآباء اليهود ومنهم إلى البابليين والآشوريين؛ ثم وصلت أخيراً إلى اليونانيين فانحلت وانحطت، لأنهم فرقوا وحدة الفلسفة أو الحقيقة، وانقسموا حيالها إلى شيع ومذاهب متضاربة متعارضة. ومن هنا كان جميع مؤرخي الفلسفة طوال هذا القرن، ممن تأثروا بروكر، يتحدثون في بدء كلامهم عما يسمونه بالفلسفة البربرية، ويعنون بها كل فلسفة متقدمة على الفلسفة اليونانية. ولقد كان بروكر ومن هذا حذوه متأثرين في هذه النظرة إلى تاريخ الفلسفة بأباء الكنيسة أمثال ترتليانوس وأثناسيوس فإن هذا الرأي قد ظهر عند هؤلاء الآباء بأوضح صورة، وكذلك تبدى بصورة جلية في كتاب القديس أوغسطين «مدينة الله» (سنة ٤٢٦ م)، وكانت هذه الصورة التي عرضها هذا القديس هي التي أثرت في بروكر، خصوصاً إذا لاحظنا أن بروكر هذا كان بروتستانتياً.

ولم يقتصر الأمر في هذا القرن على النظر إلى الفلسفة اليونانية هذه النظرة، بل امتد أيضاً إلى الفلسفة الحديثة. فرى كوندريك يتحدث عن المذاهب الفلسفية بلهجة تشبه لهجة بروكر وذلك في كتابه عن «المذاهب» (سنة ١٧٤٩).

- ٣ -

ومع هذا فيجب علينا أن نلاحظ أنه كان هناك من زمن بعيد، أي منذ مستهل القرن السابع عشر، تيار آخر معارض

والفكرة التي حددت النظر إلى تاريخ الفلسفة إبّان ذلك العصر قد عبر عنها بكون أوضح تعبير في كتابه عن «مكانة العلوم وتقدمها»، حين قال إن تاريخ الفلسفة جزء من التاريخ العام الأدبي، وهذا التاريخ يبحث في المذاهب والشُعب المختلفة والآراء المتعارضة التي ظهرت على مر عصور الفلسفة، فكان تاريخ الفلسفة إذاً هو تاريخ تتابع الشيع المختلفة وتنازعها.

فإذا بحثنا الآن في الطريقة التي كان يسر عليها رجال عصر النهضة في نظرهم إلى تاريخ الفلسفة، وجدنا أن الاتجاه الأول كان هو الميل إلى الكتابة عن تاريخ فرقة من الفرق لأن الكاتب لهذا التاريخ يؤمن بهذا المذهب. ومعنى هذا أن كل تاريخ هو تاريخ لشيعته، وأن كل مؤرخ متشيع للشيعه التي يكتب عنها. فرى فرسيلير فتشينو يكتب عن الأفلاطونية وبخاصة الأفلاطونية المحدثة، في كتابه: «الإلهيات الأفلاطونية»، وذلك لأنه كان من أنصار الأفلاطونية، وقد حاول أن ينشئ أكاديمية على غط أكاديمية أفلاطون. ثم نرى يوستنس لبيوس يكتب عن تاريخ الرواقية، ثم بريجاد يدرس تاريخ الفلاسفة السابقين على سقراط، وأخيراً نجد جسندي ينشئ فصلاً عن حياة أبيقور، وعن ملخص المذهب الأبيقوري.

ولقد كان ثمة مذهب آخر غير هذه المذاهب، يسر على طريقة الشكاك. فالشكاك كان يعينهم أن يكتبوا تاريخاً للفلسفة، لكي يبينوا ما هنالك من تعارض بين المذاهب الفلسفية المختلفة، متخذين من هذا التعارض وسيلة لإنكار الفلسفة نهائياً. ومن أشهر الكتب التي كتبها الشكاك كتاب سكستس امبريكوس: «ضد المتزمتين»، وقد طبع هذا الكتاب من يتشيعون هذا الرأي من رجال النهضة، فقد طبعه وترجم جزءاً منه هنري استين في القرن السادس عشر (سنة ١٥٦٢).

- ٢ -

قلنا إن نظرة رجال عصر النهضة إلى تاريخ الفلسفة تنلخص في أن هذا التاريخ هو تاريخ للشُعب الفلسفية، إذ كان الإنسان لا يكتب عن تاريخ شيعه ما، إلا إذا كان هو نفسه من أتباع هذه الشيعه. ومن ثم ظهرت نزعة جديدة ترمي إلى الفصل بين الفيلولوجيا والفلسفة - ومعنى الفيلولوجيا دراسة الآثار الفكرية والروحية دراسة تقوم على النصوص وتحقق الوثائق، ومعنى عام علم الفيلولوجيا هو العلم الذي يبحث في

القائلون بفكرة التقدم. وعلى رأس هؤلاء كوندورسيه الذي قال في كتابه «لوحة تقدم العقل الإنساني» (سنة ١٧٩٣) - وقد ظهر بعد وفاته بقليل - إن العقل الإنساني ينحون نحو التقدم وإن هذا التقدم يبدأ باليونانيين. فالروح اليونانية هي أول روح استطاعت أن تكتشف الحقيقة اكتشافاً عقلياً على أساس أن الفلسفة - كما حددها سقراط - ليست مذاهب وأقوالاً، وإنما هي وسيلة يستطيع بها الإنسان أن يستخدم عقله على النحو الصحيح. ومن هنا ذهبت الفلسفة البربرية المزعومة إلى غير رجعة، وأصبح بدء تاريخ الفلسفة الأيونية اليونانية؛ كما أن الفلسفة المسيحية لم يعد لها مجال في هذا التطور العقلي الجديد.

وهذه النظرة الجديدة إلى تاريخ الفلسفة قد عبر عنها بوضوح رينولد في مقال كتبه بعنوان: «حول فكرة تاريخ الفلسفة» فقال إن النزعات السابقة كانت تصور تاريخ الفلسفة بوصفه معرضاً لضلال الروح الإنسانية أو لانتقام هذه الروح على نفسها إلى شيع وآراء متضاربة والعلة في هذه النزعات هي أنه لم يكن ينظر إلى الفلسفة نظرة حقيقية بل كانت نظرة شعبية أو نظرة الجمهور. والبرنامج الذي وضعه «رينولد» لتاريخ الفلسفة قد اتبعه تنميماً في كتابه عن «تاريخ الفلسفة». فقد حاول أن يصنف فيه المذاهب الفلسفية وأن يرجع هذا التصنيف إلى خصائص أصلية في طبيعة الروح الإنسانية.

وعلى هذا فقد بدأت نظرة جديدة إلى تاريخ الفلسفة، فإما أن يحاول الإنسان تصنيف المذاهب الفلسفية تحت أقسام عامة وقليلة. وإما أن يقول إن تمت استمراراً في التطور الفكري وإن المذاهب الفلسفية المختلفة ليست غير لحظات في هذا التطور، أو خطوات في السيل التي سلكتها الروح الإنسانية وهي تبحث في الحقيقة أو في الوجود. فكاننا هنا إذن بإزاء نظرتين قد يمكن التوفيق بينهما، وقد يسلك الإنسان أحدهما فحسب. ولهذا نرى مؤرخي الفلسفة في القرن التاسع عشر قد أخذوا بواحد من هذين الاتجاهين، أو أخذوا بالآخرين معاً: فأخذ بالاتجاه الأول ديجرنودو، الذي أراد أن يستعص عن التاريخ الحاكمي الواصف بتاريخ استفراي، فقال إنه يجب علينا أن نبحث على المؤرخ أن يحدد أولاً الأسئلة التي لا بد للنفس الإنسانية أو للعقل الإنساني أن يضعها لنفسه بإزاء الوجود، وتبعاً لاختلاف الإجابة عن هذه الأسئلة الرئيسية يكون اختلاف المذاهب الفلسفية.

أما من ناحية ديجرنودو نفسه فقد أرجع كل الأسئلة التي

لهذا التيار، حاول أصحابه أن يجدوا في الفلسفة وحدة، وأن يوفقوا بين المذاهب المختلفة، وأن يندو هذه المذاهب الفلسفية صوراً عدة للعقل الإنساني وهو يتطور ناشداً الكمال أو الحقيقة الكاملة. ففي سنة ١٦٠٩ نشر جوكليوس كتابه «التوفيق بين الفلاسفة»، وفيه حاول أن يوفق بين المذاهب الفلسفية المختلفة على النحو الذي بيناه. وإلى جانب هذه النزعة قامت نزعة أخرى هي نزعة التلقيق eclectisme، ويرى أصحابها من ورائها إلى اختيار ما يرونه حقيقة في كل مذهب، فهم يعتقدون أن كل مذهب يحوي جزءاً من الحقيقة، وما على المؤرخ إلا أن يكشف عن هذا الجزء الحقيقي من كل مذهب، وأن يضم جميع الأجزاء التي جمعها بعضها إلى بعض. وهذه النزعة نجدناها ممثلة أولاً في كتاب جورج هورن الذي أشرنا إليه آنفاً، وعنها أنصح في مقدمته لكتابه هذا. ثم إنها من ناحية أخرى أثرت في بروكر في كتابه المذكور سابقاً. وكذلك أثرت في رجال الأسكلوبديا كما نشاهد ذلك جلياً تحت مادة «التلقيق» eclectisme. وفي هذا الصدد يقول جورج هورن وبروكر إن مذهب التلقيق هو المذهب الوحيد الجدير بأن يتسعه مؤرخ الفلسفة. وعلى هذا يرى أن تاريخ الفلسفة في القرن الثامن عشر قد نظر إليه إمام من ناحية نزعة التوفيق syncretisme أو من ناحية نزعة التلقيق.

ولكننا نشاهد في هذا القرن أيضاً بذوراً لنزعة جديدة تريد القضاء على النزعة السابقة، لأن هذه النزعة السالفة لن تستطيع أن تبين التطور المنطقي للمذاهب الفلسفية، ولا تستطيع أن تصور أن في التاريخ الفكري تتابعاً واستمراراً.

نجد بذور هذه النزعة الجديدة عند -يلاند- ففي كتابه عن «التاريخ النقدي للفلسفة» - وقد ظهر الجزء الأول منه سنة ١٧٣٧ - يقول إن طريقة جمع المذاهب وعرض الأفكار وبيان الأقوال وسرد الجمل الخاصة بكل فيلسوف لا نفيدينا مطلقاً، أو لا تؤدي على الأقل إلى فائدة كبيرة، وإنما المهم في تاريخ الفلسفة معرفة الصلة الوثيقة التي تربط هذا المذهب المعين بذاك الآخر، وأن نعرف كيف اعتمد المذهب الواحد على غيره من المذاهب، وكيف اعتمد الفكر اللاحق على السابق عليه مباشرة وبذلك نجد أنه علينا - على وجه العموم - القول بأن هنالك تطوراً لتاريخ الفلسفة، وأن هذا التطور يسير على نظام خاص وأن هذا النظام الخاص هو في الأصل مقود بفكرة التقدم.

فكان من الطبيعي إذاً أن يأخذ بفكرة ديبلاند هذه

واحد، مهما اختلفت مرافق الحياة الروحية، الواحد منها عن الآخر.

فهناك من ناحية إذا استمرار في التطور ومن ناحية أخرى هناك وحدة تسود كل خطوة من خطوات هذا التطور وتعلو عليها. أما النظرة إلى فصل تاريخ الفلسفة أو تاريخ الحياة الروحية وتقسيمه إلى أجزاء، فهي نظرة الكاثوليك الذين لعنوا العصور القديمة، والبروتستانت الذين حملوا على العصور الوسطى، والمتحررين المحدثين الذين ينفون أن يكون في التاريخ ارتباط بين أجزائه المختلفة؛ أما الواقع فهو أن التاريخ مترابط كل الترابط، ومستمر في حلقاته. أما الحركات الفجائية فلا وجود لها في التاريخ وكذلك لا وجود للمهوات غير المعبورة، وعلى حد تعبير ليبنتس: إن الطبيعة لا تعرف الطفرة. وعلى هذا الأساس لا بد في نظر كونت من أن تتصور التاريخ مستمرا، وهو من أجل هذا يقول بقانونه المشهور المعروف بقانون الأطوار الثلاثة، وخلاصته أن العقل البشري في تطوره يمر بأدوار ثلاثة:

هي الطور اللاهوتي أو الطور غير العلمي المعتمد على الخرافات والتفسير بالخرافق، والطور الميتافيزيقي أو طور التجريد والعلل المجردة، ثم أخيراً الطور الوضحي. ويجب ألا نفهم من كلمة اللاهوتي أنه الخاص بالدين. وإنما لفظ اللاهوتي هنا يطلق على طريقة خاصة من طرق الفكر الإنساني في بحثه عن الحقيقة، ونعني بها أن يرجع الإنسان الظواهر الطبيعية إلى آلهة، أي أن الإنسان في هذا الطور لا يفهم القانون بالمعنى المفهوم لدينا، بل يتصور الأشياء والظواهر على أنها معلولة لقوى خارقة على الطبيعة. ولهذا يصح أن نقول في علم الطبيعة مثلاً إن هناك تفكيراً أو منهجاً لاهوتياً: فمثلاً الفرض القائل بأن الكهرباء أو انتشار الضوء راجع إلى مادة هي الأثير، وإذا قلنا في علم النفس مثلاً بأن تمت نفساً إنسانية قائمة بذاتها هي التي تحدث كل الظواهر النفسية؛ إذا قلنا بهذا فإننا إنما نفكر تفكيراً لاهوتياً.

كذلك الحال في الميتافيزيقا، أو في التفكير الميتافيزيقي. فليس المقصود بالتفكير الميتافيزيقي هنا أن نفكر في الجواهر والمبادئ والعلل أو في الموجود بما هو موجود، وإنما المقصود بالميتافيزيقا هو الارتفاع بالتفسير اللاهوتي إلى درجة من التجريد، ثم وجود فكرة أولية عن القانون بمعنى ارتباط الظواهر بعضها ببعض ارتباطاً حقيقياً باستمرار. أما عن الطور العلمي، فالعلم هنا بالمعنى المفهوم لدينا الآن، وهو أن يكون التفكير قائماً على أساس من التجربة والواقع.

يقول أوجيست كونت إذا إن التاريخ الروحي له

يمكن العقل الإنساني أن يضمها لنفسه فيما يختص بحقيقة الوجود وطبيعته إلى سؤال واحد هو السؤال عن طبيعة المعرفة البشرية: والمذاهب الفلسفية المختلفة ترجع في اختلافها هذا إلى موقف كل منها بإزاء مشكلة المعرفة الإنسانية وأصلها.

وعلى نحو مشابه لما فعله ديجريندو نجد فكتور كوزان الذي اتخذ طريقة تجمع بين منهج عالم النبات الذي يقسم كل النباتات إلى أسر، وبين منهج عالم النفس الذي يحاول إرجاع المذاهب إلى أصول في النفس الإنسانية. وعلى هذا قسم أولاً المذاهب عدة أقسام وحاول من بعد أن يرجع هذه التفرعات إلى الملكات الرئيسية التي تحويها النفس الإنسانية، ففيها - كما رأى علم النفس في ذلك الحين - قوى ثلاث: القوة المفكرة، والقوة الحاشية، والقوة الزروعية. والمذاهب الفلسفية المختلفة تنقسم بحسب كل ملكة من هذه الملكات، فلدنا إذاً، في نظر فكتور كوزان، تصنيف للمذاهب الفلسفية المختلفة يُرجعها إلى الملكات الثلاث الرئيسية الكائنة في طبيعة النفس الإنسانية.

- ٤ -

أما الرأي الآخر، وهو الرأي الذي يريد أن ينظر إلى تاريخ الفلسفة على أنه حركة مستمرة مرتبطة بالأجزاء أشد الارتباط وأن ليس المذهب الواحد في العصر الواحد غير لحظة من لحظات هذا التطور المستمر - أما هذا الرأي فقد أراد أصحابه أن يضموا رابطة حركية بين المذاهب المختلفة بمعنى أن كل مذهب إن هو إلا تطور وصدور عن مذهب سابق عليه. والفلسفة على هذا الأساس لا تسير في تطورها نحو مذهب بالذات أو من أجل خدمة غاية معينة، كما تصور ذلك رجال القرن الثامن عشر، وإنما الفلسفة وكل الحياة العقلية تسير في تطورها نحو الغاية العامة للإنسانية كلها. وعلى رأس القائلين بهذه النظرة الجديدة إلى تاريخ الفلسفة أوجيست كونت الذي قال: «إن علماء من العلوم لا يمكن أن يفهم من دون تاريخه الخاص، وهذا التاريخ مرتبط دائماً بتاريخ الإنسانية العام». ومعنى هذه العبارة أن الحال التي عليها أي علم من العلوم، في فترة من الفترات، مرتبطة بالحال السابقة عليها تمام الارتباط، كما أنها في المستقبل ستكون معينة ومرتبطة بالحالة التي سيكون عليها العلم بعد هذه الفترة المعينة. وعلى هذا فلا نستطيع أن نفصل الماضي عن الحاضر، ولا الحاضر عن المستقبل، بل علينا أن نربط الجميع برباط واحد؛ كما أن هذه العبارة تدل من ناحية أخرى على أن التطور الإنساني تطور

يصبح موضوعاً ثم لا يلبث أن يكون له نقيض موضوع، فيحتاج الأمر إلى مركب موضوع من جديد، وهكذا دواليك.

وعلى هذا النحو يسير التاريخ، والتاريخ الفلسفي هو الآخر. وذلك بأن يأتي مذهب من المذاهب يقول بفكرة ما، فيأتي مذهب آخر يقول بفكرة مناقضة لهذه الفكرة، ثم يأتي من بعد مذهب ثالث يحاول أن يوفق بين المذهبين المتناقضين، أو أن يزيل ما بين الاثنين من تناقض. وهكذا يستمر تاريخ الفلسفة، فمهما اختلفت المذاهب الفلسفية، فهي ليست في الواقع غير وحدة واحدة، تجمعها الروح المطلقة التي تعرض نفسها في تاريخ الفلسفة، وكما أن الفلسفة ليست غير الروح المطلقة، منظوراً إليها بغير الزمان، فكذلك الحال: ليس تاريخ الفلسفة غير الفلسفة نفسها، منظوراً إليها من حيث الزمان.

فإذا رأينا اختلافاً بين المذاهب الفلسفية، فليس معنى هذا أنها مختلفة بالجوهر، وإنما كل مذهب خطوة سابقة بالضرورة على المذهب الذي يليه. وعلى هذا فإن المذهب اللاحق يتضمن المذهب السابق ويعلوه عليه. والنتيجة لهذا هي أنه كلما تأخر المذهب كان أكثر تقدماً. لأنه سيحتوي كل المذاهب السابقة عليه، وقد أضيفت إليه أشياء جديدة ترتفع فوق الاختلاف الضروري الوجود بين المذهب الواحد والمذهب الآخر.

ومن نظرتي كونت وهيجل هاتين، نستطيع أن نستخلص أن تاريخ الفلسفة قد تحدد منحاها تحديداً سابقاً، لأن هذا التاريخ يسير على صورة إجمالية قد وضعت من قبل، لأنها توجد وجوداً جوهرياً في طبيعة العقل الإنساني. فكان هذه النظرة التي قال بها هيجل، وتلك الأخرى التي ارتأها كونت، لا تقومان على المشاهدة والاستقراء، ولا يمكن أن تقبل هاتين النظرتين إلا إذا قبلنا الأساسين الرئيسيين اللذين قامت عليهما كلتا الفلسفتين اللتين صدرتا عنهما.

أما البحث العلمي فلا يستطيع مطلقاً أن ينتهي إلى هذه النتيجة التي قال بها كل منهما ولهذا نرى الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة قد بدأوا يتحللون من هذه النظرة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فنجد رنوفيه (١٨١٥ - ١٩٠٣) يقول إن الناظر إلى تاريخ الفلسفة لا يستطيع إلا أن يعترف بأن هذا التاريخ عبارة عن عدة مذاهب أو شعب متصاربة متعارضة، ولا يمكن القول مطلقاً إن هذا الاختلاف يمكن أن يزول أو إنه خلاف عرضي، فليس هذا الاختلاف اختلاف لحظة سيُقضى عليه في اللحظة التالية من لحظات التطور، كما زعم هيجل؛

قد سار على هذا النحو، أي أنه قد ابتدأ بالتفكير اللاهوتي، وارتفع منه إلى التفكير الميتافيزيقي، وأخيراً وصل إلى التفكير العلمي. والتفكير العلمي هو الخطوة النهائية والأخيرة في نظر كونت وعلى هذا الأساس يجب أن نقيم نظرتنا إلى تاريخ الفلسفة بأجمعه، فليس لنا أن ننظر إلى العصور القديمة أي العصر اليوناني على أنه أرقى في التفكير من العصر الوسيط، كما يجب علينا أيضاً ألا نقول إن التفكير العلمي قد وجد في العصر القديم، وذلك لأن التفكير العلمي لا يمكن أن يجيء إلا إذا مرَّ الإنسان بالطور اللاهوتي والطور الميتافيزيقي، وعلى هذا الأساس فإن الاتحاد بين العقل وبين التفكير اللاهوتي: وهو الاتحاد الذي تم في العصور الوسطى، لم يكن كما نَظر إلى ذلك بروكر، شيئاً عجيباً غير معقول، وإنما كان شيئاً طبيعياً ضرورياً لكي ينتقل الإنسان من الطور اللاهوتي، الذي كان سائداً في العصور القديمة، إلى الطور الوضعي الموجود في العصر الحديث.

ومع هذا فيجب أن نلاحظ أن كونت في نظرتي تاريخ الفلسفة لم يكن ينظر إلى تاريخ الفلسفة بالمعنى المفهوم عادة لكلمة فلسفة، وإنما كان يقصد بهذا التاريخ تاريخ الحياة الفكرية أو الحالة السائدة من الناحية الروحية في عصر ما من العصور، وليست الفلسفة في الواقع إلا مظهراً - وهو أوضح المظاهر - للحالة الروحية السائدة في عصر ما من العصور، ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا لم يكن كونت يستطيع أن يفرق بين تاريخ الفلسفة وتاريخ الفن والدين والسياسة.

ويشابه هذا الرأي الذي قال به أوجست كونت، ما قال به هيجل من أن تاريخ الفلسفة ليس إلا الروح المطلقة الكلية حين يُنظر إليها من الخارج، أي بوصفها تُعرض نفسها في الزمان. فإن الروح المطلقة لا بد لها على مدى الزمان أن تصل إلى إدراك ذاتها؛ وإدراكها لذاتها يتم بأن تصبح الروح موضوعاً لذاتها؛ وبعد إدراكها لذاتها تعلق على الحالة التي هي عليها في فترة معينة، وترتفع إلى درجة أعلى وهكذا باستمرار. والروح في هذا التطور تسير على أساس المنهج الديالكتيكي، وخلاصته أن كل موضوع أو فكرة مرتبط أشد الارتباط وبدون انفصال عن الموضوع أو الفكرة المناقضة له، ولا بد من بعد أن ترتفع فوق هذا التناقض بين الشيء ونقيضه لكي تصل إلى مركب يعلو على الاثنين ويرفع التناقض الموجود بين كلا الشئين المتناقضين. وهذا الشيء الثالث هو ما يسمى باسم «مركب الموضوع». ونستطيع أن نترجم هذه الألفاظ بقولنا: موضوع، ونقيض موضوع، ومركب موضوع. ومركب الموضوع هذا

قانوناً معيناً يسير عليه في تطوره. ولا يفوتنا أن نذكر كتاب إيرفك: «تاريخ الفلسفة» وهو كتاب لا يعد تاريخاً للفلسفة بالمعنى الحقيقي قدر ما هو بُنِيَ بالمصادر المختلفة عن كل جزء معين من تاريخ الفلسفة. فهو أداة عمل أكثر من أن يكون كتاب تحصيل.

والسبب في هذه النظرة الجديدة إلى تاريخ الفلسفة أنه قد دخل عاملان جديداً على تصور المؤرخين للفلسفة، وكان العامل الأول نتيجة للنهضة العظيمة التي نهضتها الدراسات الفيلولوجية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين حتى يومنا هذا. فقد اكتشفت نصوص كثيرة، وعي المؤرخون بعمل طبعات جديدة، وجَدُّوا كثيراً في البحث عن الوثائق؛ وكانت نتيجة هذا كله أنه لم يعد يُنظر إلى تقسيم العصور إلا من حيث ما لدينا من المواد عن كل عصر على حدة، أو عن كل فيلسوف من الفلاسفة فالعصور القديمة إذا ما قورنت بالعصور الحديثة أو العصور الوسطى، نجد أن المواد الخاصة بها كانت ضئيلة قليلة، ولذا لم تكن العناية بها كبيرة. ثم إن معرفتنا في داخل العصور القديمة بالفلسفة الرواقية - مثلاً - أو الفلسفة الأبيقورية، أقل بكثير جداً من معرفتنا عن رجل كآرسطو. وعلى هذا فإن منهج المؤرخ يختلف تبعاً لاختلاف مقدار المواد وقيمة هذه المواد التي يجري عليها بحثه. ثم إن تفسيرنا للمذهب الواحد يختلف باختلاف عدة، وعلى هذا لا نستطيع أن نعطي صورة واحدة للفيلسوف الواحد.

ومن هنا كانت لدينا صعوبة كبيرة في كتابة تاريخ للفلسفة كتابة عامة تركيبة على أساس أنه يسير على قانون معين.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أو... إلى آخر مخالف للعامل الأول هو أننا لا نستطيع مطلقاً أن نفصل فلسفة الفيلسوف عن شخصه، كما فعل أصحاب النظرات السابقة أمثال هيغل وكونت. فهؤلاء قد ظنوا أن الفلسفة معناها الحقيقة فقط والحقيقة مجردة عن أصحابها والقائلين بها. وعلى هذا لم يكن يعيهم مطلقاً أن يربطوا بين الفيلسوف وبين مذهبه، ولم يكونوا يراعون ما هنالك من خلاف بين الفيلسوف الواحد والفيلسوف الآخر مما يتبعون مذهباً واحداً. والواقع أن التاريخ لا يسير على هذا النحو: فإن للشخصية أكبر الأثر في توجيه فكر الفيلسوف. والمهم لدينا في التاريخ هو معرفة ما أتى به الفرد الواحد مختلفاً عن الفرد الآخر، أي كل ما يصدر عن الذاتية والفردية. وعلى هذا الأساس فلا بد لنا أن نُدخل في

وليس تاريخ الفلسفة أيضاً تقدماً مستمراً نحو غاية ما من الغايات، أو نحو صورة معينة من صور التفكير في المذهب الوضعي، كما ادّعى كونت وأنصاره؛ وإنما هذا الاختلاف اختلاف جوهري اختلاف في طبيعة العقل البشري نفسه: لأن في طبيعة العقل البشري التناقض والتعارض. أما موضوع هذا التناقض أو التعارض، فقد رأى رنوفيه أنه يرجع إلى التناقض الموجود بين فكرتي الجبر والاختيار، فكل المذاهب الفلسفية تدور حول هذه المشكلة، مشكلة الحرية والجبر. وعلى هذا فإن المذاهب الفلسفية ليست غير محاوراة أبدية بين أنصار هذين الرأيين، وليس ثمت من جديد في موضوع الفلسفة، لأن كل تفكير فلسفي يدور حول هذا الموضوع.

لا جدّة إذاً في الموضوع وإنما الجدّة في الشكل فحسب. فقد تختلف الصورة التي يعطيها الفكر الواحد لهذه المسألة عن الصورة الأخرى التي يضعها مفكر آخر للفكرة عينها، أما الجوهر فواحد، وعلى هذا فليس للفيلسوف إلا أن يأتي وكل ما عليه هو أن ينازع إلى أحد الرأيين، وأن يصوغه في صيغة متلائمة مع العصر الذي وجد فيه. ورأي رنوفيه هذا يمثل الحالة التي وصل إليها تاريخ الفلسفة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. فقد انصرف الناس عن التركيبات الغنّية ولم يعودوا يكتبون تاريخاً عاماً للفلسفة، بل أصبحوا يكتبون في أجزاء صغيرة، ونواح معينة من هذا التاريخ. فنرى رجلاً مثل اتسلر في كتابه «فلسفة اليونانيين»، ودوهم في كتابه «نظرية العالم ابتداء من أفلاطون حتى كوبرنيكوس» - وفيه يدرس تطور مشكلة نظام العالم، ابتداء من أفلاطون حتى كوبرنيكوس - نقول إننا نجد الواحد من أمثال هؤلاء لا يكتب إلا عن التطور التاريخي لمشكلة فلسفية ما. ثم إن الكتب التي حاولت أن تكون تاريخاً عاماً للفلسفة، لم نشأ أن نكتب هذا التاريخ على صورة إجمالية، قد حددها الذهن من قبل، وعلى أساسها قد افترض افتراضاً أن تاريخ الفلسفة سيكون. وإنما هذه الكتب تقدم لنا خلاصة عامة لكل الأبحاث الجزئية التي كتبت بالنسبة إلى نواحي تاريخ الفلسفة المختلفة. ومن الأمثلة على هذا النوع كتاب رنوفيه: «الفلسفة التحليلية للتاريخ». وظاهر من كلمة «التحليلية» المعنى الذي نقصده، وهو أن سير مؤرخ تاريخ الفلسفة، أو منهجه بالأحرى، سيكون منهجاً تحليلياً يقوم على الوثائق والكتب والرسائل الصغيرة المختلفة، بدلاً من السير على مذهب تركيبي يُفترض فيه سابقاً إن للتاريخ الفلسفي

نظراً في تاريخ الفلسفة عنصر الشخصية أو الفردية.

- أي بعد الحرب - بدأت محاولة جديدة كل الحدة للتوفيق بين النظرات المختلفة، وبخاصة النظرتين (الأخرين) اللتين تعرضنا لهما، ونعني بهما النظرة الفيلولوجية والنظرة الفردية، بما تضمنته من قومية وزمنية، وهذه المحاولة هي تلك التي قام بها فيلسوف نَعُدّه أكبر فلاسفة الحضارات، ونعني به أوزفالد شبنجلر.

يرى شبنجلر أن التاريخ العام ينقسم إلى عدة حضارات، عددها فوجدها ثمانى، ورأى أن كل حضارة من هذه الحضارات تكون ذؤرة مغلقة خاصة، بمعنى أن كل حضارة لها قانونها الخاص الذي تسير عليه، وهي في هذا السير مستقلة تمام الاستقلال عن الحضارة التالية عليها أو الموجودة معها أو السابقة عليها. ومعنى هذا أن حضارة كالحضارة اليونانية مستقلة كل الاستقلال، من حيث أن لها خصائص معينة لا توجد في الحضارة الأوروبية، بل إن تمت تعارضاً شديداً بين كلتا الحضارتين.

ولنذكر على سبيل المثال أن الحضارة اليونانية لم تكن تعرف اللاتماهي، بينما تسود الحضارة الأوروبية فكرة اللاتماهي. ولهذا نجد هذه الخاصية تسود كل مظاهر الحياة الروحية اليونانية، كما أن خاصية اللاتماهي تسود كل مظاهر الحياة الروحية الأوروبية. ففي الرياضيات لم تكن فكرة اللاتماهي موجودة عند اليونانيين، ولذا لم يستطيعوا أن يكتشفوا الأعداد اللاعقلية (الصّماء)، كما لم يعرفوا أيضاً حساب اللاتماهيات، بينما قد وجد هذا الحساب في العصر الحديث على يد ليبتس ونيوتن. وكذلك الحال في فكري الزمان والمكان، لم يكن ينظر إليهما في الفلسفة اليونانية على أنهما لا متاهيان. فمعنى هذا إذا أن لكل حضارة من الحضارات خصائصها المميزة لها. وهذه الخصائص ينطبع كل تفكير وكل مَرَفَق من مرافق الحياة الروحية الخاصة بكل حضارة.

والحضارات في تطورها تخضع جميعاً لقانون واحد ثابت. فالحضارة تنقسم إلى أدوار هي كالفصول الأربعة بالنسبة للسنة: فهي تبدأ بربيع، وتعلو وتصل إلى القمة في وقت هو صيفها، ثم يأتي الشتاء بمعنى أن الحضارة يبنى كل ما فيها من قوى قتموت. فهناك إذا أربعة أقسام إلا أن كل قسمين يكونان شيئاً واحداً. ولذا تنقسم الحضارات بمعناها العام إلى قسم أول وهو الحضارة؛ وقسم ثانٍ هو المدينة.

والذي يعيننا الآن هو أن تطور الفلسفة في كل حضارة من الحضارات يتم تبعاً لهذا التقسيم. ففي دور الحضارة يسود

هذان العاملان قد أضفا إلى نتيجتين مختلفتين: فالعامل الأول، أي المنهج الفيلولوجي، كان يحاول قدر استطاعته أن يبين الروابط والاستعارات ووجه القرابة والشبه بين المذاهب المختلفة. وغال بعض أنصار هذه النزعة فيها فلم يقدّم المذهب الفلسفي في نظر هؤلاء غير خليط من عدة مذاهب سابقة نستطيع أن نحلّه إليها. وقد سادت هذه النزعة خصوصاً في أواخر القرن التاسع عشر. أما في أوائل القرن العشرين فقد ظهرت النزعة الثانية، الفردية، وكان على رأس القائلين بها تريلتش، ثار أصحاب هذه النزعة الجديدة على النزعة التاريخية السابقة، وقالوا إن المهم في التطور التاريخي ليس أن نبين ما استعاره الشخص، وما أخذه عن هذا المذهب أو ذاك، وإنما المهم أن نبين ما فعله الشخص المبدع بهذه الأفكار، والموقف الذي وقفه بإزائها على أساس أن هذا الموقف جديد، يدل على مدى ما لصاحبه من طرافة وشخصية.

ثم أضيف إلى هذين العاملين - أو بعبارة أدق إلى العامل الثاني - عامل ثالث هو عامل القوميات، خصوصاً بعد أن تكونت القوميات وأصبح الضمير القومي في كل البلاد الأوروبية ضميراً حياً مرهفاً. فإن هذا العامل قد اضطرنّا إلى أن ننظر إلى شيء آخر في الفلاسفة غير الفردية، ونعني بذلك عامل القومية. وعلى هذا الأساس نرى المؤرخين المحدثين لا يكتبون عن تاريخ عام للفلسفة الأوروبية، وإنما يكتبون عن تاريخ الفلسفة الفرنسية أو الفلسفة الألمانية أو الإنجليزية أو الإيطالية، إلخ.

فترى دلبوس يكتب عن الفلسفة الفرنسية عامة، ونرى رودلف بئرس يكتب عن تاريخ الفلسفة الإنجليزية المعاصرة، ثم برتويي يكتب عن تاريخ الفلسفة الفرنسية في القرن العشرين وأستر يكتب عن تاريخ الفلسفة الألمانية المعاصرة. ومعنى هذا كله أن كل فلسفة لها طابعها القومي الخاص. فلدينا إذا اختلافات متعددة: الاختلاف في الفردية، والاختلاف في القومية، والاختلاف في الزمان. فكيف نستطيع أن نضع في المستوى الواحد مذاهب مختلفة الأصول من هذه النواحي الثلاث، وإن نسبت جميعاً ووضع تحت اسم واحد؟

تلك هي الحال التي كان عليها تاريخ الفلسفة في مستهل هذا القرن، أي إلى أن جاءت الحرب العظمى الأولى، وحيث

شيء يجب إذاً على مؤرخ الفلسفة أن يعني به هو أن يحدد خصائص الحضارة التي نشأت فيها تلك الفلسفة التي يعني بدراستها، ثم يلاحظ من ناحية أخرى أن هناك قانوناً عاماً ثابتاً بالنسبة لمختلف الحضارات: فكانت نستطيع أن نقول إن هناك قانوناً خاصاً يسير عليه التطور الفلسفي، لا بوصفه عاماً، وإنما بوصفه تطوراً خاصاً بكل حضارة على حدة، ومن هنا يمكننا أن نرضي نزعة هيغل وأنصاره، من حيث إيجاد قانون عام يسير عليه التطور الروحي، ويلاحظ من ناحية ثانية، أن المشاكل ليست أبدية، وإنما كل مفكر وكل حضارة لها وله مشاكلها الخاصة. وكل مشكلة من هذه المشاكل لا بد أن تحل تبعاً لخصائص كل حضارة على حدة وظروفها.

والشخص المدع هو الذي يعكس في روحه كل خصائص الحضارة التي ينتسب إليها، وسدوره يعطيها خصائص جديدة؛ فهو إذن سلبى يخضع لخصائص الحضارة من ناحية، وهو من ناحية أخرى إيجابي يخلق للحضارة مميزات يضع لها قيماً خاصة. ومعنى هذا أن للفردية والشخصية دخلاً كبيراً في تكوين كل فلسفة. وبهذا نكون قد أرضينا النزعة الفردية.

التحليل

Analyse

كانت كلمة «تحليل» Analyse تستخدم عند اليونان وفي العصور الوسطى وأوائل العصر الحديث بالمعنى الذي كان لها عند الرياضيين، أي كما يقول إقليدس «التحليل يبدأ بالتسليم بما يفحص عنه ويتتبع منه إلى ما ينتج عنه خلال نتائج مختلفة». والتحليل بهذا المعنى هو إما حل المركب إلى البسيط التي يتألف منها، وإما ارتداد خلال سلسلة منطقية من القضايا إلى قضية يقر بأنها بيّنة، وذلك بالابتداء من قضية يطلب البرهنة عليها وتسلم بأنها صحيحة.

وهذا المعنى نجده عند جاليليو وديكارت وهوبز.

أما عند كنت فنجد للتحليل معنيين هما:

- ١ - «الارتداد من المشروط إلى الشرط».
- ٢ - «الارتداد من الكل إلى أجزائه الممكنة أو المباشرة،

علم ما بعد الطبيعة، وفي دور المدنية يسود علم الأخلاق. والمتأثيرين في الدور الأول مرتبطة أشد الارتباط بالرياضيات، بحسبان أن الرياضيات رمز للحياة الروحية الموجودة إبان ذلك الطور. كما أنها من جهة أخرى مرتبطة بالدين. أما في دور المدنية، فالأخلاق مرتبطة أشد الارتباط بالاقتصاد السياسي، بدلاً من الرياضيات، وبقواعد المعاملات، بدلاً من الدين.

وفي الطور الأول - أي طور الحياة - تنكشف الحياة، بينما في الطور الثاني - أي طور المدنية - تصبح الحياة موضوعاً؛ والطور الأول يكون طور تأمل يبدأ إيماناً ويصبح عقلياً فيما بعد. أما في الطور الثاني - أي طور الأخلاق والمدنية - فإن التفكير يكون عملياً قائماً على أساس العاطفة وعلى أساس المنفعة العملية وينكر كل ما للعقل من قيمة في اكتشاف المعلومات. وبينما كانت مشاكل الوجود الكبرى هي التي تشغل رجل الحضارة نرى أن الذي يعني رجل المدنية هو مشاكل الحياة العملية، سواء أكان ذلك خاصاً بالفرد بوصفه فرداً، أم بالجماعة بوصفها جماعة، ففي الحضارة اليونانية نرى أن الرواقي كان يعني بجسمه، والرواقي هذا ينتسب بالطبع إلى دور المدنية، ويقابل هذا في الحضارة الحديثة ما يفعله أنصار المذهب الوضعي، من عنايتهم بالجماعة. ومثل هؤلاء يسميهم الشينجلر باسم المتواقين، بمعنى أن الرواقي في الحضارة اليونانية القديمة ينادي بالمشاكل الوضعية في الحضارة الأوروبية الغربية. والحضارة القديمة قد بلغت أوجها عند أرسطو وابتدأت المدنية بعد موته. أما الحضارة الحديثة فقد بلغت أوجها عند كنت ومن بعد كنت بدأت المدنية، ولهذا نرى أن الفلاسفة الذين يبدو أنهم من يعنون بعلم ما بعد الطبيعة هم في الواقع مشغولون بالأخلاق، قبل أن يكونوا مشغولين بعلم ما بعد الطبيعة. فشونهور لا يكتب الأجزاء الثلاثة الأولى من كتابه الموسوم باسم «العالم إرادة وامتناله» إلا من أجل الجزء الرابع وهو الخاص بالأخلاق بينما الأجزاء الأولى خاصة بنظرته فيها بعد الطبيعة. وهيكل مثلاً قد أثر وأنتج الماركسية.

فعل هذا الأساس نستطيع أن نقول إن للحضارة خصائص معينة، أو على حد تعبير نيتشه، إن لكل حضارة أسلوبها الخاص. وهذا الأسلوب يطبع كل فنان وكل سياسي وكل مفكر، في أية ناحية من نواحي الحياة الروحية، بظايعه الخاص. ولا نستطيع مطلقاً أن نفهم فيلسوفاً من الفلاسفة إلا إذا عرفنا الخصائص المميزة للحضارة التي ينتمي إليها. فأول

نسلر

Eduard Zeller

أكبر مؤرخي الفلسفة اليونانية. ولد في Kleinbottwer (Württemberg) في ١٨١٤/١/٢٢، وتوفي في اشتوتجرت Stuttgart في ١٢ مارس سنة ١٩٠٨

تعلم في معهد اللاهوت في Maulbronn ثم في جامعة توينجن حيث تتلمذ على F.H. Baur، وفي جامعة برلين. وعين مدرسا في توينجن سنة ١٨٤٠، ثم صار أستاذا في جامعة برن (سويسرة) سنة ١٨٤٧، وفي ماربورج سنة ١٨٤٩ وهيدلبرج سنة ١٨٦٢، وبرلين سنة ١٨٧٢ وأخيرا في اشتوتجرت سنة ١٨٩٥

كان نسلر هيجلي النزعة ثم تحول فترة إلى مذهب كنت في المعرفة لكنه ظل مع ذلك هيجلي الاتجاه طوال حياته. وفي توينجن أسس مجلة «حوليات لاهوتية» سنة ١٨٤٢ والتي كانت لسان حال ما يسمى في تاريخ اللاهوت باسم «مدرسة توينجن»، واستمر يشرف عليها حتى سنة ١٨٥٧

لكن العمل الرئيسي الذي خلده هو كتابه في تاريخ الفلسفة اليونانية. وقد صدرت الطبعة الأولى منه في توينجن من سنة ١٨٤٤ إلى سنة ١٨٥٢ تحت عنوان:

Die Philosophie der Griechen. Eine Untersuchung über Character, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung. 3 Bände.

والطبعة الثانية صدرت في ثلاثة أقسام في خمسة مجلدات تحت عنوان.

Die philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt. Tübingen-Leipzig, 1859-68.

وأخر طبعة طهرت في حياته هي طبعة سنة ١٨٩١، وهي التي أعيد طبعها بالأوفست في هلدسهم ودرمستات في سنة ١٩٦٣

وقد ترجمت إلى الإيطالية ترجمة مزودة بالتجديدات البالغة الأهمية وقد شارك فيها وأشرف عليها رودلفو موندولفو Rudolfo Mondolfo عند الناشر Nuova Italia في فيرنس، ومن المقدر لها أن تصدر في ١٨ مجلدا صدر حتى الآن معظمها.

أعني إلى أجزاء أجزائه، وهو لهذا ليس تجزئة، بل هو استمرار تجزيء المركب المعطى (Mund. sens. § II. anm.) = مجموع مؤلفاته ج٢ ص ٩٠).

وكل تحليل يفترض مقدما تركيبيا، لأنه إذا لم يكن أمام الذهن شيء مرتبط فإنه لا يستطيع أن يحل أو يملك. (نقد العقل المحض، التحليلات المتعالية، § ١٥).

وتحدث نيوتن عن منهج التحليل على النحو التالي: وفي الفلسفة الطبيعية، مثلها في الرياضيات، ينبغي أن يسبق الفحص عن الأمور الصعبة بواسطة منهج التحليل—أن يسبق منهج التركيب. ويقوم هذا التحليل في إجراء تجارب وملاحظات، وفي استخلاص نتائج عامة منها بواسطة الاستقراء، دون تسليم بأية اعتراضات على هذه النتائج، بل تؤخذ كما هي من التجارب، أو من حقائق أخرى معلومة. إذ لا ينبغي اعتبار الفروض في الفلسفة التجريبية. وعلى الرغم من أن الاحتجاج ابتداء من التجارب والملاحظات بواسطة الاستقراء ليس برهانا على نتائج عامة، فإنه هو الطريق الأفضل للاحتجاج والذي نسلم به طبيعة الأشياء، ويمكن النظر إليه على أنه الأقوى، بقدر ما تكون النتيجة أكثر عموما. وإذا لم ينجم عن الظواهر أي استثناء، فإن النتيجة يمكن أن تصاغ في صيغة عامة. لكن لو حدث بعد ذلك أن وجدت استثناءات، فيمكن أن تصاغ مع القدر من الاستثناءات التي ظهرت. وبهذه الطريقة من التحليل، نستطيع أن نسبر من المركبات إلى عناصرها المؤلفة منها، ومن الحركات إلى القوى المحدثة لها، وعلى وجه العموم. من المعلولات إلى عللها، ومن العلل الأخص إلى العلل الأعم، إلى أن ينتهي البرهان إلى أعم العلل. وذلك هو منهج التحليل. أما التركيب Synthesis فيقوم في التسليم بالعلل المكتشفة وإقرارها على أنها مبادئ، ثم تفسير الظواهر ابتداء منها، والبرهنة على الإيضاحات» (كتاب البصريات Optica ح ٤، ص ٢٦٣-٢٦٤). ويقول نيوتن إنه بواسطة منهج التحليل هذا استطاع أن يكتشف ويبرهن على خواص الضوء. ومن الواضح أن ما يسميه نيوتن في هذا النص «منهج التحليل» method of analysis لا يفتقر عن الاستقراء العلمي بالمعنى الحديث. ومن هنا نجد بعض كتب المنطق الانجليزية (مثلا: استنبج L. Susan Stebbing: A modern introduction to Logic chap. XVIII) تسوي بين بعض طرق الاستقراء (مثل طريقة التغيرات المساوقة) وبين ما نسميه باسم «التحليل الوظيفي» functional analysis والتحليل الكمي quantitative analysis.

- R. MONDOLFO, *E. Z. y la historia de la filosofía*, in «Notas y Estudios filos.» (Tucumán), 1952, pp. 369-80.
- A. LABRIOLA, *Scritti e appunti su Z. e su Spinoza*, Milano 1959.
- W. PHILLIPP, *Das System E. Z.s u. die Existenz-metaphysik*, in «Zeitschr. f. systemat. Theol.», 1960, pp. 285-300.

(التصور) السالب

Concept negatif

السلب لا يقال في الخفية إلا على الأحكام. فإذا تحدثنا عنه فيما يتصل بالتصورات، فما ذلك إلا باعتبارها جملة أحكام ممكنة.

والتصور السالب هو في الواقع محمول موجب، مضافاً إليه نفي الحكم الذي يكون هذا التصور محموله. ولهذا فإن القضية الموجبة التي يكون محمولها تصوراً متفياً تعبر عن حكم سالب محموله مثبت: فقولنا: الزمان لا نهائي - يساوي: الزمان ليس بنهائي.

والتصور المثبت يحدد صفاتاً من الموضوعات يمكن أن يحمل عليها. أما التصور المنفي فيمكن نظرياً أن يضاف إلى كل موضوع خلاف الصنف المنفي، فترى حينئذ أن أ، لا - أ يتوزعان فيما بينهما كل الموضوعات الممكنة في الوجود. ولكن مثل هذا التصور، أعني التصور المنفي، لا يحدد موضوعاً بالذات، وإنما ينفي فقط صفة أو صفاتاً، لا يكاد العقل يتصوره. ولهذا أثر كثير من الجدل حول قيمة التصورات المنفية ومعناها.

راجع تفصيل ذلك في كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي» ص ٦١ - ٦٣

التعريف

التعريف definition - ويسمى أيضاً في كتب المنطق العربية القديمة. القول الشارح، هو مجموع الصفات التي تكون مفهوم الشيء، يميزاً عما عداه. وهو إذن والشيء، المعروف سواء،

ولا يزال هذا الكتاب أهم مرجع وأوسع تاريخ للفلسفة اليونانية ومن الأعمال العظمى في تاريخ الفلسفة بعامة.

وإلى حانه أصدر تشر بعض المؤلفات، نذكر منها:

١ - «دراسات أفلاطونية»، Platonische Studien, Tübingen 1839.

٢ - «مذهب أسفنجس في اللاهوت» Der theologis-che system Isvnglis, Tübingen, 1853.

٣ - «تاريخ الفلسفة الألمانية منذ لبتس» Geschichte der deutsche Philosophie seit Leibniz. München, 1872.

٤ - «محاضرات وأبحاث» Vorträge und Abhand-lungen. 2. Aufl. 3 Bde, Leipzig 1875-7, 1884.

٥ - «موجز تاريخ الفلسفة اليونانية» Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie. 1883.

وقد أثر جدل كثير حول منهج تسلسل في كتابه الرئيسي هذا، وأوصافه العامة لطابع كل مرحلة مرحلة وكل فيلسوف فيلسوف، كما أخذ عليه عدم اهتمامه بالتطور في فكر كل فيلسوف وحصره اهتمامه في جزئيات مذهبه. ورغم هذه الاعتراضات، فلا يزال هذا الكتاب العظيم المرجع الرئيسي في تاريخ الفلسفة اليونانية.

مراجع

- E. BOUTROUX, *E. Z. et sa théorie de l'hist. de la philos.* (introd. all'incompiuta tr. fr.), Parigi 1877.
- P. ROTTA, *E. Z. e la storia della filos.*, Treviso 1908.
- A. FAGGI, *E. Z. e la sua concezione storica*, in «Riv. filos.», 1908, n. 3.
- G. GENTILE, *E. Z.*, in *Lu riforma della dialettica hege-liana*, Messina 1913. 3^a ed. rst., Firenze 1959.
- F. DE SARLO, *E. Z.*, in *Filosofi del tempo nostro*, Firenze 1916.
- G. DA RE, *La partizione storica della filos. greca sostenuta dallo Z.*, in «Riv. Filos. neoscol.», 1919, n. 6.
- W. DILTHEY, *Aus E. Z.s Fugendjahren*, in *Gesam-melte Schriften*, IV, Lipsia 1921, pp. 433-50.

ويُعيّز هاملتون بين ثلاثة أنواع من التعريفات: لفظية، حقيقية، وتكوينية. فالأولى هي المتعلقة بمعاني الألفاظ، والثانية تتصل بطبيعة الشيء والثالثة تتصل بشئ الشيء وحدوثه.

ويُفرّق ليارد Liard بين التعريفات الهندسية، وهي التي تستخدم مادة للعلم وتكون إذن مقدمة، وبين التعريفات التجريبية، وهي تلك التي تلخص المعارف التي حصلنا عليها بواسطة الاستقراء في علم من العلوم.

راجع تفصيل هذا كله في كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي» ص ٧٥-٨١ (ط ٢، القاهرة سنة ١٩٦٣) - وكتابنا: «مناهج البحث العلمي» ص ٩٣-٩٨.

وراجع:

- L. Susan Stebbing: A. modern introduction to logic, pp. 421- 442.

Keynes: Formal logic, § 22.

التقنين الذاتي

Autonomie

يقال التقنين الذاتي على الصفة التي بها يملك الكائن - فرداً كان أو جماعة - أن يشرع لنفسه بنفسه، وأن يحكمه قانون خاص به، متميز - وليس بالضرورة متعارضاً مع - من القوانين التي تحكم غيره.

وهذا الحد يطلق في ثلاثة مجالات: المجال الوجودي، المجال الأخلاقي، المجال السياسي.

١ - أما التقنين الذاتي الوجودي فيطلق على استقلال بعض الكائنات عن البعض الآخر في القوانين التي تحكمها، مثلاً استقلال الكائنات العضوية بقوانين تحكمها تختلف عن تلك التي تحكم الكائنات غير العضوية، إذ يقال عن الأولى أنها تستقل بالتقنين لذاتها، بينما الأخيرة ليست كذلك.

٢ - والتقنين الذاتي الأخلاقي يقرر أن قانوناً أخلاقياً معيناً يتصف بالتقنين الذاتي. إذا كان يتطوي في داخل ذاته على الأساس الذي يقوم عليه والسبب المقرر لشرعيته. إنه قدرة الإنسان على أن يحدد نفسه بنفسه في صفاته بوصفه كائناً عاقلاً. ويقوم ضد أمرين: تحديد الإنسان بواسطة الطبيعة والبيئة،

إذ هما تعبيران أحدهما موجز، والآخر مفصل عن شيء واحد بالذات.

والتعريف إما أن يكون دالاً على ماهية الشيء، وإما أن يكون مميزاً له عما عداه فحسب. والدال على الماهية يميز أيضاً، فهو أعلى مرتبة إذن. ويسمى الأول منها باسم: الحد العام، والثاني باسم الحد الناقص. أما الحد التام فهو القول الدال على ماهية الشيء، وفيه تستوفي جميع ذاتياته، وهو لهذا يتم بالجنس والفصل القريبين. أما الناقص فلا يستوفي جميع الذاتيات، بل يحصل منه التمييز الذاتي فحسب دون معرفة الذات، وهو لهذا يتم بالجنس البعيد والفصل القريب، أو بالفصل القريب وحده.

والحد، سواء منه التام والناقص، يتعلق بذاتيات الشيء، أما إذا كان القول المعرف متعلقاً بخواص الشيء أو أعرافه، فهو الرسم. وينقسم أيضاً إلى تام، وناقص، والتام يتركب من الجنس القريب والخاصة، أما الناقص فيتركب من الخاصة وحدها، أو منها ومن الجنس البعيد.

فالتصور: إنسان، حده التام هو: حيوان ناطق، وحده الناقص: جسم ناطق. ورسمه التام: حيوان ضاحك، ورسمه الناقص: جسم ضاحك.

والشرط الأساسي لكل تعريف هو أن يكون ما صدق القول المعرف والشيء المعرف واحداً، وأن يكون مميزاً، بمعنى أنه يجب أن ينطبق على كل المعرف، ولا شيء غير المعرف، وهو ما يعبر عنه بقولهم إن التعريف يجب أن يكون «جامعاً» أي شاملاً لكل الأفراد التي يطلق عليها اللفظ، و«مانعاً» أي مانعاً من أن ينطبق على أي شيء آخر غير اللفظ المعرف.

ويشترط في التعريف من حيث القول:

أ - أن لا يعرف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة، كما يحدث عادة من استعمال السلب في التعريف، بأن نعرف الحركة بأنها: ما ليس بسكون.

ب - يجب الاحتراز عن تعريف الشيء بما لا يعرف إلا به. وهذا يحدث غالباً بدخول التضاديات أو المرادفات في التعريف، كأن نعرف «العلّة» بأنها: ما يحدث معلولاً.

ج - يجب الاحتراز عن استعمال ألفاظ غريبة وحشية غير ظاهرة الدلالة عند السامع، واستعمال ألفاظ مشتركة أو مجازية.

سياسية شاملة. مثال ذلك مطالبة الإيرلنديين بالتقنين (الاستقلال) الذاتي عن المملكة المتحدة (بريطانيا العظمى) ابتداء من سنة ١٨٠١ وهو التاريخ الذي فيه قرر وليام بيت William Pitt إغلاق برلمان دبلن وإرسال النواب الإيرلنديين للجلوس في البرلمان البريطاني في وستمنستر (لندن). واستمر النضال حتى سنة ١٩٢١ حين أعلن استقلال إيرلنده. كذلك مطالبة الهنجاين بالاستقلال الذاتي في امبراطورية آل هيسبورج. ومن الأمثلة الحالية مطالبة الأكراد بالاستقلال الذاتي في كل من العراق، إيران، وتركيا. وقد تحقق التقنين الذاتي الداخلي لبعض الأقاليم في أسبانيا: الباسك، القتلان.

وتتدرج أشكال التقنين الذاتي من مجرد المطالبة بالمساواة في الحقوق بين كل الجماعات (العرقية، الدينية، اللغوية) إلى الاستقلال الكامل، أي الانفصال عن الدولة الواحدة. وهنا تتفاوت الحلول لحركات المطالبة بالتقنين الذاتي: اللامركزية (وهي أدناها)، الفدرالية (الاتحاد العام مع استقلال كل إقليم أو ولاية بكل شؤونها فيما عدا: الخارجية والدفاع). والنظام الفدرالي يقتضي عدة أمور: تمثيل كل ولاية في مجلس تشريعي عام مثل مجلس الولايات في سويسرا Länderrat، ومجلس الشيوخ في الولايات المتحدة الأمريكية، ويجب أن يكون عدد الممثلين لكل ولاية متساوياً، مهما تكن مساحة وسكان الولاية، هيئة تنفيذية مشتركة (الحكومة الفدرالية في سويسرا، رئيس الولايات المتحدة ووزرائه في الولايات المتحدة الأمريكية)، وهيئة قضائية عليا للتحكيم بين الولايات (المملكة الفدرالية في لوزان بسويسرا، المحكمة العليا في الولايات المتحدة الأمريكية).

مراجع

- I. Kant: Kritik der praktischen vernunft, Grundlegung der Metaphysik der Sitten, Opus postumum.
- F. Bourricaud: Exquisse d'une théorie de l'autorité, Paris, 1961.
- G. Burdean: Traité de science politique, t. II: L'Etat, 2^e ed. Paris, 1967.
- M. Derathé J.-J. Rousseau et la science politique de son temps. Paris, 1950.
- L. Duguit: Souveraineté et liberté, Paris, 1921.

وتحديد الإنسان بواسطة سلطة قاهرة.

وأمانويل كنت هو أول من أفاض في هذا المعنى. إذ قرّر أن التقنين الذاتي Autonomie هو أساس الأخلاق والتعبير عن حرية الإنسان بوصفه كائناً عاقلاً. ومبدأ التقنين الذاتي للإرادة مفاده أن الإنسان، من حيث كونه ملتزماً، بواسطة الواجب بقانون يحتاج إليه أخلاقياً، فإن عليه ألا يخضع إلا لتشريع صادر عن ذاته، تشريع كلي وضروري. والتقنين الذاتي للإرادة هو خاصيتها التي بها تكون مستقلة عن كل صفات لموضوعات الإرادة (مادة الإرادة)، وملتزمة فقط بشكلها وصورتها، أي بالمبادئ العامة الكلية الضرورية للفعل الأخلاقي. إن مبدأ التقنين الذاتي هو الأمر المطلق der kategorische imperativ وهو ألا يفعل المرء إلا ما يصلح أن يكون مبدأ عاماً كلياً للفعل الإنساني.

ويرى أن التقنين غير الذاتي hétéronomie هو الأصل في المبادئ غير الحقيقية للأخلاق، مثل مبدأ السعادة، مبدأ المنفعة، مبدأ اللذة، إلخ. ذلك لأنها تتناقى مع حرية الإنسان، إذ تجعل الإرادة الإنسانية خاضعة لاعتبارات خارجية مثل السعادة، أو المنفعة، أو اللذة، إلخ.

٣- التقنين الذاتي السياسي ويرادف: الاستقلال السياسي ومعناه أن تتولى الدولة أو الهيئة السياسية التشريع لنفسها بنفسها، وإدارة أمورها الداخلية والخارجية والاقتصادية والاجتماعية، وبالحمل على أمورها الخاصة بها بإرادتها طالما لم تصطدم بإرادة الدول أو الهيئات السياسية الأخرى. وترتبط هذه الفكرة بفكرة الإرادة العامة volonté générale، وقد فصل جان جاك روسو القول فيها في كتابه «العقد الاجتماعي» فقرر الإرادة العامة ملزمة وقادرة ولها الحق في إرغام الإرادة الفردية التي تحاول الإفلات من قراراتها، كما أنها في الوقت نفسه هي الخير الذي يريده كل فرد سواء من أجل نفسه ومن أجل الآخرين.

لكن التقنين الذاتي السياسي اتخذ في العصر الحديث والعصر الحالي معنيين: الأول استقلال دولة عن سائر الدول، والاستقلال الداخلي لمجموعة عرقية أو لغوية أو دينية إلخ تجاه الدولة الواحدة التي توجد فيها، والاستقلال الداخلي لأقليم أو ولاية، مقاطعة، إلخ تجاه هيئة فدرالية متحدة. والمطالبة بهذا النوع الثاني تأتي من جماعات ذات لغة أو ديانة أو جنس (عرق)، متميزة عن سائر الجماعات التي تتألف منها وحدة

تمثيل

نقول إن تمثيلاً من أسماء هذه الأشياء، لأنها جميعاً ذات نسبة إلى شيء واحد بعينه. مثال ذلك أن نقول إن بُولاً صحيح، وإن طبا صحيح. لأن كليهما يتسبب إلى الصحة. في الحالة الثانية يتعلق الأمر بالتمثيل الذي يربط بين شيء وشيء آخر بسبب الرابطة التي تجمع بينهما، مثال ذلك حين نقول. طب صحي، وشخص صحيح، لأن هذا الطب تسبب في صحة هذا الشخص. في الحالة الأولى كانت العلاقة بين العلامة والسبب أما في الحالة الثانية فالتمثيل هو بين العلة ومعلولها. وبهذا المعنى الثاني نتكلم عن التمثيل analogie بين صفات الله وصفات الكمال في الإنسان. ومن بين هذه الكمالات التي نصف الله بها عن طريق التمثيل بالمخلوقات تبرز خصوصاً ثلاثة كمالات: هي. العلم، والإرادة، والحياة.

وقد نقد دونس اسكوت رأي توما هذا في فكرة التمثيل، إذ ينكر اسكوت - مشهداً هنا بآبن سينا أن يكون «الوجود جنساً» تندرج تحته أنواع، أي أن يكون معنى مشتركاً

مراجع

- B. Landry: La Notion d'analogie chez saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin. Louvain, 1922.
- M.T.I. Penido: Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique. Paris, Vrin, 1931.
- Cornelio Fabro: La nozione metafisica di partecipazione, Roma, 1950.
- G. P. Klubertanz: Thomas Aquinas on analogy. A textual analysis and systematic synthesis. Chicago, 1960.

توما الأكويني

Thomas D'Aquin

أكبر فلاسفة العصور الوسطى المسيحية، ولا يزال تأثيره عظيماً في الكنيسة الكاثوليكية وفي الفكر المسيحي بعمامة.

ولد توما الأكويني في سنة ١٢٢٥ بقصر روكاسكا Roccasecca بالقرب من أكوين - ومن هنا جاءت نسبته:

Analogie

التمثيل في المنطق هو الحكم على شيء معين لوجود ذلك الحكم في شيء آخر مشابه له في صفات معينة. مثال ذلك: الحكم بأن العالم محدث لأنه جسم مؤلف مشابه للبناء، والبناء محدث، فالعالم محدث. والمعنى المتشابه بينهما يسمى «الجامع». وهذا «الجامع» يكون إما في التركيب، أو الصفات، أو الوظائف، ولهذا يقوم التمثيل إما في الناظر، أو في التشابه، أو في التضافات المشتركة Correlation.

ومن أمثلة من استخدم التمثيل في الفلسفة أفلاطون في محاورتي «السياسة» و«طيماوس» حين شبه صورة الخير بالشمس، على أساس أن صورة الخير في العالم المعقول تقوم بدور مشابه لدور الشمس في العالم المحسوس. وأرسطو استعمل التمثيل في كلامه عن «الوجود». فقال إنه يقال «على عدة أنحاء».

وعلماء الكلام في الإسلام أخذوا بالتمثيل في مسألة صفات الله سواء أقالوا بصفات ثبوتية، أم بصفات كلها سلوب، مثل وصف الله بأنه: حي، عليم، قدير، مريد أي بصفات: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، وكذلك الصفات السمعية مثل أنه بصير، سميع، إلخ. إذ كل هذه الصفات تطلق على الله، كما تطلق على الإنسان، لكن بدرجة لا متناهية بالنسبة إلى الله، ومتناهية بالنسبة إلى الإنسان.

ونفس الأمر نجده عند الفلاسفة المسيحيين في العصور الوسطى في أوروبا، خصوصاً عند القديس توما الأكويني في تحديده للعلاقة بين الله والمخلوقات، وهو ما سماه باسم «المشاركة» Participation. راجع في ذلك كتاب:

L.B. Geiger: La participation dans la philosophie de St. Thomas d'Aquin. Paris, 1942.

وأساس المشكلة هو أنه لما كان الله هو علة مخلوقاته، فلا بد من وجود شبه بين العلة وبين المخلوقات. وهذا ما سماه توما باسم: العلة المشتركة cause équivoque، ويقصد بذلك أن المعلول يشابه العلة في الصفة لا في الدرجة. ويرى القديس توما أن التمثيل analogie أو النسبة proportion يوجد في حالتين رئيسيتين: في الحالة الأولى: عدة أشياء لها نسبة إلى شيء آخر، على الرغم من أن نسبها إلى هذا الشيء الأخر مختلفة. هنالك

الفترة ألف توما شروحه على كتاب بوثيوس: De Hebdoma-
dibus, de Trinitate (سنة ١٢٥٧ - سنة ١٢٥٨) و «مسائل
في الحقيقة» Quaestiones de veritate وكتاب Quaestiones
quodlibetales (سنة ١٢٥٦ - سنة ١٢٥٩) ورسالتين مهمتين
هما: «في مبادئ الطبيعة» و«في الوجود والماهية» (نهاية سنة
١٢٥٤ وبداية سنة ١٢٥٥).

وفي سنة ١٢٦٠ وكلت إليه مهمة «الواعظ العام»، وفي
سنة ١٢٦١ مهمة «القارئ» في دير أورفيتو (وسط إيطاليا).
وقام لعدة سنوات بمهمة «القارئ» البابوي، Lector Curiae
عهد بابوية أوربانو الرابع. ويقال انه التقى، وهو في أورفيتو
بزميله في الرهبنة فلهم فون ميريك، وطلب إلى الأخير إعادة
ترجمة كتب أرسطوطاليس. وقد قام فلهم فون ميريك بهذه
المهمة: إما بترجمة جديدة عن اليوناني، أو بتفنيح الترجمات
اللاتينية الموجودة، كذلك ترجم بعض الشروح اليونانية على
كتب أرسطو، وكتاب «الخبر المحض» Liber de Causis.

وفي إبان إقامته هذه في إيطاليا (١٢٥٤ - ١٢٦٨) يقال
انه أتم كتابه «الخلاصة ضد الكفار» Summa Contra Gentiles
ويقال أيضاً انه بدأ في سنة ١٢٦٦ في تحرير كتابه الرئيسي وهو
«خلاصة اللاهوت» Summa theologiae.

وفي سنة ١٢٧٢ قام بالتدريس في جامعة نابلي وفي المعهد
العام Studium generale في نابلي، متابعاً في الوقت نفسه كتابة
رسائل لاهوتية وفلسفية، ومواصلاً شروحه لكتب أرسطو.

وفي طريقه إلى مجمع ليون، في فبراير سنة ١٢٧٤، عرج
على دير Fossanova (في المقاطعة اللاتينية) فتوفي بهذا الدير
بمرض غير معروف، ونقل جثمانه إلى جامعة باريس، ومن ثم
إلى فوندي Fondi وأخيراً استقر في تولوز (جنوبي فرنسا) سنة
١٣٦٠. وفي سنة ١٣٢٣ أعلن البابا يوحنا الثاني والعشرون
وصف توما بأنه قديس. وأعلن البابا بيوس الخامس - في سنة
١٥٦٧ - أن توما هو «دكتور الكنيسة الكاثوليكية» وفي سنة
١٨٨٠ خلع عليه البابا ليو الثالث عشر وصف «حامي» (أو
راعي) المدارس الكاثوليكية.

وكانت وفاة توما في ٧ مارس سنة ١٢٧٤ عن عمر يناهز
الثامنة أو التاسعة والأربعين عاماً.

مؤلفاته

كانت مؤلفات توما:

الأكويني. وتقع في إقليم نابلي، وكان آنذاك داخلاً فيها كان
يعرف بملكية نابلي وصقلية. وأبوه من أسرة نبيلة تنحدر من
أصلا بـ لبردية. وبدأ دراسته في دير مونتي كاسيني الشهير وتابعها
في جامعة نابلي، التي كان فردريك الثاني قد أنشأها في سنة
١٢٢٤، حيث درس الفنون الحرة السبعة (النحو، المنطق،
الخطابة، الهندسة، الحساب، الفلك، الموسيقى)، كما درس
المنطق على مارتينو دي دافيا Martino de Dacia والعلم
الطبيعي على بطرس الأيرلندي استناداً إلى كتب أرسطو التي
كانت قد ترجمت عن العربية إلى اللاتينية في النصف الثاني من
القرن الثاني عشر، وقام ميخائيل اسكوت بترجمة العديد منها في
النصف الأول من القرن الثالث عشر بأمر من فردريك الثاني.

وفي سنة ١٢٤٣ أو سنة ١٢٤٤ دخل الطريقة
الدومينيكية التي كانت قد تأسست في نابلي سنة ١٢٣١ ولكن
أمه وأخوته أعادوه إلى قصر روكاسكا حيث ظل طوال عامين
يُدرس الكتب المقدسة و«كتاب الأقوال» لبطرس اللمباردي
ومنطق أرسطو. وفي سنة ١٢٤٦ استرد حريته للحاق بالرهانية
فغادر إيطاليا فأقام فترة قصيرة - فيما يقال - في باريس، ومن ثم
ذهب إلى كولن (كولونيا) في ألمانيا حيث قيل أنه شهد وضع
الحجر الأساسي لكاتدرائية كولن في ١٥ أغسطس سنة
١٢٤٨. وهناك تابع دراساته الفلسفية واللاهوتية، وقرأ الكتب
النسوبة إلى ديونيسيوس الأريوفاقي «والأخلاق إلى نيقوماخوس»
لأرسطو على البرنس الكبير.

وفي سنة ١٢٥٢ احتاجت مدرسة دير سان جاك التابع
للدومينيكيين في باريس إلى مدرس مساعد bachelier، فأوصى
البرنس الكبير بتعيين توما الأكويني في هذا المنصب. وتم تعيينه
فسافر إلى باريس سنة ١٢٥٢ وقام بالتدريس في القسم الخاص
بالأجانب في دير سان جاك هذا. وكانت دروسه تتناول شرح
الكتب المقدسة، وشرح «كتاب الأقوال» لبطرس اللمباردي.
وفي ذلك الوقت كانت قد أثرت منازعات بين رجال الدين غير
الرهبان، وبين الرهبان، فيما يتعلق بحق التدريس في كلية
اللاهوت بجامعة باريس وقاد الحملة ضد الرهبان جيوم دي
سانت أمور Guillaume de Saint Amour، واستطاع في غيبة
لويس التاسع، أن يجد من حقوق الرهبان في التدريس، وقصره
على مقر واحد. لكن البابا الكسندر الرابع أعاد إلى الرهبان
حقوقهم المكتسبة، وذلك في سنة ١٢٥٤.

وفي سنة ١٢٥٧ وبأمر مباشر من البابا الكسندر الرابع،
عين توما هو وبونافنتورا أستاذين في جامعة باريس. وفي هذه

٣ - «خلاصة اللاهوت» (١٢٦٦ - ١٢٧٢)

٤ - «مسائل متنازع عليها» Quaestiones disputatae

٥ - «مسائل مشهورات» Quaestiones quodlibet

ج) رسائل مفردة opuscula، وتبلغ ١٧ رسالة

د) مواعظ Sermons

فلسفته

فلسفة توما مستمدة كلها من فلسفة أرسطو كما هي في مؤلفاته الأصلية، وكما شرحه شراحه خصوصاً ابن سينا، مع تعديله بما يتلاءم مع العقائد المسيحية الأساسية.

أ) الوجود والماهية:

فعنده كما عند أرسطو أن الفلسفة علم الموجود. وهنا يأخذ توما بالتمييز التي وضعها ابن سينا بين الوجود والماهية فيقول في رسالة «في الوجود والماهية» ان الموجود على ضربين: موجود هو فعل محض، وموجود هو مزيج من العقل والقوة والموجود الذي هو فعل محض هو لا متناه ووحيد، أما الموجود المؤلف من قوة وفعل فهو متناه ومتعدد. والأول موجود بذاته، أما الثاني فيتوقف في وجوده على موجود بالفعل. وكل الموجودات المزلفة من قوة وفعل معلولة لموجود هو فعل محض. وهذا الفعل المحض هو الله. فالله موجود اذن، وهو فعل محض، ولا متناه، وواحد احدى. أما في العقول فيوجد فعل وقوة، ولهذا كانت متعددة. إنها مؤلفة من وجود وماهية. أما في الجواهر المادية فيوجد، إلى جانب الوجود والماهية، الهوى والصورة. ولهذا تعددت في النوع الواحد. والهوى هي مبدأ التعدد والفردانية.

وفي كتابه «مبادئ الطبيعة» يضيف تقارير أخرى مهمة: منها أن الهوى الأول لا يمكن أن توجد بذاتها وحدها، وأن الكون يقع لما هو مركب من هوى وصورة، لا لما هو صورة فحسب، وأن العلل أربع: مادية، صورة، فاعلية، غائية؛ وأن الفعل، على وجه الاطلاق، أسبق من القوة، والكمال أسبق من الناقص؛ وتصور الموجود ليس تصوراً كلياً، لأنه لا توجد له أنواع، اذ لا توجد للموجود فصول نوعية تميزها تحت جنس الموجود.

وفي كتاب: «في الجواهر المفارقة» (وهو كتاب ناقص لم يتم تأليفه) يقرر توما أن الموجود الحق إلى أعلى درجة هو سبب كل حق في سائر الموجودات. والعقول المحضة ليس لها هوى،

أ) إما ثمره الدروس التي ألقاها في الجامعات والمعاهد التي ألقى دروساً فيها، كما هو الشأن في شروحه على الكتاب المقدس وعلى كتاب «الأقوال» لبطرس اللومباردي.

ب) أو ثمره مناقشات استكلانية، مثل «المسائل المتنازع عليها»

ج) أو وليدة تأليف حرّ كان بدوره:

١ - إما تنظيمياً، مثل «الخلاصة ضد الكفار» و«خلاصة اللاهوت».

٢ - أو استجابة لاستفسارات، مثل معظم رسائله. وهذه الكتب بعضها كتبه توما بخطه، وبعضه أملاه، وبعضه نقله عنه تلاميذه وزملائه، خصوصاً الأجانب منهم. ولا يزال لدينا حتى اليوم بعض مخطوطات كتبه بخط يده. (راجع مقال جرابين في Hist. Jahrbuch ح ٤٠، سنة ١٩٤٠ ص ٥١٤ - ٥٣٧).

وبهذا أن نذكر منها ما يلي:

أ) الشروح على أرسطو وكتاب «الحير المحض»، وتشمل الشروح على:

١ - كتاب «العبرة» سنة (١٢٦٩ - سنة ١٢٧١)

٢ - كتاب البرهان (١٢٦٩ - ١٢٧٢)

٣ - السماء الطبيعى (بعد سنة ١٢٦٨)

٤ - في السماء والعالم (١٢٧٢)

٥ - في الكون والفساد (١٢٧٢)

٦ - في الآثار العلوية (١٢٦٩ - ١٢٧١).

٧ - في النفس (١٢٦٦)

٨ - في الحس والحسوس (١٢٦٦ - ١٢٧٢)

٩ - في الذاكرة والتذكر (١٢٦٨ - ١٢٧١)

١٠ - في ما بعد الطبيعة (١٢٦٨ - ١٢٧٢).

١١ - في الأخلاق إلى نيقوماخوس (١٢٦٩)

١٢ - في السياسة (١٢٦٩)

١٣ - كتاب الحير المحض (١٢٦٩ - ١٢٧٣)

ب) الكتب التنظيمية:

١ - الشرح على المقالات الأربع لكتاب «الأقوال»

لبطرس اللومباردي (١٢٥٤ - ١٢٥٦)

٢ - «الخلاصة ضد الكفار» (المقالة الأولى سنة ١٢٥٩، المقالات ٢ - ٤ في سنوات ١٢٦١ - ١٢٦٤).

بل يكون حاراً بالفعل وبارداً بالقوة. وإذا من المستحيل أن يكون نفس الشيء محركاً، ومتحركاً من نفس الجهة، أي أن يحرك نفسه بنفسه. وهكذا يتبين أن كل ما يتحرك إنما يتحرك بمحرك آخر وهذا الغير يتحرك بمحرك آخر وهكذا. لكن لا يمكن التسلسل في الحركات إلى غير نهاية، وإلا لما كان هناك محرك أول، وبالتالي لن يكون هناك أي محرك إذ المتحرك الثاني لن يحرك إلا إذا وجد محرك أول، مثل العصا تحتاج إلى اليد لتحريكها فتحرك غيرها.

فلتفسير الحركة في العالم لا بد من الصعود إلى محرك أول لا يحركه محرك، وهذا المحرك الأول غير المتحرك هو الله. وهذا البرهان يقوم إذن على مبدئين: الأول أن كل متحرك يتحرك بغيره، والثاني أنه لا يمكن التسلسل إلى غير نهاية في سلسلة التحركات والمحركات، بل لا بد من الوقوف عند محرك أول لا يحركه غيره، ويحرك هو غيره.

٢ - البرهان بالعلّة الفاعلة :

يقوم هذا البرهان على فكرة العلة الفاعلة. ويرجع هو الآخر إلى أرسطو («ما بعد الطبيعة» ٢م ٢ف ص ٩٩٤ أ) حيث قرأه من المستحيل التسلسل إلى غير نهاية في سلسلة أي واحد من العلل الأربع.

وخلاصة: نحن نشاهد في المحسوسات نظاماً من العلل الفاعلية. ولا نجد من بينها ما هو علة فاعلية لذاته، لأن العلة الفاعلية تسبق معلولها، فلو كان شيء علة لذاته لكان سابقاً على ذاته، وهذا محال. ومن ناحية أخرى لا يمكن التسلسل، في العلل الفاعلة المرتبة، إلى غير نهاية لأننا لاحظنا أنها مرتبة بعضها تلو بعض، سواء كانت اثنين أو عديدة ومهما كان عددها، فإن العلة الأولى هي العلة للمعلول الآخر. ولولم يوجد حد أول، لما وجد حد آخر، ولما وجدت علل فاعلة مرتبة في العالم. لكننا نشاهد في العالم ترتيباً بين علل ومعلولات. فمن الضروري إذن الأقرار بوجود علة أولى، يسميها الجميع: الله.

٣ - البرهان بالواجب

يقوم هذا البرهان على التمييز الذي وضعه الفارابي وبعده ابن سينا بين الواجب (الضروري) والممكن. ويستند إلى مقدمتين: الأولى أن الممكن يصح أن يكون ويصح ألا يكون، والثانية أن الممكن لا يستمد وجوده من ذاته، بل من غيره. يضاف إلى هذا ما شاهدناه في البرهاتين السابقتين من مبدأ عدم إمكان التسلسل إلى غير نهاية.

ولكن فيها قوة، أنها مؤلفة من وجود وماهية. والحق الأول هو خير أول، وهو فعل محض. والموجود يكون فيه من الكمال بقدر ما يشارك في الماهية. وقدر ما يكون في الموجود من فعل تكون مرتبته في الكمال.

والله فعل محض، وهو وحيد في مرتبة كماله. والله لا متناه «بكل الوسائل» omnibus media واليهوى هي مبدأ الفردانية.

والماهية هي الجوهر من حيث هي موضوع للعلم، ولهذا فإن الماهية تندرج في الجوهر لكمال وجوده. ويذهب جليسون («التوماوية» ط ٦ ص ١٧٥، باريس سنة ١٩٦٥) إلى حد القول بأن توما يجعل الأولوية للوجود على الماهية، وكأنه وجودي قبل أوان الوجودية بسبعة قرون!

ب) البراهين على وجود الله:

لكن وجود الله ليس مع ذلك بهذا الوضوح. لهذا يصوغ توما خمسة براهين لإثبات وجود الله، وذلك في كتابه «خلاصة اللاهوت». ويذكر أربعة منها في «الخلاصة ضد الكفار» والبراهين في كلنا «الخلاصتين» متماثلة في جوهرها، لكن طريقة العرض تختلف فيها بينها. ففي «خلاصة اللاهوت» يعرض البراهين مبسطة، وعلى نحو أكثر حظاً من الميتافيزيقا. أما في «الخلاصة ضد الكفار» فالعرض مفصل دقيق، وأكثر حظاً من الإهابة بالتجربة الحسية. وحسبنا هنا أن نورد هذه البراهين بحسب عرض «خلاصة اللاهوت».

١ - البرهان بالحركة.

والبرهان الأول، لأنه الأقرب إلى الحس، هو البرهان بالحركة. وهو مأخوذ بكامله عن أرسطو ثم عن الفارابي وابن سينا، وعنهما أخذته البرتنس الكبير، وعن هذا أخذته توما.

وخلاصته: من اليقين، والحس يشهد على ذلك، أن في العالم حركة. وكل ما يتحرك يتحرك بواسطة محرك، وكل شيء إنما يتحرك من حيث هو بالقوة تجاه ما إليه يتحرك، ولا شيء يحرك إلا من حيث هو بالفعل ما يحركه. فلا يمكن أن يصير شيء من القوة إلى الفعل إلا بواسطة شيء هو بالفعل: فمثلاً الحرارة بالفعل، النار مثلاً، هي التي تجعل الخشب، ولم يكن حاراً بالفعل بل بالقوة، حاراً بالفعل. لكن ليس من الممكن أن يكون الشيء الواحد بالقوة وبالفعل معاً ومن نفس الناحية. فالحرار بالفعل لا يمكن أن يكون بارداً بالفعل ومن نفس الناحية

وذلك لما يتطوي عليه من سمة أنطولوجية تصورية، تجعله شبيها بالحجة الوجودية، ويسري عليه إذن ما سري على هذه من نقد.

٥) البرهان بالعلة الغائية:

ويقوم على أساس ما يشاهد في الموجودات من تدبير وإحكام. وهو برهان قديم، يقول توما أنه أخذ عن يوحنا الدمشقي.

ومفاده أنه من المستحيل أن تتوافق أشياء مختلفة في نظام واحد إذا لم توجد علة هي التي أحدثت هذا التوافق، علة مديرة للكون. ونحن نلاحظ فعلاً في العالم أن أشياء مختلفة تتوافق في نظام معلوم. لا لفترة محدودة، بل دائماً، فلا بد إذن من الأقرار بوجود علة حكيمه مديرة هي التي أوجدت هذا النظام وهي التي تحفظه دائماً. وهذه العلة الحكيمه المديرة هي ما نسميه: الله.

جـ) صفات الله:

أما وقد اثبتنا وجود الله، فلنحاول معرفة صفاته. وهذا لا يتم إلا بطريقتين: الأولى: طريق السلب، والثاني: طريق قياس النظر.

١) معرفة الله بالسلب:

وذلك ببيان ما لا يمكن أن يوصف به. فتنفي عنه أنه مركب، ونقول أنه بسيط، وتنفي عنه أنه ناقص، ونقول أنه هو الكمال. ووصفنا الله بأنه كامل معناه أنه الخير. ووصفه بالكمال والخير يعني في الوقت نفسه وصفه بأنه لا متناه. ومعنى كونه لا نهائياً أنه لا يمكن تصور شيء ليس الله موجوداً فيه. فالله إذن في كل مكان، أي أنه وجود كل ما هو موجود.

٢) معرفة الله بقياس النظر:

لكن العقل الإنساني لا يستطيع أن يضع هذه السلوب، بل يطمح دائماً إلى وصف الله بصفات إيجابية. ولا سبيل إلى ذلك بإدراك مباشر، بل بقياس النظر. ذلك أن المخلوقات هي آثار الله، فلا بد أن نجد فيها إذن آثار صفات الله الإيجابية، أو الشبوتية، مع مراعاة الفارق الهائل بين الغائي والباقي، بين المتناهي واللامتناهي، بين العلة والمعلول. ويكون ذلك بال نظر في كمالات المخلوقات، ووصف الله بهذه الكمالات مرفوعة إلى أعلى درجة، فنقول أن الله خير، حق، عدل، قادر الخ. وهذا فإن أسماها هذه الكمالات تليق بالذات الإلهية. وعلينا

وقد أقام اس سيناً برهاناً تاماً على أساس فكرة التمييز بين الممكن والواجب هذه. وعنه أخذ موسى بن ميمون. وقد لاحظ يسومكر أن توما يحدو في عرضه حدو موسى بن ميمون تماماً. وموسى بن ميمون يبدأ في عرضه للبرهان من مشاهدة الموجودات في العالم، ويقول أننا بلزائنها أمام ثلاث أحوال:

- أ) فاما أنه لا يمكن أي موجود أن يحدث أو أن يفسد،
- ب) واما أن كل الموجودات تحدث وتفسد،
- جـ) واما أن بعض الموجودات يحدث ويفسد، والبعض الآخر لا يحدث ولا يفسد.

والحالة الأولى باطلة، لأننا نشاهد موجودات تحدث وتفسد.

والحالة الثانية باطلة هي الأخرى، لأنها لو صحت لكانت كل الموجودات قد فسدت بالضرورة. ولو كانت فسدت كلها، لما كان في وسعها أن تحدث من تلقاء نفسها مرة أخرى.

لم يبق إذن غير الحالة الثالثة وهي أن بعض الموجودات تحدث وتفسد، وبعضها لا يحدث ولا يفسد، أي أنه أزلي أبدي باق دائماً غير خاضع لكون ولا لفساد، وهو الله.

وهذا البرهان الثالث لم يورده توما في الخلاصة ضد الكفاره. وهو يشابه مع البرهان الأول في كون كليهما يفترض سرمدية العالم، وإلا لما انعقد البرهان.

٤ - البرهان بالتفاوت في مراتب الوجود:

ويقوم هذا البرهان على مشاهدة ما في مراتب الوجود من تفاوت. فنحن نشاهد في الموجودات تفاوتاً في الخير، والنبل وسائر الصفات. فلا بد من وجود ما يملك الصفة إلى أعلى درجة، فيكون الأحق والأكبر خيراً، والأنبى، الخ. وهو في الوقت نفسه في أعلى درجات الوجود، لأن ما يملك الدرجة العليا من الحق يملك أيضاً الوجود، كما قال أرسطو «ما بعد الطبيعة» ٤ م ٤ عند نهايته. ومن ناحية أخرى فإن ما بعد درجة عليا في جنس ما، هو علة ومقياس لكل ما ينسب إلى هذا الجنس. فالتار، وهي الدرجة العليا للحرارة، تعدّ هي العلة والمقياس لكل ما هو حارّ. فلا بد إذن من وجود شيء هو علة للوجود، والخير، وللكمال لكل نظام من الأشياء، وهو هو ما نسميه: الله.

وقد أثار هذا البرهان الكثير من المجادلات واختلف في تأويله إختلافاً شديداً. حتى أن البعض اعتبره محتملاً فحسب،

(و) الشر في العالم :

الشر في نظر توما، هو انعدام النظام في ترتيب الوسائل من أجل تحقيق الغايات. أي أنه سلب. ولكن يمكن مع ذلك تقدير علة بالعرض في الشرور. فقد يقع الشر لسبب انعدام مبدأ من المبادئ التي تتحكم في العقل مثل تفسير العيب في حركة حيوان بالعيب في العضو المحرك مثلاً يحدث للأعرج.

ويؤكد توما من ناحية أخرى أن سبب الشر يقوم دائماً في غير ما لكن الله لا يمكن أن يكون السبب في أي شر. لأنه لما كان الشر نقصاً في الفعل، فإن مصدر هذا الشر هو الفاعل الذي صدر عنه الفعل. فلا يمكن إذن نسبة هذا الشر إلى الله، بل إلى الإنسان الفاعل. ذلك أن الشر، لو نظر إليه في ذاته، ليس بشيء. فلا يمكن إذن أن يكون الله سببه. فإن تسألنا: ومن إذن سبب الشرور في العالم؟ فإن الجواب - عند توما - هو تناهي المخلوقات.

(ز) وهذا يقودنا إلى الأخلاق عند توما:

وهو ما هنا أيضاً يقتضي أثر أرسطو في كتابه «الأخلاق إلى نيقوماخوس» وقد يتوسع في بعض الأمور.

من ذلك مثلاً اهتمامه بفضيلة العدل. ذلك أن الفضائل الأخرى ينظر إليها من ناحية الفاعل، أما العدل فينظر فيه إلى طرفين على الأقل، وترتبط بها فكرة المساواة: والمساواة إما طبيعية، وإما اصطلاحية. فالمبايعة والتبادل في السلع مساواة اصطلاحية، أي تتوقف على ما اصطلاح عليه الطرفان فيما بينهما. والعدالة على نوعين توزيعية، وتعويضية. وهي تفرقة وضعها أرسطو في «الأخلاق إلى نيقوماخوس» (المقالة الخامسة)، فتوسع توما في شرحها (نشرة Pirota لشرح توما على «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، أرقام ٩٢٧-٩٣٧، ص ٣٠٨-٣١١) فإن تعلق الأمر بالعلاقة بين الفرد والجساعة التي يتسبب إليها سميت العدالة توزيعية، وإن تعلق بالعلاقة بين فرد وفرد آخر سميت تعويضية. ولا يقصد توما من العدالة التوزيعية المساواة بين أفراد المجتمع الواحد في التصيب من خيرات هذا المجتمع، فهذه هيهايات! إنما يقصد فقط أن يحصل كل فرد من المجتمع على ما يستحقه بحسب مكانته في هذا المجتمع: والمكانة ترجع إما إلى العدالة، أو إلى الثروة، أو إلى الحقوق التي اكتسبها. أما العدالة التعويضية فهي عدالة التبادل بين الأفراد، أعني أن يتلقى الفرد من الفرد الآخر المقابل المتفق عليه فيما بينهما، كما هي الحال خصوصاً في البيع والشراء. ومن هنا كانت عدالة

أن نراعي دائماً أن هذه الصفات مقولة بالاشتراك، أي لها معنى بالنسبة إلى الله غير معناها بالنسبة إلى مخلوقاته. ومن بين هذه الكمالات المشتركة، تناول توما بالتفصيل ثلاثة تعد أكبر الكمالات وهي: العلم، والإرادة، والحياة.

(د) الخلق:

والكيفية التي بها تصدر الموجودات عن الله تسمى: الخلق، والخلق يطلق إما على صنع الله، أو على آثار صنعه أي على المخلوقات. وبالمعنى الأول الخلق يقوم في أن يوجد الله ما لم يكن موجوداً من قبل، أي أن يوجد من العدم، لا أن يحول شيئاً موجوداً إلى شيء آخر. وحرف الجر «من» ex لا يعني أي مادة سابقة، بل يعني مجرد الأمر كن. أي أنه لم يكن شيئاً، فكان شيئاً. وهذا التفسير للخلق يتناقض مع ما يقوله كل الفلاسفة والطبيعيين، من أنه لا خلق من العدم، بل إما أن يكون من هيو إلى أولى موجودة من قبل، كما قال أفلاطون وأرسطو ومن شابعهما، أو هو تحويل طبيعي من حالة موجودة إلى حالة أخرى، أي تغير. لكن توما يرد قائلاً أن فعل الخلق كما فسره - أي الخلق من العدم - لا يخص أحداً غير الله وحده. *Creare non potest esse propria actio, nisi solius Dei*

وفيما يتصل بأول ما يصدر عن الله وكيفية صدوره، يرى توما أن الله بعلمه، لا بضرورة تلزمه، يخلق الأشياء، ويخلقها عديدة متنوعة دفعة واحدة. إن حكمة الله تحتوي على كل الأشياء معاً، لهذا يستطيع أن يخلق العديد منها معاً، وليس من الضروري إذن ما يقوله الأفلاطونيون المحدثون ومن شابعهم - مثل الفارابي وابن سينا - من أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

(هـ) قدم العالم:

لكن هل هذا العالم الذي خلقه الله من العدم - قديم، أو محدث؟ بمعنى: هل وجد منذ الأزل، أو بدأ في الوجود؟

في هذه المسألة العويصة يقف توما موقفاً وسطاً بين من يقولون بأن العالم محدث، مثل بونايتورا، وبين من يقولون أنه قديم مثل ابن رشد. فيقرر توما أن من الممكن كلا الأمرين: أن يكون العالم قديماً لأن الله قديم فلا بد أن يكون أثره قديماً مثله، وإلا فما يدعوه وهو الثابت، أن يخلقه في وقت معين، وأن يكون العالم محدثاً في زمان معلوم؟! لكن من المستحيل إثبات أن العالم محدث.

مراجع

- E. Gilson: *Le Thomisme*, 6^e ed. Paris 1965.
 — A. D. Sertillanges: *S. Thomas D'Aquin*, 2 vols. Paris Alcan, 1910.
 — Ch. Jourdain: *La philosophie de St. Thomas d'Aquin*, 2 vols. Paris, 1858.
 — G. M. Manser: *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg, 1931.

تين

Hippolyte Taine

فيلسوف ومؤرخ للأدب والفن، فرنسي.

ولد في فوزيه Vouziers (في إقليم الأردن Ardennes في شمال شرقي فرنسا) في ٢١ أبريل سنة ١٨٢٨ وتوفي في باريس في ٥ مارس سنة ١٨٩٣

واتسع ميدان نشاطه في التأليف. فأصدر في سنة ١٨٥٣ كتابا عن: «لافونتين وخرافاته» وفي سنة ١٨٥٦ كتابا عن تيتوس ليفيوس المؤرخ الروماني الكبير. وفي عام ١٨٦٤ أصدر كتاب «تاريخ الأدب الانكليزي» (في ٣ أجزاء) وبذلك استقرت مكانته مؤرخا للأدب وصاحب نظرية في تفسير الانتاج الأدبي مفادها أن الأدب حاصل عوامل ثلاثة: الجنس، والوسط، واللمحة.

وفي كتاب «أصول فرنسا المعاصرة» (١٨٧٥ - ١٨٩٣) حاول أن يثبت أن أسباب هزيمة فرنسا في حرب سنة ١٨٧٠ - سنة ١٨٧١ ترجع إلى الثورة الفرنسية في سنة ١٧٨٩

ولما عين سنة ١٨٦٤ أستاذا في «مدرسة الفنون الجميلة» بباريس ألقى محاضرات وكتب دراسات في الفن الايطالي، والهولندي، واليوناني، نشرها فيما بعد تحت عنوان «فلسفة الفن» (سنة ١٨٨٢).

أما في الفلسفة فله أولا كتاب «الفلاسفة الفرنسيون في القرن التاسع عشر» (سنة ١٨٥٧) ثم كتابه الرئيسي في الفلسفة وهو «في العقل» (سنة ١٨٧٠).

وقد جمع مقالاته في النقد الأدبي والتاريخ تحت عنوان:

حسابية، بعكس الأولى.

ولكل من النوعين ما يقابله من رذائل. فانتهاك العدالة التوزيعية يكون بادخال اعتبار آخر غير الاستحقاق، أو على حد تعبير توما: إدخال الاعتبارات الشخصية في توزيع الخيرات، بأن يعطي شخص شيئا لشخصه، لا لاستحقاقه بحسب المرتبة التي يشغلها في المجتمع. وهذا الأمر يختلف بحسب الأحوال: فلا يعد انتهاكاً للعدالة التوزيعية أن تراعى صلة القرابة في توزيع الميراث، لكن تمييز شخص في منصب مرموق لأنه قريبنا أو محسوبنا أو ابن أقرابنا ومحاسينا: هذا يعد انتهاكاً للعدالة التوزيعية. واناطة المهام الكبيرة بالأغنياء، نظراً إلى وفرة الوسائل لديهم من أجل فعل الخير، ليس انتهاكاً للعدالة التوزيعية، لكن تعيينهم في وظائف تعتمد على أمر آخر غير الثروة: هذا انتهاك للعدالة التوزيعية.

أما انتهاك العدالة التعويضية فالشواهد عليه لوفّر عدداً بكثير، نظراً إلى تنوع السلع القابلة للتبادل. ويكون هذا الانتهاك أظفر ما يكون حين يأخذ المرء ولا يعطي شيئاً في مقابل ما يأخذ، وأظفر هذه القطائع أن يسلب الإنسان إنساناً آخر ما لا يمكن تعويضه عنه، وأعني به الحياة. وهذا هو القتل. والقتل أظفر رذيلة يمكن أن يرتكبها الإنسان ضد أخيه الإنسان. أما القتل نتيجة حكم أصدره القضاء العادل فلا يعد من هذا النوع. وأما الانتحار فهو قتل المرء نفسه، وهذا يعد من نوع قتل الفرد لفرد آخر دون حق.

نشرة مؤلفاته

المراجع الرئيسي بالنسبة إلى مؤلفات توما هو كتاب:

P. Mandonnet et J. Destrée: *Bibliographie thomiste*. Le Saulchoir et Vrin, 1^{re} 1921, 2^e 1960, Paris.

نشرت مؤلفاته الكاملة

— S. Thomae Aquinatis Opera omnia, 23 volumes in-folio. Parma. P. Flaccadori, 1862-1873.

— Doctoris Angelici divi Thomae Aquinatis: Opera omnia, 34 vols. in 4^{vo} Paris, Vives, 1871-80.

-- S. Thomae Aquinatis doctoris angelici: Opera omnia, 15 vols. in-folio. Roma, 1882-1930.

وكانت بأمر من البابا ليو الثالث عشر ولهذا تسمى الليونينية.

وجوفروا، وكوزان، وداميون الخ. وفي مقابل ذلك يمدح الحسنة المتطرفة عند كوندياك ولاروجير، ويصرح بأن الأديولوجية (وهي نزعة حسنة فعالة) هي النزعة الملائمة للروح الفرنسية. ويرى أن التحليل هو الطريق الوحيد لمعرفة الأشياء بوجه عام. ويشارك وضعية كونت وفلسفة هيوم فيقرر أن الحقيقي هو ما يتبدى لحواسنا.

وفي مقدمة كتابه العظيم: «تاريخ الأدب الانكليزي» يشرح نزعة الوضعية الحتمية، ويعلن إيمانه بالجبرية اللامحدودة، وبها يفسر ظواهر الأدب، ومن ثم ظواهر الانسان والتاريخ والحياة بوجه عام.

ذلك أن تين ظل ينشد منذ شبابه: الوضوح والشمول. وقد ظل حتى الخامسة عشرة متدينا لكن عقله تنبه فجأة «وكانه التوره على حد تعبيره، ودعاه إلى الفحص عن العقيدة الدينية. فماذا كانت نتيجة هذا الفحص؟ يقول تين: «أول ما سقط أمام روح النقد هذه هو إيماني الديني». فطرح الشاب منذ الخامسة عشرة كل سلطة أخرى غير سلطة العقل، وكانت النتيجة أنه لم يعد يرى في وجود الله، وخلود النفس، والواجب الأخلاقي إلا مجرد احتمالات وظنون. وانتابه الشك. فقال عن نفسه: «هناك انتابني الحزن. لقد جرحت نفسي بنفسي في أعز ما كنت أعز به. لقد صرت أنكر سلطة هذا العقل الذي كنت أجهله كثيرا. فوجدت نفسي في الخلاء والعدم، ضائعا ومغموسا».

لكن طبيعته الأصلية لم تكن تريغ إلى الشك، بل إلى اليقين. فأتجاه من الشك مذهب وحدة الوجود. ووجد أنه لا سرور على الأرض يعدل الحقيقة المطلقة، التي لا شك فيها، الخالدة الكلية. وراح يؤكد أن «العلم الحقيقي هو ذلك الذي يفسر كل الأشياء وفقا لعلاقتها بالمطلق، ببيان أنها تستمد ضرورتها من المطلق».

لكنه تأثر في الوقت نفسه بالوضعية الانجليزية عند جون استيورت ميل والثالية الألمانية عند هيغل لكنه لم يرض عن كليتها رضا تاما، إذ وجد الوضعية الانجليزية تبحث عن اليقين دون التركيب والشمول، بينما المثالية الميحلية هي تركيب وشمول بغريقين. لهذا رأى أن فلسفة المستقبل يجب عليها أن تتجاوزهما وذلك بالمزج بين ميزتيهما: اليقين، والشمول. إنه يريغ إلى أن يمزج بين مل وهيغل، بين الوضعية الانجليزية، والمثالية الألمانية. وطن أن ذلك ممكن عن طريق استعارة بعض الافتراضات الموجودة لدى هيغل واسبينوزا.

«أبحاث في النقد والتاريخ» في ثلاثة مجلدات (ظهرت في السنوات ١٨٥٨، ١٨٨٢، ١٨٩٤).

يضاف إلى ذلك أوصاف رحلاته في جبال البريه، وإيطاليا، وإنجلترا.

وله مراسلات مهمة في ٤ مجلدات (سنة ١٩٠٢ - سنة ١٩٠٧).

آراؤه

١ - الازدواج في تطوره الروحي

كان تين من دعاة المذهب الوضعي المتطرفين، حتى قال أن «الفضيلة والرذيلة بصنعتان مثل الزواج والسكر». وكان هدفه هو «دراسة الانسان عن طريق التاريخ، والتاريخ عن طريق تاريخ الأدب، وتاريخ الأدب عن طريق دراسة كبار الأدباء». على حد تعبير أميل فاجيه Faguet.

أما منهجه فقد أوضحه في مقدمات كتبه التالية: «بحث في تيتوس لفيوس» و«الفلاسفة الفرنسيون في القرن التاسع عشر» (وفي الفصل الأخير منه أيضا) و«تاريخ الأدب الانكليزي» (وله مقدمة مشهورة)، وفي مواضع من كتابه: «في العقل» و«كتابته: «بحث في خرافات لافونتين».

وهذا الكتاب الأخير هو الذي نال به الدكتوراه. وفي مقدمته يحدد منهجه هكذا: «يمكن أن ننظر إلى الانسان على أنه حيوان من نوع أعلى، ينشئ فلسفات وقصائد على نحو شبه بدود الفز حينما يصنع الشرائق والتحل حينما يصنع الخلايا» وفي «الرحلة إلى جبال البرانس» (سنة ١٨٥٨) يتعرف في سكان إقليم البرانس (البرنيه) من انسان وحيوان: طابع الأرض والجو وظروف الحياة. وفي «بحث عن تيتوس لفيوس» (سنة ١٨٥٦) يدافع عن الآلية النفسية وعن الجبرية التي تقول ان فينا ملكة رئيسية فعلاها المظرد ينتقل - على نحو مختلف - إلى أجهزتنا المختلفة ويوحى إلى آلتنا بنظام ضروري من الحركات المقدرة.

وتبين في مطلع نظوره الفكري كان مشابها متحمسا للوضعية التجريبية. ويحاول أن يطبق منهج العلوم الوضعية (الفيزيائية والحيوية) على العلوم الروحية (علم النفس، التاريخ، الأدب). ولذا نراه في كتابه و«الفلاسفة الفرنسيون في القرن التاسع عشر» يحمل حملة شعواء على مير دي بيران وعلى فكتور كوزان وكل التيارات الروحية في الفلسفة الفرنسية في النصف الأول من القرن التاسع عشر: روايه كولار،

فكان جيد الأسلوب، واضح التعبير، وكان يرى أن من مهمة الفيلسوف الفرنسي أن يعبر بوضوح وجلاء.

لكن هذا شيء، والمشابه بين تين والوضعية بوجه عام شيء آخر. وهذه المشابه تتلخص فيما يلي:

١ - التجربة الحسية هي المصدر والأساس في كل معرفة بالواقع. يقول تين: «كل حقيقة واقعية يدركها الإنسان تجريبيًا». بل هو أحيانًا يتجاوز الوضعيين الرسميين في هذا المجال فيقول: «نحن نذهب إلى أبعد مما تذهبون». نحن نفرق أنه لا يوجد في العالم إلا وقائع وقوانين، أعني أحداثًا وعلاقات بين أحداث، ونحن نفرم مثلكم بأن كل معرفة تقوم أولاً في الربط بين الوقائع وإضافة بعضها إلى بعض».

٢ - يرفض التجريدات التي ليست مستمدة من التجربة. وعلى هذا الأساس يرفض تين «الذات» و«الجوهر» بوصفها كياناتين مستقلتين في الوجود. يقول تين: «لا يوجد في الالاشيء حقيقي غير سلسلة أحداث». وهذه الأحداث هي من طبيعة واحدة، وترجع كلها إلى الاحساس»

٣ - مثالية تين:

أما مثاليته فقد استمدتها من هيجل. لكنه، كما لاحظ روسكا Rosca، «فهم هيجل من خلال إسينوزا أهيجل، إسينوزا الرياضي، والقائل بالآلية mecaniste، وشيد، بمواد اغترفها بكلتا يديه من مؤلفات هيجل، مذهبا دعائمه الأساسية ليست إلا مذهب أسينوزا (روسكا: «تأثير هيجل في تين الواضح لنظرية في المعرفة والفن» ص ٤١٤، باريس سنة ١٩٢٨).

لقد قلنا ان تين في شبابه، مرّ بمرحلة شك كاسح، وأن مذهب وحدة الوجود، عند اسينوزا، هو الذي أنجاه من هذا الشك. كيف كان ذلك؟ هذا ما يشرحه تين فيقول:

«لقد تحلّى لي حينئذ أن الميتافيزيقا معقولة وأن العلم أمر جاد. وبفضل البحث المستمر وصلت إلى مرتفع استطعت من عليائه أن أحيط بكل الأفق الفلسفي، وأن أفهم تقابل المذاهب، وأن أشهد مولد الآراء وأن أكتشف عقدة الخلافات وحل الصعوبات. وعرفت ماذا ينبغي أن أفحص عنه من أجل العثور على الخطأ أو الصواب. ورأيت النقطة التي منها ينبغي علي أن أوجه كل أبحاثي. ثم ان كنت أملك المنهج. لقد درسته من باب الاستطلاع والتسلي. هنالك أكببت على العمل

ومن هنا جاء هذا الأزواج في فلسفة تين، وهو أزواج مشاهد في كل محاولاته الفكرية.

وهذه المحاولة للجمع بين العلم الوضعي والميتافيزيقا كانت - ولا تزال - مشكلة المشاكل في عصر تين واستمرت حتى يوم الناس هذا. ففي عصر تين عني بها خصوصاً رينان، وفاشرو Vacherot ورافيسون، ولاشيليه، وبوترو، ورنوفيه وآخرون كثيرون في فرنسا، ونظائرهم في ألمانيا وانجلترا.

٢ - وضعية تين:

ويبدو أن تين قد اعتنق الوضعية مستقلاً عن أوجست كونت، ذلك أنه صار وضعياً قبل أن يقرأ كونت بامعان واستقصاء لأنه لم يقرأه بعناية إلا في سنة ١٨٦٠ أو سنة ١٨٦١، ثم في سنة ١٨٦٤ حين كان عليه أن يكتب نقداً في «جريدة الديباء Journal de Debats» عن الطبعة الثانية لكتاب أوجست كونت «محاضرات في الفلسفة الوضعية». وهو يصرح بأن «معظم الأشخاص الذين يقرأون كانوا، فيما أزعهم، في نفس حالتي فيما يتعلق بالسيد كونت. إنهم لم يكونوا يعرفون منه إلا قطعاً متناثرة، لقد قرأوا مستخلصات منه، أو مقالات عن مؤلفاته، واكتفوا بهذا ولم يكن ذلك بغير مسبب، على الأقل ظاهر». لكن اعتناقي بعض كبار المفكرين لمذهب كونت، مثل لثريه Littré وشارل رويان Robin وبكل Buckle ومل Mill لفت الأنظار وجلب الاهتمام بفلسفة كونت. وينقد تين فلسفة كونت وشخص كونت لعدة أسباب، منها:

١ - أسلوبه

٢ - أزمته الدينية الغريبة

٣ - نزعه التوكيدية القاطعة (الدوجماتية) في عرض أفكاره.

والحق أن ثم من الفروق بين كونت وتين ما يجعل من غير الممكن عدّ تين تلميذاً لكونت أو من أنصاره. وهذه الفروق هي:

١ - كونت لا يعدّ علم النفس علماً مستقلاً، بينما تين يؤكد استقلال علم النفس، ويعدّ أحد مؤسسي علم النفس التجريبي.

٢ - كونت يقرر استحالة الميتافيزيقا في العصر الوضعي، بينما تين يرى في الميتافيزيقا ذروة التفكير الإنساني.

٣ - كونت كان مهمل الأسلوب غامض العبارة، أما تين

ويتأثر تين في تصوره لعلم النفس بكونه ياك في قوله ان الأفكار العامة ترجع إلى علامات، وسجون استورت مل في نظريته في الاستقراء، وبالكسندر بين Bain في نظريته في إدراك الامتداد.

وينتهي إلى ذرية روحية. تقرر أن «الروح ليست إلا سيلا وحزمة من الاحساسات والدوافع التي لو شوهدت من جانبها الآخر لوجدت سيلا وحزمة من الاهتزازات العصبية» (وفي العقل، جـ ١ ص ٧، ١٢٨). وكما أن الجسم الحي نسيج من الخلايا التي يتوقف بعضها على بعض فإن العقل الفاعل نسيج من الصور التي يتوقف بعضها على بعض، وليست الوحدة، في الواحد والآخر، غير انسجام ونتيجة (الكتاب نفسه ص ١٢٤). ولهذا ينبغي أن نطرح كلمات: العقل، الذكاء، الارادة، القوة الشخصية، بل وأيضا كلمة: الأنا. وما يحقق استمرار شخص معنوي متمايز هو التوالد المستمر لمجموعة واحدة من الصور المتمايزة. ويرى تين أن الذات، النفس، الارادة، القوة، ليست إلا مخلوقات ميتافيزيقية أي وهمية. انها «أشباح ولدتها الألفاظ، تخنفي بمجرد فحص معنى الكلمات فحصا دقيقا». «والفكرة» ليست إلا الارتباط المتشربين واقعة في المقدم وواقعة في التالي، والانا ليس إلا سلسلة متميزة من الحوادث، الخ.

وهكذا تطنى حسيّة كوندريك على علم النفس عند تين.

وقد أفضت به هذه الوضعية الحسيّة إلى إنكار كل ما ليس محسوس وبالتالي إلى إنكار الدين. ولهذا نجده يقرر صراحة أن «الدين نوع من الشعر الذي يعد أنه حقيقي»، une sorte de poème tenu pour vrai ويؤكد أن الدين لا يمكن إثباته علميا، وأن كل محاولة للمزج بين العلم والدين مضادة لكليهما.

مؤلفاته

- La Fontaine et ses fables, 1853.
- Essai sur Tite-Live, 1856.
- Les philosophes classiques du dix - neuvième siècle en France, 1857.
- Essais de critique et d'histoire, 1858.
- Le Positivisme anglais, étude sur Stuart Mill, 1864.
- Histoire de la littérature anglaise 3 vols, 1864.
- De l'intelligence 2 vols., 1870.

بحماسة، وتبددت الغيوم، وفهمت الأصل في أخطائي: لقد أبصرت التسلسل والمجموع» (مراسلاته، جـ ١ ص ٢٥).

لقد صار ينظر إلى العالم على أنه كلّ واحد تحكمه عليّة دقيقة. وصار يعرف المعرفة بأنها علم الأسباب. ومن هنا يرى ان مهمة أي علم هو «اكتشاف الأسباب»، وعرف الميتافيزيقا بأنها والبحث عن العلل الأولى. يقول: «يوجد صف كبير من الأشياء: الجواهر، الماهيات، العلل، الطبائع، القوى، تسمى الكيانات الميتافيزيقية، وهي في الواقع مادة الميتافيزيقا. لكن هذه الاسماء كلها ترجع إلى إسم واحد هو: العلة» (والفلاسفة الفرنسيون، جـ ١ ص ٧١).

لكنه يفهم الملية لا بمعناها عند جون استورت مل، بل بمعناها عند كل من اسبينوزا وهيجل. فمن اسبينوزا أخذ فكرة الحتمية (الجبرية) الدقيقة في العالم، والقول بأنه لا يوجد شيء عارض contingent في الكون. كذلك أخذ عنه فكرة أن نظام الأفكار وارتباطها هو نفس نظام الأشياء وارتباطها. ولما درس هيجل بعد أن بدأ بدراسة اسبينوزا تأيد له ما ذهب إليه اسبينوزا. بيد أن هيجل أغراه بفكرة «التطور والنمو» Entwicklung. يقول تين: «كل الأفكار التي سرت في ألمانيا منذ خمسين سنة تردّ إلى فكرة واحدة هي فكرة «التطور والنمو». وتقوم في تصوّر كل أجزاء مجموع ما على أنها متضامنة فيما بينها ومتكاملة حتى أن كل جزء منها يقتضى بالضرورة وجود الباقي وكلها مجتمعة تكشف - بتواليها وتباينها - عن الصفة الباطنة التي تجمعها وتنتجها». (وتاريخ الأدب الانكليزي، جـ ٥ ص ٢٤٧، طبعة هاشت).

وهو يرى، كما قلنا، هيجل من خلال اسبينوزا. يقول: «إن هيجل هو اسبينوزا مكبرا بواسطة أرسطو، وواقفا على ذلك الهرم من العلوم الذي تشيده التجربة الحديثة منذ ثلاثة قرون» (والفلاسفة الفرنسيون، جـ ١ ص ١٣٣).

٤ - علم النفس:

وقد أسهم تين في إيجاد علم النفس التجريبي بنصيب وافر، حتى قال البعض انه ونقطة ابتداء علم النفس التجريبي والبايولوجي في فرنسا (بنروي: «مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا»، بترجنتا، جـ ١ ص ٢٢٢ القاهرة سنة ١٩٦٤). وقد أودع آراءه في علم النفس في كتابه «في العقل» (في مجلدين، باريس سنة ١٨٧٠).

يرى تين أن علم النفس ينبغي أن يصبح علم وقائع، كما هو الشأن في كل علم، كما ذكرنا من قبل.

مراجع

- A. Chevrillon: Taine, la formation de sa pensée, Paris, 1932.
- G. Barzellotti: La philosophie de H. Taine 1900.
- V. Giraud: Essai sur Taine, Hachette, Paris, 1901.
- D.D. Rosca: L'Influence de Hegel sur Taine théoricien de la connaissance et de l'art, 1928.
- Philosophie de l'art, 2 vols, 1882.
- Nouveaux Essais de critique et d'histoire, 1882.
- Derniers essais de critique et d'histoire, 1894.
- Hippolyte Taine, sa vie et sa Correspondence 4 vols. 1902-7.
- Les origines de la France contemporaine, 1875- 93.





جانیه

Paul Janet

فیلسوف فرنسی من اتباع النزعة الانتقائية.

ولد في باريس في سنة ١٨٢٣، وتوفي في باريس سنة ١٨٩٩. حصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة باريس سنة ١٨٤٨ وعين استاذاً في السوربون في سنة ١٨٦٤ وصار عضواً في أكاديمية العلوم الأخلاقية في سنة ١٨٦٤.

وله المؤلفات التالية:

- La philosophie du bonheur
- Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale, 1872.
- Les causes finales, 1874.
- La philosophie de la Révolution française, 1875.
- Principes de métaphysique et de psychologie, 1896.
- Psychologie et métaphysique.
- (Avec Gabriel Séailles): Histoire de la philosophie: Les problèmes et les Ecoles.

آراؤه

كان بول جانیه تلميذاً لفكتور كوزان، واعتنق مذهب استاذہ، وهو مذهب «الانتقائية» eclectisme أي الانتقاء بين الآراء والمذاهب بحسب ما يراه معقولاً أو مقبولاً عنده وجانیه يؤكد جوهرية النفس، أي أن ثم جوهرأله أفعال

ومظاهر هي أحوال النفس وظواهرها.

ويؤكد الحرية، لأن الشعور يكشف لنا عن إرادة مستقلة مسؤولة.

ويؤكد وجود الله، لأن الشعور يدرك «محيطاً لا غور له نحن نفوس فيه، وهو يتجاوزنا من كل ناحية».

والفلسفة تترادف الميتافيزيقا، بمعنى أنها علم نسبي بالمطلق، أو علم إنساني بما هو إلهي وكلما تقدمت العلوم، إزدادت الفلسفة ثراءً.

وهو يسعى لتجاوز وضعية كونت.

وفي الأخلاق يسمى إلى التوفيق بين مذهب أرسطو في السعادة، وبين مبدأ فولف في الكمال، ومبدأ كنت وفشته في الشخصية الإنسانية. ويفضي إلى مذهب في السعادة عقلي النزعة ميتافيزيقي الجذور. والإنسان المثالي عنده هو المشارك في الواقع وفي المطلق معاً. ويقول: «لكي أؤمن بكرامة نفسي وسموها وكرامة نفوس الآخرين وسموها - وهم إخواني - فإن من الواجب عليّ الإيمان بمبدأ أعلى للكرامة والسمو. ويجب أن أقدر على أن أقول: ليات ملكوتك» (الأخلاق) ص ١٦٥، باريس سنة ١٨٧٤).

الجسم

الجسم هو الموجود الممتد ذو الأبعاد الثلاثة: الطول، العرض، العمق. وللجسم مقدار (حجم) وشكل، ونقل (وزن) وكتلة. وهو إما في حركة وإما في سكون. وله

ان جسمي - هكذا يقول سارتر (ص ٣٦٨) - يعد مركز اشارة كامل تشير اليه الأشياء « ان جسماً ليس فقط ما سمي منذ زمان طويل « مقرّ الحواس الخمس » ، بل هو ايضا الأداة والهدف من أفعالنا وليس الجسم بالنسبة اليها هو الأول والذي يكشف لنا الأشياء ، بل الأشياء - الأدوات هي التي - في ظهورها الأصل - تدلنا على جسماً ان الجسم ليس حاجزاً بيننا وبين الأشياء وإنما هو فقط يظهر فردية وامكانية علاقتنا الأصلية بالأشياء - الأدوات (ص ٣٧٣) « والجسم هو ، بمعنى ما ، ما أنا عليه مباشرة ، وبمعنى آخر أنا مفصول عنه بالمسك اللامتناهي للعالم ، انه معطى لي بواسطة مد من العالم نحو وقائعتي facticité وشرط هذا المد الدائم هو التجاوز الدائم » (ص ٣٧٤)

وجسمي هو تركيب وإع من تركيب وعي

« وجسم الغير هو الغير نفسه بوصفه علواً - أداة » (ص ٣٨٩) « وجسم الغير هو وقائعتي العلو - المعلو عليه من حيث تشير الى وقائعتي وأنا لا أدرك الغير ابداً بوصفه جسماً دون أن أدرك في الوقت نفسه ، على نحو غير صريح ، جسمي ، بوصفه مركز اشارة يدل عليه الغير » (ص ٣٩٣) .

ان الغير يعطى لي أولاً على انه « جسم في موقف » وابتداء منه يوجد موقف وجود جسم الغير هو شمول تركيبى بالنسبة الئى ومعنى هذا أولاً انني لا أستطيع ابداً أن أدرك جسم الغير اللهم إلا ابتداء من موقف شامل يدل عليه ، وثانياً انني لا أستطيع ان أدرك - على نحو منزحل - عضواً ما من جسم الغير ، بل أدركه ابتداء من شمول الجسد والحياة ولهذا فإن ادراكي لجسم الغير يختلف تماماً عن ادراكي للأشياء ومع ذلك فإن جسم الغير يعطى لنا مباشرة على أنه وجود الغير

وخلاصة هذا كله ما يلي « أنا أوجد جسمي هذا هو بعده الأول في الوجود جسمي يستعمله الغير ويعرفه هذا هو البعد الثاني لكن من حيث انني موجود بالنسبة الى الغير ، فإن الغير يتكشف لي بوصفه الذات التي بالنسبة اليها أنا موضوع . والأمر هنا يتعلق بعلاقتي الأساسية مع الغير . أنا إذن أوجد بالنسبة الى ذاتي بوصفي معروفاً بواسطة الغير - خصوصاً في وقائعتي نفسها وأنا أوجد بالنسبة الى نفسي بوصفي معروفاً من الغير من حيث انني

خصائص: كهربائية، ومغناطيسية، وكيفيات ضوئية، وسمية (صوتية) وحرارية.

ويعرّف ديكرت الجسم بأنه في نهاية التحليل مكان ملان ، اذ لا يوجد خلاء ، وهو شيء محدد يتميز بالمعية في حركة اجزائه

يقول اسپينوزا ان الجسم كمّ ذو ثلاثة ابعاد ، ويتخذ شكلاً أي حالاً من احوال الامتداد

أما عند لبيتس فإن الجسم الفيزيائي مجموع من الأحاداد monades به يكون الجسم الفيزيائي مظهراً (أو تجلياً manifestation) للجسم المعقول

ويقسّم كنت الجسم الى ظاهري وديناميكي ذلك ان الأجسام ، بما هي أجسام ، ليست أشياء في ذاتها ، بل ظواهر أو (تجليات) الأشياء في ذاتها بيد أن الأجسام توجد بالفعل ، اعني أن الأشياء تحتاج الى مركبات تجريبية عددة من حيث المكان ، بينها وبين بعض توجد علاقات ميكانيكية - ديناميكية وإذا تساوت: هل للأجسام وجود حقيقي خارجاً عني، فإن الجواب هو أنه لا يوجد أجسام خارج حاسيتي ذلك أنها موجودات حسية قائمة في ملكة الامتثال .

وفي الفلسفة المعاصرة شغلت مسألة الجسم فلسفة الظاهريات وعقد لها سارتر فصلاً في كتابه « الوجود والعدم » (القسم الثالث ، الفصل الثاني الجسم ، ص ٣٥٣ - ٤١٣ ، باريس سنة ١٩٤٣) وخلاصة رأيه أن الجسم يظهر تحت ثلاثة ابعاد انطولوجية في البعد الأول ، الجسم هو « جسم من أجله » ، بحيث أستطيع ان أقرر انني « أعيش جسمي » وفي البعد الثاني ، الجسم هو من أجل (أو : بالنسبة الى) الغير أو أن الغير هو بالنسبة الى جسم ، فالجسمية هنا مختلفة اختلافاً كلياً عن جسمي بالنسبة الى وفي هذا البعد الثاني يمكنني أن أقول « جسمي يستعمله ويعرفه الغير » ولكن من حيث انني من أجل (أو بالنسبة الى) الغير ، فإن الغير يتجلى لي بوصفه الذات الذي أنا بالنسبة اليه موضوع . وإذن فأنا أوجد بالنسبة الى ذاتي بوصفي معروفاً بالنسبة إلى الغير ، خصوصاً في وقائعتي . فأنا أوجد بالنسبة (أو من أجل) ذاتي بوصفي معروفاً للغير على شكل جسم وذلك هو البعد الثالث الانطولوجي للجسم

وانتقل منها في بداية العام الدراسي سنة ١٩٢١ أستاذاً الى كلية الآداب (السوربون) في جامعة باريس وفي المدرسة العملية للدراسات العليا الملحقة بها ، في قسم العلوم الدينية ، واستمر في هذا المنصب حتى سنة ١٩٣٢ ، حيث صار أستاذاً في الكوليج دي فرانس يشغل كرسي تاريخ الفلسفة في العصور الوسطى واستمر يحاضر في الكوليج دي فرانس الى أن أحيل الى التقاعد في سنة ١٩٥١ وفي عامي ١٩٤٧ - ١٩٤٨ كان عضواً في مجلس الجمهورية (مجلس الشيوخ بعد ذلك) ممثلاً لحزب الحركة الجمهورية الشعبية M.R.P. وهو الحزب الكاثوليكي المحافظ الذي برز غداة الحرب العالمية الثانية في فرنسا وانتخب عضواً في الأكاديمية الفرنسية في ٢٥ أكتوبر سنة ١٩٤٦ وتوفي في ١٩ سبتمبر سنة ١٩٧٨ في مستشفى مدينة أوسير Auxerre وكان في السنوات الأخيرة من عمره يقيم في قصر ريفي بنواحيها

وكان أول انتاجه رسالة دبلوم الدراسات العليا ، وعنوانها «ديكارت والاسكولاستيك» Descartes et la Scolastique ، وكانت إيداناً ببداية الطريق الذي سلكه فيها بعد ، وهو تاريخ فلسفة العصور الوسطى في أوروبا وتلا ذلك الرسائلتان اللتان تقدم بهائيل الدكتوراه في الآداب سنة ١٩١٣ وعنوانها:

١ - الحرية عند ديكارت واللاهوت - La Liberté chez Descartes et la Théologie
٢ - فهرست اسكولاستيكي ديكارتي Index scolastico - cartésien

ولما عين مدرساً في جامعة ليل جعل موضوع محاضراته هو مذهب القديس توما الاكوييني وتمخض ذلك عن كتاب نشره في استراسبورج سنة ١٩١٤ بعنوان «التوماوية» مدخل الى فلسفة القديس توما الاكوييني «Le Thomisme introduction a la Philosophie de St. Thomas d'Aquin وما ليش أن عدل في الكتاب وزاد فيه كثيراً ، وأصدر طبعة ثانية موسّعة في سنة ١٩٢٢ عند الناشر الجديد جوزف فران Joseph Vrin ، ومن ذلك الحين توفقت العلاقة بين جلسون وناشره فران حتى صار جلسون هو المشرف الفكري على هذه الدار المتخصصة في نشر كتب الفلسفة ، وتولى الاشراف فيها على اصدار سلسلة كتب بعنوان «دراسات في فلسفة

جسم وذلك هو التعبير الانطولوجي الثالث لجسمي» (ص ٤٠١)

وعلى نحو آخر ، يتناول جبريل مارسل مشكلة الجسم فيقول «ان الهوية المزعومة بين الأنا وجسمي لا يمكن التفكير فيها ، فإنها تفترض الغاء الأنا ، والتوكيد المادي أن جسمي يوجد وحده ، لكن خاصية جسمي هي ألا يوجد وحده ، وألا يستطيع أن يوجد وحده وأن يتجسد معناه الظهور كجسم ، كهذا الجسم ، دون إمكان الهوية معه ، ودون التميز منه في نفس الوقت» (ص من الآباء الى النداء ، ص ٣١ ، باريس سنة ١٩٤٠) ويقرر في «يومياته» (ص ٢٣٦) «انني لست جسمي اكثر من أن أكون أي شيء آخر - إلا أنني لكي أكون أي شيء آخر ، فإن عليّ أولاً أن استخدم جسمي»

ويرتبط بمشكلة الجسم مشكلة العلاقة بين الجسم والنفس فراجعها تحت كلمة نفس

جلسون (اتين)

Etienne Gilson

مؤرخ لفلسفة العصور الوسطى ذو مكانة رفيعة وتأثير واسع ولد في ١٣ يونيو سنة ١٨٨٤ في باريس ودرس في مدارس الأخوة المسيحية ، ثم في معهد نوتردام دي شامب ، ثم في مدرسة (ليه) هنري الرابع الثانوية بجوار البانتيون في باريس حيث حصل على البكالوريا. وبعدها دخل كلية الآداب (السوربون) في جامعة باريس حيث حصل على الليسانس في الفلسفة وفي سنة ١٩٠٧ حصل على الاجرمجاسيون في الفلسفة وعين في اثرا مدرسا للفلسفة في خمس مدارس ثانوية على التوالي في الاقاليم طوال ست سنوات وحصل على الدكتوراه في الفلسفة في سنة ١٩١٣ وعين على اثرا مدرسا في كلية الآداب بجامعة ليل Lille بشمال فرنسا ولما قامت حرب سنة ١٩١٤ انخرط في الجيش برتبة ملازم في فرقة المدفعية ، وأسر أمام فردان في ٢٣ فبراير سنة ١٩١٦ ثم سرح من الخدمة العسكرية في مارس سنة ١٩١٩ وعين بعد ذلك بيشعة أسابع أستاذاً ذا كرسي في جامعة استراسبورج.

- Realisme Thomiste et critique de la connaissance, 1947.

Saint Thomas moraliste, 2^e ed, 1974.

- La théologie mystique de Saint Bernard, 3^e ed. 1969.

وكان جلزون ذا نظرات فلسفية ميتافيزيقية ، نجدها في كتبه التالية

L'Etre et l'essence, 2^e ed. 1972.

D'Aristote à Darwin... et retour. Essai sur quelques constantes de la philosophie. 1971.

كما أن له دراسات في الفن والأدب ، نجدها في الكتب التالية

- L'Ecole des Muses, 1951.

Les Idées et les Lettres, 2^e ed. 1955

Les Tribulations de Sophie, 1967.

Introduction aux arts du Beau, 1963.

- Linguistique et Philosophie, 1969.

Matières et formes. Poétique particulière des arts majeurs, 1964.

Peinture et réalité, 2^e ed 1972.

La société de Masse et sa Culture. Arts plastiques, musique Littérature, Liturgies, 1967.

وبعد وفاته نشر له كتاب

Constantes philosophiques de L'Etre

وكل هذه الكتب ظهرت لدى الناشر جوزف فران في باريس Joseph Vrin.

جتيه

Giovanni Gentile

فيلسوف إيطالي هيجلي النزعة ، وينعت مذهب بأنه « مثالية الفعل المحض » لأنه يضع أساساً له القول بأن

العصور الوسطى « وقد صدر منها حتى وفاة جلزون حوالي سبعين كتاباً ، وفي الوقت نفسه أصدر حولية بعنوان « محفوظات في التاريخ الأدبي والعقدي للعصور الوسطى » Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen âge.

ودعاه الآباء الباسيليوسيون إلى إدارة وإنشاء معهد لدراسات العصور الوسطى في جامعة تورنتو بكندا ، وافتتح هذا المعهد في ٣٠ سبتمبر سنة ١٩٢٩ ومن ثم توثقت صلة جلزون بكندا والولايات المتحدة الأميركية ، وكانت آخر إقامة له هناك في سنة ١٩٧١ وحزر بعض كتبه باللغة الانجليزية ، وبعضها لا مقابل له بالفرنسية ، مثل كتابه المهم « وحدة التجربة الفلسفية » The Unity of philosophical experience (نيويورك ، سنة ١٩٣٧) وبعضها الآخر له مقابل لكنه مختلف بعض الاختلاف في اللغة الفرنسية ، مثل كتابه Christian philosophy in the middle ages, New York, 1955. مع اختلاف - لكتابه الشهير La philosophie au Moyen âge. (باريس ، سنة ١٩٤٤)

والقسم الرئيسي في إنتاج جلزون هو دراساته في فلسفة العصور الوسطى وها نحن نورد ذكرها

— Le Thomisme, introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin, 2^e ed 1922, 6^e ed. 1965.

- Introduction à l'Etude de Saint Augustin, 4^e ed. 1969.

- Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, 4^e ed. 1975.

- La philosophie de Saint Bonaventure, 3^e ed. 1953.

Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales, 1^{re} ed. 1952.

- Dante et Béatrice, 1974.

- Dante et la Philosophie, 3^e ed. 1972.

- L'Esprit de la philosophie médiévale. Gifford lectures (Université d'Aberdeen) 2^e ed. 1969.

Héloïse et Abélard, 3^e ed. 1964.

Introduction à la philosophie chrétienne, 1960.

العقل فعل محض .

ولد في ٣٠ مايو سنة ١٨٧٥ في مدينة Castelvetrano بجزيرة صقلية درس في جامعة بيزا الأدب أولاً ، ثم تحول عنه الى الفلسفة تحت تأثير دوناتو پايا Donato Jaja الذي كان تلميذاً لبرترندو اسبافتا ، الأستاذ في نابولي ومن أنصار الهيكلية وحصل على الدكتوراه في سنة ١٨٩٨ برسالة عنوانها « روسميني وجيوريني » (بيزا ، سنة ١٨٩٨) وتدل على اهتمامه بالفلسفة الايطالية وتاريخها وفيها بين العلاقة الوثيقة بين النزعة الكاثوليكية في ايطاليا وبين المثالية الألمانية

وفي سنة ١٨٩٩ كتب ثاني مؤلفاته بعنوان « فلسفة ماركس » (بيزا ، سنة ١٨٩٩) وفيه نقد الماركسية من وجهة نظر هيكلية محضة وانعقدت حينئذ اواصر الصداقة بينه وبين بندتو كروتشه الذي كان يكره بتسع سنوات ، لكن جنتيله هو الذي أثر على كروتشه من الناحية الفلسفية ، لانه كان اكثر تعمقاً في الفلسفة من كروتشه

وفي سنة ١٩٠٠ نشر بحثاً عن « التصور العلمي للبيداجوجيا » وهو يمثل الجانب الثاني في عقلية جنتيله ، أعني الاهتمام بعلم التربية ، نظرياً وعملياً حين سيصبح وزيراً للمعارف ومحاول اصلاح نظام التعليم الثانوي في ايطاليا في أواسط العشرينات من هذا القرن

وصار مدرساً في جامعة نابولي في سنة ١٩٠٣ ثم استاذاً لتاريخ الفلسفة في جامعة بلرمو (صقلية) سنة ١٩٠٦

لكن الانتاج البارز له في هذه الفترة هو كتابه (في مجلدين) بعنوان « موجز علم التربية بوصفه علماً فلسفياً » (باري ، سنة ١٩١٣ - سنة ١٩١٤)

وفي سنة ١٩١٤ خلف استاذة پايا Jaja في كرسي الفلسفة بجامعة بيزا وهنا ألف أشهر كتبه بعنوان « نظرية عامة في العقل بوصفه فعلاً محضاً » (بيزا ، سنة ١٩١٦)

وفي سنة ١٩١٧ انتقل الى جامعة روما ، حيث ألف كتاباً بعنوان « مذهب المنطق بوصفه نظرية في المعرفة » (ظهر الجزء الأول في بيزا سنة ١٩١٧ ، والجزء الثاني في باري سنة ١٩٢٣)

وفي سنة ١٩٢٢ صار وزيراً للمعارف في أول حكومة شكلها موسوليني فقام بإصلاح شامل لنظام التعليم في ايطاليا ثم استقال في سنة ١٩٢٤ وصار أول رئيس للمعهد القومي الفاشستي للثقافة . وقد بقي حتى آخر حياته « فيلسوف النظام الفاشستي » واستمر في نفس الوقت بمخاضه في جامعة روما . وأشرف على إدارة تحرير « دائرة المعارف الإيطالية » التي تعد في نظرها أعظم دائرة معارف حتى اليوم من جميع النواحي : غزارة للمادة ، وفرة الرسوم والإيضاحات ، عمق ودقة الأبحاث المكتوبة ، إلخ . وقد بدأ العمل فيها في سنة ١٩٢٥ ونم نشرها في سنة ١٩٣٧

ولما احتل الحلفاء جنوبي ايطاليا وسقط حكم موسوليني في جنوبي ايطاليا ، وأقام موسوليني - بمساعدة الألمان - الجمهورية الفاشستية الايطالية في النصف الشمالي من ايطاليا ، انتقل جنتيله الى الشمال وعمل على النضال في سبل تثبيت هذه الجمهورية الفاشستية لكن الشيوعيين المتمردين اغتالوه في فيرنس في ١٥ أبريل سنة ١٩٤٤

فلسفه

يتسبب جنتيله ، شأنه شأن زميله كروتشه ، الى ما يسمى بالهيكلية الجديدة لكنه مع ذلك يميز عن صاحبه ، كما يميز عن سائر الهيكليين المحدثين

يقول جنتيله ان طفولة الانسان تتحرك في عالم خلقه الانسان بنفسه بواسطة خياله وفيه يعيش كما لو كان في حلم والفتن يمثل مرحلة الطفولة في الانسان انه يعيش في حلم وفي خيال

ويتلو مرحلة الفن مرحلة اللان وفيها يلجأ الانسان الى إله يقده عالياً عليه هناك يركم الانسان أمام مذابح هو الذي شادها بنفسه ومن ثم ينشأ التفاعل بين الفن والدين إذ الفن ذاتي ، بينما في الدين تأكيد لكائن خارج عن الذات ، هو الإله

هنالك ثاني الفلسفة لتوفق بين ذاتية الفن وموضوعية الدين وهذا التوفيق لا يمكن أن يتم إلا بتفسير للفن وللدين على نحو يمكن العقل من انجاز هذا التوفيق - ويتحقق ذلك بأشاعة الدين في الفن ، وأشاعة الفن في الدين

والوظيفة الفلسفية للعقل هي استرداد الأساطير

ويتناول مشكلة الموت فيقرر أنه ليست لدينا أية فكرة عن موتنا نحن بشيء، أن نموت، وشيء آخر تماماً أن نتكلم عن الموت، موت الآخرين. اننا لا نشعر من الموت إلا بموت الآخرين الآخرين، أو الأصدقاء، أو المعارف فإن الموت يظل في شعورنا حدثاً اجتماعياً، ومن هذه الناحية هو ممسنا على أنحاء مختلفة ومن يموت يموت بالنسبة الى شخص ما يقول جنتيله «ان عزلة الآخرين فينا هي أيضاً بقاء في ذاكرتنا، (تكوين المجتمع وتركيبه)، ترجمة فرنسية ص ٣٠٦»

أما الخلود، بمعنى استمرار حياة الذات، فأمر لا دليل عليه وإنما الواجب علينا هو أن نربط حياتنا بحياة الآخرين

أما عن الدين، فإن جنتيله يميز، على غرار جوردانو برونو، بين الدين الشعبي والدين الفلسفي الدين الشعبي هو الذي يسمى خصوصاً الى البقاء بعد الموت، وإلى الحياة الأخرى وما فيها من جزاء وعقاب لكن الانسان بعد أن يسكن في هذا اليقين، يسقط في هاوية التواضع متى ما قارن ذاته بالذات الإلهية ان الله هو الكل في الكل والانسان، أمام هذا المطلق، يفرح في حضن اللاهوية ويشارك في الفكر الإلهي والأرادة الإلهية (الكتاب نفسه، ص ٣٠٤) وهكذا ينتهي جنتيله الى وحدة وجود صوفية شبيهة بتلك التي دعا إليها جوردانو برونو وقد كانت فلسفة جنتيله هي السائدة في إيطاليا خلال العشرين سنة الأخيرة من حياته.

وانقسم أنصارها الى فريقين الأول ديني النزعة يتزعمه أرمنندو كرليني Armando Carlini الذي ذهب الى أن جنتيله تأثر في فلسفته خصوصاً بالقدس أوغسطين، وزعم أن «الأناتاليتي» عند جنتيله هو «الله» عند الكاثوليك

وبعد موت جنتيله انضم هذا الفريق الى تيار الوجودية المسيحية وصار يكون حركة تدعى «الروحية المسيحية» والفريق الثاني يتزعمه Ugo Spirito وقد اتهم منذ البداية، إلى المشاكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية ومن ثم أسهم بنصيب وافر في تكوين الایدولوجية الفاشستية إبان ازدهارها، وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية انضم هذا الفريق الى اليسار الايطالي

في سنة ١٩٤٧ انشئت «مؤسسة جنتيله» في روما، ومهمتها الرئيسية هي نشر مؤلفات جنتيله كلها في مجموعة واحدة تستغرق ٥٥ مجلداً وبعض هذه المؤلفات قد نشره

والأفكار والأشياء التي أخرجها العقل الى الخارج

والحقيقة الواقعية كلها - الروحية والمادية على السواء - هي من صنع الفعل المحض للعقل ولهذا فإن جميع مشاكل الفلسفة وجود العالم الخارجي، وجود سائر الذات، وجود الله نفسه - ترجع الى دياكتيك باطن في الذات المفكرة ومن هنا يقوم جنتيله باستبعاد كل بقايا الواقعية أو الطبيعة التي لاتزال باقية في سائر أنواع المثالية لا بد من ادراج الموجود في المعرفة، فكلاهما (الوجود والمعرفة) يتحدان في فعل الفكر، الذي لا يدرك أبداً شيئاً خارجه، بل يحمده في نقطة من نقط نموه والذات تنظم كل ما تخلفه وفقاً لمظورات مختلفة

ويتعالى جنتيله في مثاليته الى درجة انه ينكر وجود موضوع خارج الذات، ويقرر أن ما يسمى مادة انما هو نتاج متعدد للعقل أو الفكر ويرى أن خطأ النزعات المثالية الأخرى يقوم في وضعها جوهرها خارج الذات لا تعرف ماذا تفعل به لأنه ليس في متناولها ان العقل هكذا يعتقد جنتيله، فعل يضع موضوعه على شكل موضوعات متعددة، ويوحدها في الوقت نفسه في وحدة العقل

ويأخذ على هيجل ان دياكتيكته ليس ديناميكياً ويرى أن العقل يرفض أن يسكن أو يتحجر في تعيناته ان العقل لا يتوقف أبداً، بل هو في حركة دائمة، وهو يصير ويتغير ويمتحن نفسه في خلق مستمر وحرية لا يمكن التنبؤ مقدماً بأفعالها.

وللدياكتيك عند جنتيله ثلاث لحظات

١ - الشعور الاولي بالفعل

٢ - تموضع ما يشعر به العقل وتخلفه

٣ - تأمل فلسفي هو الوظيفة العليا للعقل به يصير شاعراً بفعله ونشاطه

التاريخ في رأيه ليس مجموعة من الوقائع المختلفة الثابتة، كما لو كانت مجموعة من الفراشات المحنطة على لوحة بل التاريخ ضرورة دياكتيكية السير وليس التاريخ موضوعاً للفكر، بل التاريخ هو الفكر نفسه وهو يضع لنفسه موضوعاته مبسطة في الزمان والمكان والطبيعة ما هي إلا الفكر متحجراً

- Bertrano Spaventa, 1924.
Il Fascismo al governo della scuola, 1924.
- Che cosa è il fascismo? 1925.
Manzoni e Leopardi, 1928.
La filosofia dell'arte, 1931.
- Memorie italiane, 1936.
- La mia religione, 1943

مراجع

- R.W. Halmes: The Idealism of Giovanni Gentile, New York, 1937.
- P. Romanell: The philosophy of Giovanni Gentile. New York, 1938.
- Jules Chaix - Ruy: B. Croce et G. Gentile. Paris, ed. Fischbacher, 1954 dans: Histoire de la philosophie européenne, dirigée par Weber et Huisman.
- M.A.Bellezza: L'Esistenzialismo positivo di G. Gentile, Firenze, Sansoni, 1954.

جيورتي

Vincenzo Gioberti

فيلسوف ايطالي كاثوليكي النزعة ولد في تورينو سنة ١٨٠١ ودرس في معاهد الاوراتوريين Oratiani وفي سنة ١٨٢٢ حصل على الدكتوراه في اللاهوت ، ثم عين استاذاً في كلية اللاهوت وقد ناهض السلطة الزمنية كما ناهض اليسوعيين فقبضت عليه في سنة ١٨٣٣ وأودع السجن عدة اشهر ، ثم حكم عليه بالنفي من ايطاليا فسافر الى فرنسا ، ومن ثم الى بروكسل (بلجيكا) حيث عمل مدرّساً ، في بعض المعاهد الخاصة ، وبقي في بروكسل حوالي عشر سنوات حافلة بالانتاج العلمي اذ نشر في سنة ١٨٣٨ كتابه « نظرية ما هو خارق للطبيعة » Teoria de sovranaturale ثم « المدخل الى دراسة الفلسفة » في سنة ١٨٤٠ وعنى بالمشاكل السياسية الايطالية ، فاختمرت في

جنتيله في المجلة الفلسفية التي بدأ يشرف على اصدارها منذ سنة ١٩٢٠ تحت عنوان Giornale critico della filosofia italiana.

وقد تنوع هذا الانتاج الفلسفي بين

١ - نشر مؤلفات بعض الفلاسفة الايطاليين: جوردانو برونو ، جانباتافيكو تومازو كمبالا ، روسميني كوكو Cuoco ، جيورتي Gioberti

٢ - ترجمة « نقد العقل المحض » لأمانويل كانت الى اللغة الايطالية

٣ - دراسات في تاريخ الفلسفة ، وخصوصاً الفلسفة الايطالية

٤ - مؤلفات مبتكرة

ونجتزى، بذكر أهم هذه المؤلفات

- La filosofia di Marx, 1899
Dal Genovesi al Galluppi 1903.
- Un volume della: Storia della filosofia italiana, il modernismo, 1909.
- Bernardino Telesio, 1911.
- Il problema della scolastica e il pensiero italiano, 1913.
- La riforma della dialettica hegeliana, 1913.
Sommario di pedagogia come scienza filosofica, 2 Volumi, 1913 - 140.
- Teoria generale dello spirito come atto puro, 1916.
- Sistema di Logica come teoria del conoscere, 1917, 1923.
- Le origini della filosofia contemporanea in Italia, 4 vol. 1917 1923.
- Il problema scolastico del dopoguerra, 1920.
- La riforma della educazione, 1920.
- Studi sul Rinascimento, 1923.

الله بدون معونة من الايمان والوحي كما يجعل الطبيعة خاضعة لما فوق الطبيعة . وعلم العقل أن يعرف حدوده ، وأن يمارس حرية الفكر تحت سلطان الايمان

وفيما يتصل بالعلاقة بين الله والمخلوقات ، يقرر جيورتي ان الله هو مبدأ وعلة الوجودات ، ولهذا فإن الموجود ينشد الله ويسمى اليه . وفي هذا يقول « ان الموجود (الأعلى) يخلق الموجود (الأدنى) » والموجود (الأدنى) يعود الى الموجود (الأعلى) . وهو في هذا متأثر تماماً بمذهب جوردانو برونو . وستكون مهمة الفلسفة - في نظر جيورتي - تعمق فهم هذه العلاقة بين الله والموجودات المخلوقة . وبهذا المعنى يسهم الانسان مع الله في فعل الخلق .

مؤلفاته

منذ سنة ١٩٣٨ قام « معهد الدراسات الفلسفية » في Istituto di studi filosofici في روما وميلانو بنشر مؤلفاته تحت عنوان Opere edite e inedite di Vincenzo Gioberti

ونذكر من بين نشرات مؤلفاته ما يلي

— Della protologia, ed. da G. Massari, Parigi e Torino, 1857.

• Nuova Protologia , ed. da G. Gentile. Bari, 1912.

Scritti scelti di V. Gioberti, a cura di Augusto Guzzi. Torino, 1954.

مراجع

• G. Bonafede: Gioberti. Palermo, 1942.

G. Bonafede: Gioberti e la Critica. Palermo, 1950.

A. Bruers: Gioberti. Roma, 1924.

L. Giusso: Gioberti. Milano, 1948.

L. Stefanini: Gioberti. Milano, 1947.

B. Gentile: Rosmini e Gioberti. Firenze, 1955.

De Nardi: V. Gioberti e il panteismo. Forli, 1901.

• U. Redano: Vincenzo Gioberti. Torino, S.E.I. 1958.

ذهنه فكرة إجماع ملكية دستورية في إيطاليا ، وأصدر كتابه « الأولوية الأخلاقية والمدنية عند الإيطاليين » (سنة ١٩٤٣) وفيه هاجم اليسوعيين والحكام البوربون في مملكة نابولي (جنوبي إيطاليا) هجوماً عنيفاً

وسافر الى باريس فأقام بها فترة قصيرة في سنة ١٨٤٨ ، ومنها سافر إلى إقليم بيمونته في شمالي إيطاليا حيث كان قد انتخب نائباً ، فاستقبل استقبالاً حافلاً وأوفده الملك فكتور امانويل ، ملك بيمونته إلى باريس لطلب مساعدة حكومة الجمهورية الفرنسية الثانية ضد النمسا ولكن النمسا هزمت فكتور امانويل حين سعى للاستقلال عن النمسا ، ومن ثم اعتزل جيورتي السياسة ، وكتب كتاباً بعنوان « النهضة المدنية لإيطاليا » (سنة ١٨٥١) ويعدّ الوصية السياسية لجيورتي وفيه غمى الأفكار التي سبق أن عرضها في كتابه السابق « الأولوية الأخلاقية »

وتوفي فجأة في ٢٩ أكتوبر سنة ١٨٥٢ وهذه الأفكار تلتخص في الربط بين السياسة والدين ، وفي دعوة الكنيسة إلى تولي حركة « البعث » السياسي Risorgimento لإيطاليا ، وتزعم تحالف بين الولايات الإيطالية ، والعمل على بعث روح الوحدة الإيطالية التي كان يدعو إليها في نفس الوقت ماتيني Mazzini وحركته المسماة « إيطاليا الفتاة » . ولهذا سيظل « البعث » في إيطاليا مرتبطاً باسم كليهما معاً ، من الناحية الأيديولوجية

فلسفته

نوصف نزعة جيورتي بأنها « انطولوجية » لأنه يؤكد أن الوجود - في - ذاته موجود في العقل الانساني ، لا كمجرد انطباع حسي ، بل كوجود حقيقي والوجود الكائن في العقل ليس مجرد وجود في معنى ، أو إمكان وجود ، بل هو وجود حقيقي ، وأرسخ أنواع الوجود وجوداً ومهمة الحواس هي فقط التنبيه على وجوده

ويقرر جيورتي ان « الوجود يخلق الموجود » ويقرر أن الوجود المعيني ، وهو وحدة ميتافيزيقية مؤلفة من الواقع والمعلوم ، هو المصدر المشترك للأشياء المخلوقة وللأفكار التأملية ، للمعني والمجرد ، للمحسوس والمفقول

وفي مسألة العقل والايمان يمنح جيورتي إلى النزعة الايمانية الفائلة بأن الدين انما يقوم على الايمان ، لا على العقل . ويقرر جيورتي أن العقل الانساني عاجز عن ادراك

- Decadence: A philosophic Enquiry, 1948.
- Introduction to contemporary knowledge, 1951.
- The Pleasure of Being onself, 1952.
- The Recovery of Faith, 1952.

وقد ترجم لنفسه في كتابه:

- The Testament of Joad, 1937
- The Book of Joad, 1942.

جيمس (وليم)

William James

عالم نفسي وفيلسوف برهاني.

ولد في مدينة نيويورك في ١١ يناير سنة ١٨٤٢ وتوفي في ٢٦ أغسطس سنة ١٩١٥ وكان الابن الأكبر لهنري جيمس الكاتب الساخر، الذي كانت نزعة الدينية متأثرة بسويدنبرج، التيوصوفي الشهير. ومن أخوة وليم كان هنري جيمس القصصي الشهير والناقد صاحب التأثير في النقد الانكليزي بعامة.

وكان الوالد هنري جيمس في حياته الدراسية الوسطى طالباً للاهوت في معهد برنستون الديني، بيد أن هذه الفترة تركت في نفسه اثراً شديداً من رجال الدين عبر عنه طوال حياته. ثم انه عاش متحولاً في أنحاء أوروبا. وكان لهذا كله اثره في نشأة وتكوين ابنه وليم.

ولما بلغ وليم الثامنة عشرة اخذ في دراسة فن التصوير على يدي وليم هت، وهو رسام موضوعات دينية لكنه ما لبث أن تخل عن ذلك ودخل Laurence Scientific School في جامعة هارفرد. لكنه انقطع عن الدراسة ليكون برفقة العالم الفرنسي في النبات والحيوان لوي اجاسيز Louis Agassiz في إحدى رحلاته الاستكشافية في الأمازون. ولأسباب صحية عاد والتحق بكلية الطب، وفي سنة ١٨٦٧ - سنة ١٨٦٨ سافر الى ألمانيا لحضور محاضرات الفيزيائي الألماني الكبير هلمهولتس واضع قانون حفظ الطاقة، كما سافر الى فرنسا وحضر محاضرات كلود برنار، وهناك اطلع على مؤلفات رتوفيه فكان لذلك اثر هائل في تحويل مجرى فكره.

جود

Cyril Edwin Mitchinson Joad

كاتب مبسط للفلسفة، انجليزي

وُلد في ١٢ / ٨ / ١٨٩١، وتوفي في ١٩٥٣/٤/٩ وتعلم في كلية باليول Balliol في جامعة اوكسفورد. واشتغل موظفاً في وزارة التجارة ثم وزارة العمل من سنة ١٩١٤ الى سنة ١٩٣٠، وفي هذه السنة الأخيرة صار أستاذاً Reader ورئيساً لقسم الفلسفة في كلية Birkbeck في لندن.

وكان يواصل الكتابة في الصحف والمجلات في الشؤون العامة السياسية والاجتماعية ويدعو الى الاصلاح الاجتماعي على مذهب الفابيين Fabians الذي كان مزيجاً من الاشتراكية المعتدلة والاصلاحية، مع تحرر فكري من العقيدة الدينية بعامة. وفي اثناء الحرب العالمية الأولى كان من المعارضين على الحرب والانخراط في الجندية. وفي الفترة من سنة ١٩٤١ الى سنة ١٩٤٧ كان عضواً في «مجلس الموجهين الفكريين» Brains Trust لهيئة الاذاعة البريطانية B.B.C. في لندن، وألقى سلسلة ناجحة من الأحاديث في برنامج عنوانه: «كل شيء يتوقف على ماذا نقصد بـ...». وفي آخر كتبه «استعادة الايمان» يبدو أنه عاد الى الايمان بالدين. ونورد فيما يلي ثبناً بأشهر كتبه:

- Common Sense philosophy 1919.
- Introduction to Modern Political Theory. 1924.
- Thrasymachus, or the Future of Morals. 1924.
- Mind and Matter. 1925.
- Diogenes, or the Future of Leisure. 1928.
- The Meaning of Life. 1929.
- Great philosophies of the World. 1931.
- Guide to Modern Thought. 1933.
- Guide to philosophy. 1936.
- Philosophy of our times. 1940.
- The future of Life. 1944.

الأفكار أنها «صحيحة» ونقول عن البعض الآخر انها «باطلة»؟.

يجب وليم جيمس عن هذه الأسئلة بقوله ان الشعور يبدى عن اهتمام وانتباه، انه ارادي وحسيّ معاً. فهو ليس فقط يحسّ، بل هو يؤثر بعض ما يحسّ، على البعض الآخر، ويكره البعض ويحب البعض. ويثلب عند بعض مضمونه، ويرفض البعض الآخر، أو ينأه ويسقطه فما ينتقيه ويؤثره ويختاره بعده «حقيقاً» و «حيوياً»، وما يرفضه وينذره بعده غير مهمّ نسبياً وغير حقيقي. فعالم الأشياء هو اذن من صنعنا نحن حسب مصالحنا.

لكن مضمون الشعور لا يتألف فقط من معطيات الحسّ الحاضرة مباشرة، بل يوجد الى جانب التجربة التي نعانيها الآن في الحاضر، «افكاره» تمكنا الذاكرة والمخيلة من استخراجها من الادراكات الحسية، وهذه «الأفكار» نحمل الى امور تتجاوز التجربة الحسية الحاضرة وتزودنا «بمعرفة» عن تجربة ماضية وأخرى مستقبلية.

وبعض الأفكار تستأثر باهتمامنا وانتباهنا وتستولي على تفكيرنا، تاركة ما عداها في الظل والامهال. ولما كانت كل «فكرة» بسبب فعاليتها ونشاطها هي فكرة محرّكة motor idea وتنصب في الفعل، إلا إذا اعانتها أفكار أخرى، فإن المدركات التي تسيطر على فكركما هي أيضاً مدركات توجه سلوكنا.

٢ - الحقيقة:

لكن ما هو المبدأ المؤثر في اختيارنا في نشاط الشعور؟ انه الغرض الشامل total purpose لهذا الشعور، وبعبارة أخرى: المبدأ هو الفائدة. فما هو مفيد أو ناجح أو نافع هو «الحق»

ويتوسع جيمس في فهم ما هو مفيد أو ناجح أو نافع.

١ - ففي ميدان التجربة الفيزيائية: المفيد هو ما يمكن من التنبؤ ومن العمل ومن التأثير والانتاج.

ب) وفي ميدان التجربة النفسانية أو العقلية: هو ما هو مفيد للفكر، وما يزودنا بالشعور بالمعقولة، وهو شعور بالراحة والسلام.

ج) وفي ميدان التجربة الدنيوية، يكون الاعتقاد حقاً

وفي سنة ١٨٧٢ عين مدرساً في كلية هارفرد واستمر في هذا العمل حتى سنة ١٨٧٦ يقوم بتدريس الفسيولوجيا. واستمر على اتصال بجامعة هارفرد الى أن تركها نهائياً في سنة ١٩١٧ وألقى محاضرات جفورد بادنبور في عام ١٩٠١ / ١٩٠٢، وهي التي نشرها بعد ذلك بعنوان «انواع التجربة الدينية» (سنة ١٩٠٢).

آراؤه الفلسفية

١ - التجربة:

يقيم وليم جيمس نظريته في المعرفة على التجربة الحسية، إلا انه يعطيها مفهوماً يختلف عن مفهوم التجربة الانكليزية اذ يرى أن مضمون التجربة ليس على شكل ذرات، بل هو تيار من الشعور ذلك ان التجربة ليست مؤلفة من معطيات منفصلة رصّت مع بعضها كقطع الموزاييك، بل هي تيار من الشعور سيّال متصل لا فواصل فيه ولا روابط، تماماً مثل تيار النهر الجاري، والأشياء تتداخل بعضها في بعض زماناً ومكاناً. وكل شيء يسيل ويتدفق. صحيح ان التجربة تميل الى أن تنكّس وتغلظ على هيئة مواد (أو جواهر)، ولكن هذه المواد تميل الى أن تنصهر في بعضها البعض لتصبح مادة تغلظ بدورها على شكل مواد جديدة. ولهذا فإن محتوى الشعور واحد وليس متعددًا تفريق على هيئة ذرات كما كان يظن التجريبيون القدماء.

فإذا نظرنا الى التجربة على هذا النحو، زالت الفروق التي كانت توضع بين المهيولي والصورة، الجوهر والاضافة، وما شابه ذلك، وامتزجت كلها في تيار الشعور. والمعطيات الحسية لا يمكن فصلها الى صور مدركة بالحس، متميزة، بل يجب النظر الى كل منها في اطار العلاقات القائمة بينها وبين ما يسبقها وما يتلوها، وهي معطاة بوصفها «تفعل» شيئاً. انها على علاقات مباشرة مع، الى جانب، الله، غيرها. انك لو انتزعت شيئاً من علاقاته، فلن تجد ثمة شيئاً.

لكن لماذا تحدد التجربة في كتل؟ ولماذا تكون اسمك وأصلبها هنا عما هي هناك؟ وكيف تؤلف علماً؟ ولماذا تكون هذا العالم بالذات دون غيره؟ وكيف توجد «افكاراً» عن نفسها؟ ولماذا نقول عن بعض هذه

مفيد (نافع) expedient للفكر، كما أن «العدل» يقوم فيها هو نافع (مفيد) للسلك. وأقصد بـ «مفيد» أنه مفيد بأية طريقة، مفيد في نهاية الأمر في المجموع، لأن ما هو مفيد للتجربة المقصودة الآن، لن يكون كذلك بالضرورة، وبغض الدرجة بالنسبة إلى تجارب لاحقة. إن للتجربة أحوالها الخاصة بها في «تجاوز الحدود» وفي تصحيح طبيعتنا. والحقيقة المطلقة، الحقيقة التي لن تغيرها أية تجربة، هي هذه النقطة الثالثة التي تند عن البصر، والتي تتخيل أن كل حقاقتنا ستلاقي فيها ذات يوم. ولكن! هذا أمر في وسع الإنسان المستنير تماماً أن يتصوره وأن يتصوره التجربة الكاملة تماماً: وإذا تحقق هذا المثل الأعلى المزدوج، فسيحقق كلا الأمرين معاً وبغض العملية. لكن، إلى أن يتحقق هذا، لا بد لنا أن نعيش، اليوم، على ما نستطيع امتلاكه، فيها يختص بالحقيقة، اليوم حقاً مع استعدادنا أن نعترف بأن ما هو حقيقة اليوم قد يصبح خطأ غداً» (البرجانية، ترجمة فرنسية ص ٢٠٣ - ٢٠٤ باريس سنة ١٩١١).

٣ - التجربة الدينية وإرادة الأيمان:

وفيا يتصل بالدين، يرى وليم جيمس أن الإنسان كانت له، وستكون له دائماً تجربة دينية. ذلك أن الإنسان شعر من حوله بحضور تجربة أخرى قريبة من تجربته هو، ومتعاطفة مع أمانيه ومطامحه وتتأصل معه ضد الشر وتعمل في صالح الخير، وتشيع في نفسه السلوى. لهذا يفرض أمره ويطلب العون من هذه الحضرة ويدعوها. ويشرك روحه بروحها. وهذه التجربة تتجاوز النوع المألوف من التجارب، وهي التجارب الحسية ومعطياتها، لكنها مع ذلك تجربة. وما دامت تجربة فيحق لنا أن نفترسها، مترشدين في ذلك بغض المنهج الذي اتباعناه بالنسبة إلى التجربة الحسية، أي فكرة الفائدة أو المنفعة العملية المترتبة عليها. فإن كانت تقدم لفنوسا الطمأنينة والسعادة والسلام، فينمي أن نعدّها «صحيحة» نعلم لميار الحقيقة الذي فصلنا القول فيه في البند السابق مباشرة. وأسلم طريقة لتفسير هذه التجربة بحسب المنهج البرجاني هي أن نفترض أنها آتية من شعور (وعى) شخصي آخر مماثل لشعورنا، ومصادق لنا، ومستعد لنجدتنا ومذهب المؤلثة Theism هو الأنسب لها. لكن ليس المقصود أي تأليه. ذلك أن وليم جيمس يرى أن التأليه الذي يتصور

إذا نجح روحياً، أعني إذا حقق للفنوسا الطمأنينة والسلوى، وأعاننا على تحمل تجارب الحياة، وسما بنا فوق أنفسنا.

يقول وليم جيمس: «التطابق، بالمعنى الواسع للكلمة، مع الواقع لا يمكن أن يكون غير واحد من اثنين: أما الوصول مباشرة إلى الواقع أو في قربه، أو هو الاتصال الفعلي بالوقائع ابتغاء مزيد من التأثير فيه هو نفسه أو في وسيط، تأثيراً أقوى مما تكون عليه الحال لو كان هناك خلاف. وأضيف أن المقصود هو الفعل في الميدان العقلي والعمل على السواء. وغالباً ما يكون هذا الاتفاق هو مجرد هذه الواقعة السلبية ألا وهي ألا يصدر عن هذا الدافع شيء يناقض أفكارنا ويعترض طريقها الذي يفضي بنا إلى نقطة أخرى.

«كلا! ليس المهم هو اعطاء نسخة عن الواقع، وإن كان ذلك أحد الطرق المهمة جداً للاتفاق معه والالتحاق. بل المهم هو أن نحد في الفكرة دليلاً للتحرك في وسط الواقع. إن الفكرة إذا أعانتنا على أن تكون - عقلاً أو عملياً - على علاقة إما بالواقع أو بأسباب الواقع، وإذا اكتفت حياتنا بالفعل مع كل جهاز الواقع، بدلاً من تعريق مسيرتنا بكل ألوان المضايقات - هنالك سيكون انطباق واتفاق. فيه تتوافر بدرجة كافية الشروط التي تقتضيها الحقيقة. وستكون هذه الفكرة صحيحة (حقيقية) تجاه الواقع موضوع النظر. إن علينا أن نعي لا بالحقيقة (في صيغة المفرد) بل بالحقاقتن (في صيغة الجمع)، وأن نعي ببعض الأفكار الموجهة ببعض العمليات التي تتحقق وسط الأشياء نفسها، والتي لا تتصف بصفة مشتركة غير كونها جميعاً أفكاراً نافعة. أنها تنفع من حيث تفودنا - وإن لم نجعلنا تنفذ فيها - إلى أجزاء من النظام العقلي الذي ينفوس في الإدراكات الحسية في مواضع عديدة. وهذه الإدراكات سيحدث لنا أن نتصور بعقولنا نسخة منها. وحتى لو لم يحدث هذا، فإنه سيكون لنا بها ذلك النوع من العلاقة التي نسمي عامة باسم: التحقيق verification. وبالجملة فإن كلمة «حقيقة» ليست بالنسبة إلينا غير اسم جمعي يلخص عمليات التحقيق، تماماً مثلما الصحة والثروة والقوة وهي أسماء تدل على عمليات أخرى متعلقة بالحياة، عمليات أخرى نافعة أيضاً. إن الحقيقة شيء يصنع، مثل الصحة والثروة والقوة، خلال تجربتنا.

«والأخص هذا كله أقول أن «الحق» يقوم فيها هو

من الفروض «حياء» مفروضاً forced ، و «مهما» momentuous ان ما يجعله كذلك هو علاقة منفعة الانسان المؤمن به. والمعايير هنا هو اساساً نفسي وحضاري.

ويقتر جيمس بأن الناس لا يتفقون جميعاً على نفس الفرض من حيث حيويته وقسريته وأهميته. غير أنه يؤكد أن فرض وجود الله يتصف بهذه الصفات الثلاث لدى جميع الناس ، ويقرر أن للادري الذي لا يعتقد ولا ينكر وجود الله قد اختار فعلاً موقفاً ضد وجود الله. لقد تخلى اللاادري عن كل أمل في اكتساب حقيقة ممكنة ابتغاء أن يتجنب خطأ ممكناً في موقف لا مجال للدليل فيه. وحق اللاادري في عدم الايمان بوجود الله ليس أكبر من حق المتدين المؤمن في أن يؤمن بوجود الله.

وهنا يثير الاعتراض على موقف جيمس هذا لأنه يتلخص في هذا القول: «اعتقد ما تشاء ان تعتقده» ويرد جيمس على هذا الاعتراض قائلاً أن دعوته هذه تتعلق فقط بالأمور التي تغتفر الى دليل واضح على جواب معين، أي «بالمسائل التي لا يمكن بطبيعتها أن يُفصل فيها على أساس عقلي».

ولم يقتصر جيمس على مسألة وجود الله، بل شمل بمنهجه هذا مشكلة خلود النفس فرأى أولاً أن ثمة دلائل تشير الى امكان خلود النفس كما يتبين من أبحاث الروحيين psychic research لكن حتى بدون هؤلاء فإن لنا ما يبرر الاعتقاد في خلود النفس لما لذلك من فوائد عملية.

مؤلفاته

- Principles of Psychology, 1890
- The will to believe 1897.
- Varieties of religious Experience, 1902.
- Pragmatism 1907.
- A Pluralistic universe, 1909.
- The Meaning of Truth, 1909.

مراجع

R.B. Perry: The Thought and Charcter of William

الله لامتناهياً قادراً على كل شيء، هو تاليه غير مقيد لأنه إذا كان «الله» قادراً على أن يفعل ما يشاء؛ وطالب له أن يخلق العالم الذي يعيش فيه، فمن المستحيل أن تنصوره موجوداً أخلاقياً وصديقاً. ولن يستحق اسم الله من ليس من الخير بحيث يخلق عالماً كمالنا هذا، فضلاً عن أن يخلقه بكلمة منه، لأنه عالم سيء كان أخرى أن يدعوهُ للاشمئزاز منه وكراهيته.

ويستاءل جيمس: هل الله موجود، فيرفض دعوى اللاادريين Agnostics الذين يقررون أنه لا يحق لنا أن نؤمن بشيء ليست عليه بينة منطقية كافية. ان العقلاء من الناس يحاولون تجنب الخطأ ويسعون الى بلوغ الحد الأعلى من الحقيقة. لكن هناك مسائل لا جواب عنها «نعم» أو «لا» بواسطة الدليل الحاضر، لكن يحق للناس مع ذلك أن يعتقدوا فيها إيجابياً. ويؤكد جيمس أن مسألة وجود الله هي من هذا النوع أي ليس عليها دليل منطقي حاضر، لكن لنا الحق في الايمان بوجود الله. ان هذه المسألة تمثل مسائل مثل: أهمية الفرد، قيمة الحياة تجاه الانتحار، وجود حرية الارادة الانسانية. ويقرر جيمس أن في وسع الناس أن يؤمنوا بأمور لأسباب عاطفية، بالرغم من انتفاء الدليل العقلي عليها.

وهذا يدعو جيمس الى البحث في العلاقة بين البرهان والاعتقاد (أو الايمان) belief. إن الاعتقاد (الايمان) يتضمن الاستعداد للفعل (للعمل) وفقاً لفروض معينة. ويؤكد جيمس أن أية قضية تصلح لأن تكون فرضاً للعمل. وهو يقصد القضايا الأخلاقية والدينية التي يمكن أن تجلب للناس حقيقة يرغبون فيها. فتكون ارادة الاعتقاد في صحة هذه القضايا هي المبرر الكافي لصحتها. وذلك بحسب المعيار البرهاني للحقيقة كما شرحناه. وهذا هو ما يسميه جيمس «ارادة الاعتقاد» The Will to believe وبه عنوان أحد كتبه (نشره لأول مرة سنة ١٨٩٧) وهذا العنوان هو عنوان إحدى المقالات العشر التي يضمها هذا الكتاب، وهي مقالات منفصلة كتبت في أوقات مختلفة.

ان وليم جيمس يدافع عن حق الانسان في اعتقاد ما يراه مفيداً له في حياته وسلوكه، وحقه في الايمان ببعض الفروض في الدين والأخلاق، اذا كانت هذه الفروض مفيدة، وحيّة لا مية، ومفروضة قسراً لا قابلة للتخلص منها، وذات أهمية حقيقة، لا تافهة. فما الذي يجعل فرضاً

والأخلاق التي يدعو إليها أخلاق تجمع بين الأثرة وبين الإيثار. ذلك أن حياة الفرد ينبغي إلى جانب إيثارها لما يقدمها، أن تفيض على الغير وتجود بما لديها من طاقة زائدة. وليس هذا العيض مضاداً لطبيعتها بل هو على وفق طبيعتها، بل هو الشرط في الحياة الحقة. ومثل الحياة مثل النار: لا تحافظ على نفسها إلا بالتواصل مع الغير. وهذا يصدق على العقل كما يصدق على البدن. يقول جويو: «إن الحياة ليست مجرد اغتذاء، بل هي إنتاج وخصوبة. فالحياة، اتفاقاً بقدر ما هي اكتساب».

والمبدأ الأساسي لهذه الأخلاق هو أن «الواجب ليس إلّا تمييراً منفصلاً عن القوة التي تنحو إلى الانتقال ضرورة إلى الفعل. لقد قال كنت: «يجب عليّ»، إذن أستطيع». أما جويو فعل عكس ذلك يقول: «أستطيع، إذن يجب عليّ» (الكتاب نفسه ص ٢٤٨).

ويؤكد جويو دور الغرائز في مواجهة دور العقل، ولهذا يفسح المجال للشعور.

وجويو لا يميل من تمجيد الحياة والدعوة إلى توسيع مداها، ومضاعفة شدتها. ومن هنا التشابه الكبير بينه وبين معاصره نيتشه، الذي لا بد أن يكون جويو قد تأثر به.

«إن الواجب يرجع إلى الشعور بقوة باطنة ذات طبيعة أسمى من سائر القوى. فالشعور باطناً بما يقدر عليه المرء من أفعال أعظم: هذا هو أول شعور بما يفعل وبما يجب عليه أن يفعله. والواجب، من وجهة نظر الوقائع وبغض النظر عن المعاني الميتافيزيقية هو فيض من الحياة يطلب أن يتحقق وأن يبدل ذاته. وقد أسرف الدين فسروه بأنه ضرورة أو قسر وقهر. والحق أنه قوة Puissance قبل كل شيء» (الكتاب نفسه، ص ١٠٦).

(ب) - علم الجمال:

وهذا التوكيد للحياة نجده عند جويو في نظراته في علم الجمال أيضاً. فهو يقول «إن الموضوع الحقيقي للفن هو التعبير عن الحياة»، «الفن من وجهة النظر الاجتماعية»، ص ٥٧ باريس سنة ١٨٨٩، نشرة فوييه. ويقول أيضاً: «الجمال في جرده الأكبر، فعل وإشعاع مستمر من الداخل إلى الخارج، والجمال الحق يخلق نفسه في كل آن، وفي كل حركة من حركاته، وله الوضوح

James, 2 vols. Boston, 1935.

- R.B. Perry: In the spirit of William James. New Haven, 1938.

- Josiah Royce: William James and other essays on the philosophy of Life. New York, 1911

جويو

Jean - Marie Guyau

فيلسوف فرنسي ذو نزعة حيوية، وشاعر.

ولد في مدينة لاكال سنة ١٨٥٤، لكن بسبب اعتلال صحته عاش فترة في السودان الفرنسي (مالي) والنيجر حالياً.

وتوفي سنة ١٨٨٨ في مدينة متون بفرنسا

فلسفته

١ - الأخلاق:

نزع جويو منزعاً وضعياً وطبيعياً وحيوياً. وتركز اهتمامه على الأخلاق. وأراد أن يبينها على النوازع الطبيعية، دون الزام ولا جزاء.

يقول جويو: «استشر أعظم غرائزك وأكثر عواطفك حيوية، وأكثر كراهاتك اعتياداً وإنسانية، ثم ضع بعد ذلك فروضاً ميتافيزيقية عن أساس الأشياء، والمصير الخاص بالكائنات وبك أنت» («بجعل أخلاق بلا إلزام وبلا جزاء»، ص ٢، باريس سنة ١٨٨٥).

ويعرف الأخلاق بأنها «علم موضوعه كل وسائل المحافظة على الحياة المادية والعقلية وتنميتها». والأخلاق «هي الملتقى الذي تتماش فيه - وتحول باستمرار بعضها إلى بعض - القوتان الكبيرتان للوجود وهما: العريضة والعقل. وينبغي على الأخلاق أن تدرس فعل هاتين القوتين: الواحدة في الأخرى، وأن تسعى إلى تنظيم التأثير المزدوج للعريضة في الفكر، وللغفكر والمخ في الأفعال الفريزية أو الأفعال المنعكسة» (الكتاب نفسه ص ٢٤٥).

بل واجتماعياً، بل وكونياً، يتجاوز الواقع الفعلي» (الكتاب نفسه ص XIV)

ويُفسّر جويو الدين بأنه «تفسير فيزيائي، ميتافيزيقي، وأخلاقي لكل الأشياء، في تناظر مع المجتمع الانساني، على شكل خيالي ورمزي. انه، في كلمتين، تفسير اجتماعي كلي، ذو شكل أسطوري» (الكتاب نفسه ص III).

ويقول أيضاً: «الشعور الديني ليس فقط الشعور بالاعتماد الفيزيائي الذي نجد أنفسنا فيه، بارزاء كلية الأشياء. انه خصوصاً الشعور بالاعتماد النفسي والأخلاقي، وفي النهاية: الاجتماعي» (ص VI). والشعور الديني يحدث وحين يشع الشعور اجتماعية الحياة، وهو ينسج الى كلية الكائنات الواقعة والحياة (ص IX).

د - في تاريخ الأخلاق:

ولجويو كتابان أساسيان في تاريخ المذاهب الأخلاقية هما:

١ - «أخلاق أبيقور وعلاقتها بالمذاهب المعاصرة» باريس سنة ١٨٧٨

٢ - «الأخلاق الانكليزية المعاصرة»، باريس سنة ١٨٧٩

ولا يزال الكتاب الأول من أفضل ما كتب عن مذهب أبيقور.

مؤلفاته

La Morale d'Epicure dans ses rapports avec les doctrines contemporaines. Paris, Alcan, 1878.

La Morale anglaise contemporaine. Paris, Alcan, 1879.

Vers d'un philosophe. Paris, 1881.

- Problèmes d'esthétique contemporaine, Paris, 1884.

Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction, Paris, Alcan, 1884.

- L'Irréligion de l'avenir. Paris, Alcan 1887.

الحمي، الذي للنحمة. والجمال، بغير التعبير، ربما كان - كما يقول بلزاك - خداعاً وغشياً» (الكتاب نفسه ص ٥٩).

ومع ذلك، فإن الفن ليس فقط مجموعة من الوقائع ذوات المعنى، بل هو قبل كل شيء مجموع من الوسائل الإيجابية. وما يقوله يستمد قيمته في الغالب، عما لا يقوله بل يوحى به. ويثير التفكير فيه والشعور به. والفن الكبير هو الفن الموحي المشير، الذي يعمل بواسطة الانحاء. وموضوع الفن هو أحداث انفعالات تعاطف، ومن أجل هذه فإن مهمته ليست أن يمثل لنا موضوعات خالصة للاحاساسات أو الأفكار، بواسطة وقائع ذات دلالة، بل إثارة موضوعات انفعالات وموضوعات حية تستطيع أن تدخله معها في مشاركة اجتماعية. فلا يهتم أذن أن يكون الكائن جليلاً، ما دمت تجعله لطيفاً في نظري. والحب يأتي معه بالجمال» (الكتاب نفسه ص ٦٦).

«والفن الكبير يقوم في إدراك روح الأشياء والتعبير عنها أعني ما يربط الفرد بالكل وكل قسم من الآن بالديمومة الأبدية» (الكتاب نفسه ص ٨٠). «والفنان يفهم الطبيعة حقاً، أو بالأحرى هي التي تفهم نفسها منه. والفن يعبر عما ترمزم به الطبيعة. انه يصرخ فيها: هذا ما أردت أن تقوله» (الكتاب نفسه ص ٨٢).

ج (الدين:

ويبحث جويو مستقبل الدين في كتاب ضخم بعنوان: «عدم الدين في المستقبل: دراسة اجتماعية» (باريس، عند الناشر الكان، سنة ١٨٨٧). وفيه يؤكد أنه لا مجال للدين في المستقبل، لأن العلم سيحل محله. يقول: «ينبغي أن يقوم العلم، في المستقبل، بما كان يقوم به الدين في الماضي. ينبغي عليه أن يؤمن - مع خصوصية الحسن - تربيته الجنسية والأخلاقية والاقتصادية الحسنة» (الكتاب نفسه ص ٢٩٨). ذلك أنه يرى أن العلم ولم يعد متفقاً مع الوحي الخارق للطبيعة ومع المعجزات التي تتكون أساس الأديان» (الكتاب نفسه ص ٣٠٢).

لكن أن يكون الانسان غير ذي دين أو بمعزل عن الدين ليس معناه أنه عدو للدين. «وعدم التدين في المستقبل يمكن، مع هذا، أن يحتفظ من الشعور الديني عما كان ظاهراً فيه من اعجاب بالكون والقوى اللاهائية المنتشرة فيه، ومن بحث عن مثل أعلى ليس فقط فردياً،

d'après Guyau. Paris 1889 . 4^e ed. augmentée 1901.

- G. Aslan: La Morale selon Guyau. Paris, 1906.

- Jankélévitch: « Deux philosophes de la vie: Guyau et Bergson », en Revue philosophique. vol. 97 (1924), pp. 404 - 449.

- Josiah Royce: « J - M. Guyau » in his book: Studies of Good and Evil. New York, 1925.

- L'Art au point de vie social. Paris, 1889.

- Education et hérédité. Paris, 1889.

- La Genèse de L'idée de temps. Paris, 1890.

والكتب الثلاثة الأخيرة نشرت بعد وفاته ، نشرها

Fouillée:

مراجع

Alfred Fouillée: La Morale L'art et la religion



١٩١٦ ص ١٧٣) . ويقول أيضاً « صيغتي التي اتخذتها تعبيراً
عن عظمة الإنسان هي حب المصير : اعني ألا يحب المرء
شيئاً ، لا الى الامام ولا الى الوراء ، على طول الأبدية » (Ecce
Homo)

راجع كتابنا « نيتشه » القاهرة ط ١ سنة ١٩٣٩ ، ط ٦ الكويت
سنة ١٩٧٨

الحب العقلي لله

Amor Dei Intellectualis

تعبير استخدمه اسبينوزا (« الأخلاق » القسم الخامس ،
الفضية ٢٠) للتعبير عن الخبر الأسمى الذي به تتحقق « نجاتنا
أو سعادتنا أو حريتنا » (« الأخلاق » القسم الخامس ، ٣٦ ،
حاشية) وهو ينشأ من المعرفة العيانة بالله بوصفه الموجود
السرمدى (٣٢ ، اللازمة) ولما كانت ماهية العقل الانساني
متحدة مع الله ، فإن هذا الحب السرمدى هو الآخر ، وهو
أيضاً ، من وجه آخر ، جزء من حب الله لنفسه « لا بوصفه
لامتناهيا ، ولكن من حيث أن ماهية العقل الانساني ، اذا ما نظر
اليها من ناحية السرمدية يمكن أن تفسر » (الفضية ٣٦)

الحدس

استعمل ابن سينا الاصطلاح « حدس » وعرفه كما يلي
« الحدس حركة الى اصابة الحد الأوسط ، اذا وضع
المطلوب ، أو اصابة الحد الأكبر ، اذا أصيب الأوسط ،

حب المصير

amor fati

عبارة استعملها نيتشه للتعبير عن الموقف الذي ينبغي على
الانسان أن يتخذه في حياته ، ألا وهو أن يقبل كل ما في الحياة
من تناقض ما فيها من شرور وما فيها من خيرات

يقول « ان الانسان الوضع (أو الوسط) يجارب
الشرور كما لو كان قادراً على التخلص منها والعمل بدونها ، انه
يريد أن يلغي الجانب المميز لكل شيء ، ولكل عصر ، ولكل
شخص ، غير مفر ، الا بجزء من خصائصها ، وساعياً للقضاء
على الباقي » اما الانسان الكامل فهو على العكس من ذلك
انه يتضمن في ذاته الطابع المتناقض في الوجود الشر والخير على
السواء ، ويرى فيها هو ممكن وما هو ضروري وسائل لتحقيق
ارادة القوة ويؤكد « انا نفسي هو المصير ، وأنا الذي احدد
وجوه السرمدية » ويقول في موضع آخر : « نعم اني لن احب
بعد إلا ما هو ضروري لا بد منه وسبكون حب المصير هو
حيي النهائي »

راجع مؤلفاته « نشرة Kröner » (اشتوتجرت ١٩٠٦ -
١٩١١ : ج ١٦ بنود ٨٥٩ - ٨٨١ ، ج ١٢ ، بند ٣٣٦ ، ج
١٣ ، بند ١٨٥ ، ج ١٢ بند ٢٨٢) .

ويقول أيضاً ان حب المصير هو طبيعته الاشد عمقاً
innerste Natur (راجع Ecce Homo ، في طبعة الموازيون ج ٢١
من مؤلفاته (١٩٢٨) ص ٢٧٥) . ويسمى هذا الموقف بأنه
« نوع من الاستسلام القديري لله » (رسالة الى أوفربك بتاريخ
صيف سنة ١٨٨٢ - راجعها في « مراسلاته مع أوفربك » سنة

مدى تاريخ الفكر البشري لهذا لا مجال لحصرها إلا على أساس ظهورها في التاريخ

١ - فنجد أولاً عند اليونان في العصر السابق على سقراط أن فكرة الحرية ارتبطت بفكرة المصير . $\epsilon\iota\mu\alpha\rho\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\ \mu\omicron\iota\rho\alpha$ $\pi\epsilon\pi\rho\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ وبفكرة الضرورة $\alpha\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\eta$ وبفكرة الصدفة $\tau\upsilon\chi\eta$

وقد تسلسل معنى « حر » $\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\theta\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$ و « حرية » $\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\theta\epsilon\rho\iota\alpha$ على النحو التالي

أ - في العصر الهوميروسي (القرن الحادي عشر والعاشر ق م) كان لفظ « حر » يطلق على الإنسان الذي يعيش بـر شعبه وعلى أرض وطنه دون أن يخضع لسيطرة أحد عليه . ودنأ : في مقابل « أسير الحرب » الذي يعيش في الغربة « ع . $\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ تحت سيطرة سيّد له

ب - وفي العصر التالي لعصر الهوميروس صارت الكلمة من لغة « المدينة » فالمدينة πολις حرة ، ومن يعيش فيها فهو حر ، حيث يسود قانون يوفق بين القوة $\beta\iota\alpha$ وبين الحق $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ والمقابل « للحر » حينئذ ليس « العبد » ، بل « الغريب » أو الأجنبي ، أي من ليس يونانياً $\beta\alpha\rho\beta\alpha\rho\acute{o}\varsigma$ والآلهة هي التي قررت « الحرية » ، ولهذا كانت « الحرية » موضوعاً للعبادة

ج - وإلى جانب فكرة الحرية المدنية هذه ، وجد معنى تدل عليه كلمة $\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\theta\epsilon\rho\iota\alpha$ أي مختار (ويقابله $\text{I}\kappa\omega\nu$ أي « مضطرب ») وكانت تدل على الحرية الفردية لكن « الحر » $\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\theta\epsilon\rho\iota\alpha$ لا يقصد به من يتبع هواه أو قانونه الذاتي $\text{idios}\ \nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ ، بل هو من يجعل قانون العالم الإلهي قانونه

وبدأت كلمة حرية $\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\theta\epsilon\rho\iota\alpha$ تتخذ معنى فلسفياً في اللحظة التي فيها حدث التضاد بين الطبيعة $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ وبين القانون $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ ويتجلى ذلك في فكرة السوفسطائية . ووفقاً لهذا المعنى الجديد أصبح الحر هو من يسلك وفقاً للطبيعة ، وغير الحر هو من يخضع للقانون

هـ - ثم جاء سقراط فعزل المعنى وعرف الحرية بأنها « فعل الأفضل » وهذا يفترض مقدماً معرفة ما هو الأحسن . وبهذا اتخذت الحرية معنى « التصميم الأخلاقي » وفقاً لمعايير الخير واعتبر سقراط أن من شروط الحرية الأخلاقية ضبط النفس $\epsilon\eta\epsilon\chi\epsilon\iota\sigma\iota\varsigma$ من ناحية ، والفحص المنهجي $\epsilon\eta\epsilon\chi\epsilon\iota\sigma\iota\varsigma$ عن الأحسن (أو الخير) من ناحية أخرى . والهدف هو الاكتفاء الذاتي $\alpha\upsilon\tau\alpha\rho\epsilon\iota\alpha$ وقد أخذ الكليبيون بهذا العنصر الأخير وحده

وبالجملّة سرعة الانتقال من معلوم إلى مجهول ، كمن يرى تشكل استنارة القمر عند أحوال قربه وبعدّه عن الشمس ، فيجدس أنه يستنير من الشمس (ابن سينا « النجاة » ، ص ٨٧ ، القاهرة سنة ١٩٣٨)

لكن استعمال ابن سينا للمفظة « حدس » بهذا المعنى الذي قدمه ، لا وجه له من اللغة العربية فقد ورد في « لسان العرب »

« حدس : الأزهري الحدس التوهم في معاني الكلام والأمور بلغني عن فلان أمر وأنا أحدس فيه : أي أقول بالظن والتوهم . وحدس عليه ظنه ، يتحدسه ، ويحدسه ، حدساً : لم يحققه . ويحدس أخبار الناس وعن أخبار الناس : تخبر عنها وأراغها (= طلبها) ليعلمها من حيث لا يعرفون به . وأصل الحدس الرمي ، ومنه : حدس الظن إنما هو رجم بالغيب والحدس الظن والتخمين يقال هو يحدس ، بالكسر (أي كسر الدال) أي يقول شيئاً براهيه وحدس الكلام على عواهنه : تتعسف ولم يتوقفه . »

وواضح من كل هذه المعاني أن « الحدس » ظن وتوهم ورجم بالغيب ، وتبعاً لذلك لا يعطي معرفة يقينية فكيف لم ينتبه ابن سينا لهذا ، مع أنه فيما يروي الجوزجاني في ترجمته له كان يتقن معاني العربية ووضع قاموساً شاملاً؟؟ .

الجواب في رأينا أن التعبير مختصر ، وتماه الحدس الصائب لكننا نراه في مختلف المواضع التي أورد فيها ابن سينا هذا اللفظ يستعمله بدون هذا الوصف صائب

كما أننا نجده في كتاب « التعليقات » يستعمله بمعنى الإدراك دفعة واحدة قال « الحدس بالوسط لا يكون بفكر ، فإنه يستنح للذهن دفعة واحدة . وأما طلب الوسط فيكون بفكر وقياس » (« التعليقات » ، تحقيق د عبد الرحمن بدوي ، ص ١٤١ القاهرة سنة ١٩٧٣)

ولم نجد الكندي أو الفارابي أو غيرهما قد استعمل لفظ « الحدس » بالمعنى الذي استعمله به ابن سينا

الحرية

Liberté

اتخذت كلمة « حرية » معاني عديدة شديدة الاختلاف على

السابق ففينا يتصل باللفظ الإلهي قالوا انه لما كانت الطبيعة الانسانية قد فسدت بالخطيئة الأولى ، فلا بد لها من اللطف الإلهي كي تستطيع فعل الخير لا يكفي أن يعرف الانسان ما هو الخير ، بل المهم أكثر من هذا هو أن يقدر على جعل الإرادة تميل نحو الخير

وفينا يتصل بالمشكلة الثانية رأى القديس أوغسطين أن التوفيق ممكن بين القول بحرية الإرادة الانسانية وبين القول بعلم الله السابق ذلك أن التجربة الشخصية تؤكد أن لدى الانسان إرادة تدفعه نحو هذا أو ذاك ومن ناحية أخرى فإن الله يعلم أن الانسان سيفعل بإرادته هذا أو ذاك ، وهذا لا يستبعد أن يفعل الانسان بإرادته واختاره ان علم الله - هكذا يرى أوغسطين - لا يحيل الأفعال من حرة الى مجبور عليها

٣ - وفي الاسلام أثبتت مشكلة حرية الإرادة والخير مبكراً في عهد الامويين ، ثم صارت بعد ذلك من المشاكل الرئيسية جداً في علم الكلام . ويلخص ابن حزم مختلف آراء الفرق الاسلامية في هذا الموضوع هكذا : « اختلف الناس في هذا الباب (باب القدر) فذهبت طائفة الى ان الانسان مجبر على أفعاله وأنه لا استطاعة له أصلاً - وهو قول جهم بن صفوان وطائفة من الأزارقة

وذهبت طائفة أخرى الى أن الانسان ليس مجبراً ، وأثبتوا له قوة واستطاعة بها يفعل ما اختار فعله ثم اختلفت هذه الطائفة على فرقتين فقالت احداها : الاستطاعة التي يكون بها الفعل لا تكون إلا مع الفعل ، ولا تتقدمه البتة وهذا قول طوائف من أهل الكلام ومن وافقهم ، كالنصارى والأشعرى ومحمد بن عيسى وبرغوث الكاتب ، وبشر بن غياث المروسي ، وأبي عبد الرحمن الطلوي وجماعة من المرجئة والخواارج وهشام بن الحكم وسليمان بن جرير وأصحابها

وقالت الأخرى ان الاستطاعة التي يكون بها الفعل هي مثل الفعل موجودة في الانسان ، وهو قول المعتزلة وطوائف من المرجئة كمحمد بن رشد ، ومونس بن عمران ، وصالح قبة ، والناسي وجماعة من الخوارج والشيعة

ثم اختلف هؤلاء على فرق فقالت طائفة ان الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل أيضاً للفعل ولتركه ، وهو قول بشر بن المعتز البغدادى ، وضرار بن عمرو الكوفي ، وعبد الله بن غطفان ، ومعتمر بن عمرو العطار البصري ، وغيرهم من المعتزلة . وقال أبو الهذيل بن الهذيل العبدي البصري العلاف لا

من عناصر عند سقراط ، ولهذا جعلوا المثل الأعلى للسلوك هو القناعة الثابتة والاستقلال الذاتي عن الغير ، مادياً ومعنوياً

و- وعند افلاطون لا نكاد نجد غير معنى الحرية المدنية ويعرفها بأنها وجود الخير والخير هو الفضيلة والخير محض ويراد لذاته ولا يحتاج الى شيء آخر والخير هو من يتوجه فعله نحو الخير - لكننا نجده في « طيمائوس » يميز بين نوعين من الأسباب الضروري *ἀναγκαιον* ، والإلهي *θεον* : الأول هو الشرط الضروري للمعرفة ، ولوجود الموجود ، والثاني أي الإلهي هو علة الوجود والخير والضرورة تحدث الشر

ز- ومع أرسطو يبدأ المعنى الأدق للحرية في الظهور ، اذ هو يربطها بالاختيار ويقول ان الاختيار ليس عن المعرفة وحدها ، بل وأيضاً عن الإرادة *ὁρμή* . وهذا يجده يعرف الاختيار بأنه اجتماع العقل مع الإرادة معاً

وحسبنا هذا القدر من الكلام عن الحرية عند اليونان ، ويمكن للمزيد الاطلاع على الأبحاث التالية

- D. Amand: Fatalisme et Liberté dans L'antiquité grecque. Louvain, 1945.

- M. Pohlenz: Griechische Freiheit. Wesen und Werden eines Lebensideals, 1955.

- D. Nestle: Eleutheria. Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und Neuem Testament , I. 1967.

- M. Wittmann: Aristoteles und die Willensfreiheit, 1921.

- Fr Mayr: Das Freiheit - problem in Platons Staats-schri-ten Diss. Wien 1960.

٢ - ثم جاء الكتاب المسيحيون فزادوا أن الحرية ليست مجرد الخلو من القسر ، كما أنها ليست مجرد حرية الاختيار ، لأن حرية الاختيار يمكن أن تستعمل للخير أو للشر يقول القديس بولس في الرسالة الى أهل روما (اصحاح ٧ ، عبارة ١٥) « حقاً أنا لا أفهم ما أفعله لأنني لا أفعل ما أريد ، بيد اني افعل ما أكره فعند ان ارتكب الانسان الخطيئة الأولى وفسدت بذلك طبيعته ، فإن الأمر الذي يثير الدهشة ليس انه يستطيع ان يفعل الخير أو الشر ، بل ان يستطيع ان يفعل الخير . هذا ألح هؤلاء الكتاب المسيحيون الأوائل على تأكيد فكرة اللطف الإلهي كذلك اصطدموا بمشكلة التوفيق بين حرية الارادة وبين العلم الإلهي

وأما الفلاسفة فنجد أولاً هوبز يقرر أن الحرية هي انعدام القسر ، أي الخلو من القهر المادي (الفيزيائي) وكل فعل يتم وفقاً لدوافع ، حتى لو كان الدافع هو الخوف من الموت ، يعد حراً ، والإنسان يكون حراً بقدر ما يستطيع التحرك على طرق أكثر . وحرية المواطن والعبد لا تختلف إلا من حيث الدرجة فالمواطن ليس تام الحرية ، والعبد ليس تام العبودية (De Cive, 9, sect. 9).

وعند اسپينوزا نجد نفس المفهوم للحرية وهو الخلو من القسر *Libertas a coactione* يقول اسپينوزا : « هذا الشيء يدعى حراً إذا كان يوجد وفقاً لضرورة ماهيته وحدها ، ويعين ذاته بذاته للفعل » (*Ethica I. def. 7*) ووفقاً لهذا التعريف فإن الله هو وحده الحر ، أما الإنسان فغير حر ، لأن الله هو الذي يعين نفسه بنفسه ، أما الإنسان فهو بضعة من الطبيعة ويتحرك بانفعالات خارجية ومع ذلك فإن الإنسان يستطيع - على خلاف ما يرى هوبز - أن يتحرر إذا أحال أفكاره غير الواضحة الى واضحة ، وأحال انفعالاته الى حب الله

وجاء ليبنتس فقرر أن الحرية تكون أوفر كلما كان الفعل صادراً عن العقل ، وتكون أقل كلما كان الفعل صادراً عن الانفعال (*Leibniz, philosophische Schriften, ed. Geb-* hardt, VII, 109) ويرى أن حرية الاستواء غير ممكنة ، لأنها تناقض مبدأ العلّة الكامنة .

وعند لوك *Locke* ان الحرية هي أن « نفعل ، ولا نفعل بحسب ما نختار أو نريد » *to act or not to act according as we shall choose or will, Locke: Works (Aalen 1965 I, 252).*

ثم جاء أمانويل كنت فعرف الحرية بتعريفين أحدهما سلبى والآخر إيجابى فالحرية يمكن أن تعرف سلبياً بأنها خاصية الإرادة في الكائنات العاقلة لأن تفعل مستقلة عن العلل الأجنبية ، أو بعبارة أوجز الحرية هي الصفة التي تتصف بها الإرادة العاقلة في قدرتها على الفعل دون تأثير من الأسباب الأجنبية . فبينما الضرورة الطبيعية ترغم الكائن غير العاقل على الخضوع لفعل الأسباب الخارجية ، نجد أن حرية الكائن العاقل تمكنه من أن يفعل مستقلاً عن هذه الأسباب الخارجية

ويمكن تعريف الحرية إيجابياً على النحو التالي الحرية هي تشريع الإرادة لنفسها بنفسها « ذلك أنه كما أن تصور العليلة يتضمن في داخله - تصوراً لقوانين ، وفقاً لما يحدث شيء - نسميه المعلول ، بواسطة شيء - نسميه : العللة ، فإن الحرية ،

تكون الاستطاعة مع الفعل البتة ، ولا تكون إلا قبله ، ولا بد وتفتى مع أول وجود الفعل

وقال أبو اسحق ابراهيم بن سيار النظام ، وعلي الاسواري ، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن كيسان الأصم ليست الاستطاعة شيئاً غير نفس المستطيع وكذلك أيضاً قالوا في العجز انه شيء غير العاجز ، إلا النظام فإنه قال : هو آفة دخلت على المستطيع

فأما من قال بالاجبار منهم فإنهم احتجوا فقالوا لما كان الله تعالى قهراً ، وكان لا يشبهه شيء من خلقه ، وجب أن لا يكون أحد فعلاً غيره ، وقالوا أيضاً معنى اضافة الفعل الى الانسان انما هو كما تقول : مات زيد ! وإنما أماته الله تعالى ، وقام البناء ، وإنما أقامه الله تعالى (ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل - ج ٣ ص ٢٢ - ص ٢٣)

راجع تفاصيل ذلك في كتابنا « مذاهب الاسلاميين » (الجزء الأول ، ط ١ بيروت سنة ١٩٧٩ ، ط ٢ بيروت سنة ١٩٧٩)

٤ - في العصر الحديث في أوروبا دار معنى الحرية حول المعاني الثلاثة التالية

أ) الحرية تتعلق بالعلاقة الخارجية للكائن الحي مع الوسط المحيط به ، وتدل على الإمكان السلبى والايجابى لأن يفعل ما يريد

ب) الحرية تدل على علاقة محددة نظرية أو مكتبة للإنسان مع ذاته ومع فعله ، بها يتميز هذا الفعل من التصرف بحسب الهوى وبهذا المعنى تكون الحرية هي امكان الإرادة بمعنى معين

ج) الحرية تدل على أساس انثروبولوجي بمقتضاه يكون الانسان نفسه الأصل في إرادة أو عدم ارادة كذا ، انها حرية الاختيار *Liberum arbitrium* أو الحرية التعلالية

وقد اهتم اللاهوتيون في القرنين السادس عشر والسابع عشر بمشكلة حرية الإرادة اهتماماً خاصاً فرأى كالفان *Calvin* أن فقدان حرية الإرادة وسيطرة مبدأ السعادة هما ناموسا كل انسان لم يخلق لطف الله وقال مولينا *Molina* بحرية الاستواء *Libertas indifferentiae* ، ومفاده أن الحر هو من يقرر - حين تعطى كل الشروط الواجب توافرها للفعل - أن يفعل وألا يفعل ، أو أن يفعل الشيء أو يتقضه

تحدداً معيناً واحداً أما حرية إرادة السواء فلا يمكن تصورها ،
« لأن مبدأ العلية هو الشكل الجوهري لقدرتنا على المعرفة
كلها » (شوبنهور : « في حرية الإرادة الانسانية » سنة ١٨٤١ ،
في مجموع أعماله Werke نشره Hübcher سنة ١٩٦٢ ج ٣ ص
٥٢٧)

وعند هيجل أن التصور المجرد للحرية هو « قيام الذات
بنفسها ، وعدم الاعتماد على الغير ، ونسبة الذات الى ذاتها »
Beisichsein, Nichtabhängigkeit von Anderen, Sichaufs
ichbeziehen (هيجل « مؤلفاته » نشرة جلوكنر ج ١٠
ص ٣١)

ويجيء بعده فيورباخ فينكر حرية الإرادة ويقول انها
« تكرار خادٍ للشيء في ذاته » (مؤلفاته ، سنة ١٩٦٠ ج ١٠
ص ١٣٨)

وفي الوجودية تلعب فكرة الحرية دوراً أساسياً جداً فعند
هيدجر أن الحرية هي القدرة التي بها يفتح الموجود على الأشياء
وهو يكتشف الوجود . وبلوغنا الأشياء ليس ممكناً إلا لأننا نملك
القدرة على كشف الموجود . والحرية هي التي تؤمن التوسط بين
عالم الوجود وعالم الأشياء . وأن يكون الموجود حراً هذا يعني أن
يكون قادراً على أن يضع عالم الأشياء موضع التساؤل على ضوء
الوجود . والحرية هي ما يهيء للموجود أن يوجد Sein-Lassen
بيد أنها ليست موقفاً سلبياً ، بل هي مجهود فعال ، لأن الموجود
ليس شفافاً منذ البداية ، للانسان . ولهذا فإن الحرية تنطوي دائماً
على المخاطرة بالوقوع في الخطأ

وتبعاً لذلك فإن ماهية الحقيقة تجد في الحرية مقامها
الأصيل . ان ماهية الحقيقة هي الحرية والانسان لا يوجد إلا من
حيث هو مملوك للحرية (« في ماهية الحقيقة » ص ١٧)
والحرية هي وحدها التي تمكن الانسان من إيجاد علاقة مع الموجود
الشامل ، وبالتالي تمكنه من أن ينشئ لنفسه تاريخاً . بيد أن
الحرية ليست أساساً مطلقاً . انها ليست الأساس للامكان الذاتي
لتطبيق الحكم إلا لأنها هي نفسها تستمد ماهيتها الخاصة من
الماهية الأكثر أصالة للحقيقة الجوهرية

والخلاصة أن انفتاح الموجود على الوجود يقتضي الحرية ،
وبدونها لا انفتاح للموجود أبداً فالحرية هي من ماهية الانسان
الجوهرية . والحرية هي الأساس المطلق ، وهي التأسيس ،
وهي الوجود الأساسي

وأخيراً نجد سارتر يعقد فصلاً في « الوجود والعلم »
(القسم الرابع ، الفصل الأول) بعنوان « الوجود والعقل »

وإن لم تكن خاصية للإرادة المثلة لقوانين الطبيعة ، فإنها ليست
مع ذلك خارج كل قانون ، على العكس ، انها يجب ان تكون
علية تفعل وفقاً لقوانين ثابتة ، لكنها قوانين من نوع خاص ، وإلا
لكانت الإرادة الحرة عدماً محضاً . أما الضرورة الطبيعية فهي
تشريع غير ذاتي للعلل الفاعلية ، لأن كل معلول لا يكون ممكناً
إلا وفقاً لهذا القانون ، وهو أن شيئاً آخر يعين العلة الفاعلية
لتؤدي عليتها . فقيم إذن يمكن أن تقوم حرية الإرادة ، ان لم
يكن ذلك في تشريعها الذاتي ، أي في الخاصية التي لها ، خاصية
ان تضع قانونها لنفسها بنفسها ؟ وهذه القضية . الإرادة في كل
أفعالها ، هي قانون نفسها . ليست غير صيغة أخرى هذا المبدأ
يجب الا يفعل إلا وفقاً لقاعدة يمكن أن نتخذ من نفسها موضوعاً
لنفسها بوصفها قانوناً كلياً . لكن هذه هي بعينها صيغة الأمر
المطلق ومبدأ الأخلاقية . وإذن الإرادة الحرة والإرادة الخاضعة
لقوانين أخلاقية هما شيء واحد . (« تأسيس ميتافيزيقا
الأخلاقي » ص ١٧٩ - ١٨٠ ، ترجمة دلبوس الى الفرنسية)

والحرية هي من شأن الكائنات العاقلة بما هم كذلك ،
وذلك لأن الكائن العاقل المزود بآداة لا يمكن أن يفعل إلا اذا كان
حراً . يقول كنت « كل موجود لا يستطيع أن يفعل إلا تحت
فكرة الحرية هو بهذا عينه - من الناحية العملية - حراً حقاً ، أعني
أن كل القوانين المرتبطة بالحرية ارتباطاً لا انفصام له بصدق
بالنسبة إليه تماماً ، كما لو كانت إرادته قد أقر بأنها حرة في ذاتها
ولأسباب صادقة بالنسبة إلى الفلسفة النظرية . وأنا أرى أن نعزو
إلى كل كائن عاقل ذي إرادة فكرة الحرية أيضاً ، وأنه لا يستطيع
أن يفعل إلا تحت هذه الفكرة ، لأننا في مثل هذا الموجود نتصور
عقلاً هو عاقل ، أي أنه مزود بعقلية ، تجاه موضوعاته . ومن
المستحيل أن نتصور عقلاً يستمد ، وهو في وعيه الكامل ، توجيهها
من الخارج لأحكامه ، لأن الذات حينئذ تستعز إلى دافع ، لا إلى
عقلها ، لتحديد مكانتها للحكم . ولا بد للعقل أن يعدّ نفسه
خالق مبادئه ، مستقلاً عن كل تأثير خارجي وتبعاً لذلك ،
فبوصفه عقلاً عملياً أو إرادة كائن عاقل ، يجب عليه أن يعتبر
نفسه حراً ، أعني أن إرادة الكائن العاقل لا يمكن أن تكون إرادة
خاصة به إلا تحت فكرة الحرية » (الكتاب نفسه ، ص
١٨٣ - ١٨٤ من الترجمة الفرنسية) .

راجع تفصيل ذلك في كتابنا : « الأخلاق عند كنت » (ص
٩٤ - ١٠٣ الكويت سنة ١٩٧٩)

لكن جاء بعده شوبنهور ، فقرر أنه لا توجد حرية عمل ،
بل فقط حرية وجود . ذلك أن الإرادة القاصدة الواعية تتحدد

- M. J. Sandkuhler: Freiheit und Wirklichkeit, 1968.
- M. Riedel: Studien zu Hegels Rechtsphilosophie, 1969.
- J. Davydow: Freiheit und Entfremdung bei Marx, 1964.
- J. Fetscher: Die Freiheit im Lichte des Marxismus-Leninismus, 1959.
- R. Dunayevskaya: Marxism and Freedom, New York, 1958.
- J. Hommes: Die Krise der Freiheit (Hegel, Marx, Heidegger), 1958.
- W. Windelband: Ueber Willensfreiheit, 1904.
- A. Messer: Das Problem der Willensfreiheit, 1911.
- J. Rehnke: Die Willensfreiheit, 1911.
- H. Driesch: Das Problem der Freiheit, 1917.
- M. Planck: Kausalgesetz und Willensfreiheit 1923.
- F. Medicus: Die Freiheit des Willens und ihre Grenzen, 1926.
- H. Reiner: Wollen und Aktivität. Phänomenologische Untersuchungen in Richtung auf das Problem der Willensfreiheit, 1927.
- J. de Finance: Existence et Liberté, Paris - Lyon 1955.
- M. Polanyi: The Logic of the Liberty, Chicago, 1951.
- Ch. Bay: The structure of freedom, Stanford, California, 1958.
- D. I. Miller: Modern science and human Freedom, Austin, Texas 1959.
- Determinism and freedom in the age of modern science edited by S. Hook, New York 1961.
- A. V. Spakovsky: Freedom, determinism, indeterminism Den Haag, 1963.
- P. Ricoeur: Philosophie de la volonté, le volontaire et l'involontaire, Paris, 1963.

الحرية» يؤكد فيه أن «الشرط الأول للعقل هو الحرية»، كما تناول الموضوع نفسه في «الوجودية، نزعة انسانية»

يقول سارتر في هذا الكتاب الأخير أنه مادام الوجود يسبق الماهية، «فإن الإنسان حر، الإنسان حرية وليس وراءنا ولا أمامنا، في المجال المضيء للقيم، تبريرات أو معاذير نحن وحدنا، بغير معاذير وهذا ما اعتبره فأقول إن الإنسان محكوم عليه أن يكون حراً L'homme est condamné à être libre محكوم عليه: لأنه لم يخلق نفسه بنفسه، وهو مع ذلك حراً لأنه متى القي به في العالم، فإنه يكون مسؤولاً عن كل ما يفعله والوجودي لا يعتقد في سلطان الانفعال الوجداني passion ولن يحسب أبداً أن الانفعال الوجداني الجميل هو بمثابة سبيل جارف مدمر يسوق الإنسان حتماً إلى أفعال معينة، وأن به - تبعاً لذلك - يلتصق وحده العذر أنه يرى أن الإنسان مسؤول عن انفعاله الوجداني. والوجودي لن يحسب أيضاً أن الإنسان في وسعه العثور على نجدة في علامة معطاة على الأرض ترشده، لأنه يرى أن الإنسان هو الذي يؤول بنفسه معنى هذه الإشارة كما يلائله لهذا يرى أن الإنسان، دون سند ولا عون، محكوم عليه في كل لحظة أن يخرج الإنسان»

مراجع

- J. Verwey: Das Problem der Willensfreiheit in der scholastik 1909
- F. Selvaggi: Causalità e indeterminismo. La problematica moderna alla luce della filosofia aristotelica - tomista. Roma, 1964.
- D. O. Lottin: La théorie du Libre arbitre depuis saint Anselme jusqu'à St. Thomas. Louvain, 1929.
- J. Auer: Die menschliche Willensfreiheit in Lehrsystem des Thomas von - Aquin und Duns Scotus. 1938.
- J. Laporte: La conscience de la liberté, Paris, 1947.
- R. Henne: Der englische Freiheitsbegriff, Aarau, 1927.
- Leon Brunschwig: Nature et Liberté, Paris, 1924.
- G. Lunati: La Libertà. Saggi su Kant, Hegel e Croce, Napoli, 1959.
- B. Willms: Die Totale Freiheit, 1967.

حنين اسحق

أكبر المترجمين من اليونانية الى العربية والسريانية في
العصر العباسي

اسمه الكامل أبو زيد حنين بن اسحق العبادي

تلمذ عل يوحنا بن ماسويه واشتغل عليه بصناعة
الطب وكان اعلم أهل زمانه باللغة اليونانية والسريانية
والفارسية ، فضلاً عن اتقانه للعربية اذ قرأ على الخليل بن أحمد في
البصرة وسافر الى بلاد كثيرة حتى وصل الى اقصى بلاد الروم
(البيزنطيين) طلباً للكتب اليونانية لينقلها الى العربية
والسريانية واختاره الخليفة المتوكل (خلافته من سنة ٢٣٢ إلى
سنة ٢٤٧ هـ) ليكون طبيبه الخاص ، كما أنه عينه رئيساً
لبيت الحكمة (الذي كان قد أنشأه الخليفة المأمون سنة
٢١٥ هـ / ٨٣٠ م) حيث كانت تنقل الكتب اليونانية الى العربية
والسريانية وقد عني حنين بن اسحق بترجمة كتب جالينوس في
الطب ، وله رسالة الى علي بن يحيى فيما ترجم وما لم يترجم من
كتب جالينوس كما أن له مؤلفات في الطب نذكر منها : « كتاب
المسائل » وهو مدخل الى صناعة الطب ، وكتاب « العشر
مقالات في العين » (راجع ثبأ بكتبه هذه في كتاب « عيون الأنباء
في طبقات الأطباء » لابن أبي أصيبعة ، ص ٢٧١ - ٢٧٤ ،
بيروت) وصحنا أن نذكرها هنا ما ترجمه من كتب الفلسفة
اليونانية الى العربية

١ - « السياسة » لأفلاطون

٢ - « النوايس » لأفلاطون

٣ - « المقولات » لأرسطو

ونقل الى السريانية من كتب أرسطو

(١) « العبارة »

(٢) « قسماً من «انالوطيكا الثانية».

(٣) - « الكون والفساد ».

(٤) « في النفس »

(٥) « مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة »

وتوفي في ٦ صفر سنة ٢٦٠ هـ (= ٣٠ نوفمبر سنة ٨٧٣

م)

مراجع

- «الفهرست» لابن النديم ، نشرة فلوجل ص ٢٩٤

- « اخبار العلماء بأخبار الحكماء » للقفطي ، نشرة لبرث ، ص
١٧١ - ١٧٧

- « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » لابن أبي أصيبعة ، نشرة
ملر ، ج ١ ص ١٨٤ - ٢٠٠

- « وفيات الأعيان » لابن خلكان ، نشرة فستلند ، تحت رقم
٢٠٨

- « تاريخ مختصر الدول » لابن العربي ، نشرة صالحاني ،
ص ٢٥٠ - ٢٥٣

- A. BADAWI: La Transmission de la philosophie grec-
que au monde arabe. Paris, Vrin, 1968.

- K. Brockelmann: Geschichte der arabischen Litteratur,
I, S. 224 - 227.



خلود النفس

Immortalité de l'âme

خلود النفس هو بقاؤها بعد الموت

ومشكلة خلود النفس شغلت الانسان منذ وجوده ، لأنه يعز عليه أن يكون الموت هو نهاية وجوده . لهذا عبت بها الأديان والفلسفات المختلفة على مدى تاريخ البشرية . وارتبطت هذه المسألة معانٍ أخلاقية تتعلق بالمعقاب والثواب إذ عزَّ على الانسان ألا يزال المذنب أو الظالم عقاباً عن مظالمه وجرائمه في عالم آخر بعد أن أفلت منه في الدنيا كما هو مشاع بالنسبة إلى معظم المذنبين والظالمين فالغالبية العظمى منهم تموت دون أن تحاسب وتعاقب . لهذا كان على الانسان أن يتصوَّر أن عقابهم سيكون في « عالم آخر » . ولا بد من أجل ذلك أن تظل نفوسهم باقية بعد الموت لتنال العقاب الوفاق . كذلك الشأن بالنسبة إلى المحسنين الذين لم ينالوا في الحياة ثواباً عن أفعالهم الحسنة ، لا بد أن يفترض أنهم سينالونه في حياة « أخرى » . ومن أجل ذلك لا بد أن تظل نفوسهم باقية بعد الموت لتسعم بالثواب والمكافأة الحسنة عما قامت به من أعمال خيرة .

وسواء أكانت الدواعي للاعتقاد في خلود النفس وجودية ، أو أخلاقية ، فلا بد أن يتوافر عصران في معنى هذا الخلود : الأول هو أن يكون بقاء النفس بعد الموت ابدأً ، وليس لفترة محدودة فقط .

والثاني أن يكون الشخص نفسه بهويته الجوهرية هو الذي يبقى ويجلّد .

ولهذا يقول أماتويل كنت في تعريفه لخلود النفس : « خلود

النفس معناه أن يستمر الموجود العاقل وشخصيته استمراراً لا نهائياً » (نقد العقل المحض ، الكتاب الثاني ، الفصل الثاني ، البند ٤) . والمقصود بالشخصية هنا الوحدة العقلية الواعية التي تربط معاً سنوات حياة الكائن على الأرض . والخلود معناه استمرار هذا الوعي العقلي إلى أبد الأبدن استمراراً لا متناهياً ، على أن يكون مستوى الوعي هو على الأقل نفس مستوى الوعي في حياة الدنيا . وهذا يعني أن كنت لا يستبعد إمكان نمو هذه الشخصية وهذا الوعي في حياته بعد الموت .

ولهذا ينبغي ألا نخلط بين هذا المعنى لخلود النفس وبين أمرين كثيراً ما يحدث الخلط بينهما وبينه :

الأمر الأول : هو فهم خلود النفس بمعنى خلود الجنس البشري أو النوع الإنساني ، أو بقاء تأثير فكر الانسان في الأجيال التالية إلى غير نهاية . فليس هذا ابداً هو المقصود بخلود النفس .

والأمر الثاني : هو فهم هذا الخلود بمعنى المشاركة في حياة إلهية دائمة ، لأننا هنا بازاء تحول شخصية الانسان إلى جوهر آخر فوق إنساني ، والخلود إذن لم يكن للشخصية الانسانية التي قضت مدة زمنية محدودة في الحياة الدنيا

ولتصور إمكان خلود النفس هناك ثلاثة اتجاهات :

الأول : يقول إن الإنسان مركب من جسم وروح ، وأن الروح تقوم بنفسها جوهرأً مستقل في وجوده عن البدن ، وما البدن إلا بمثابة محل تحمل فيه الروح ، ثم تتركه عند الموت ، أو على حد تعبير أفلاطون : البدن سجن للروح أو النفس ، تنطلق منه عند الموت . وهذا هو مذهب أفلاطون .

والثاني : يقول أن الشخص هو نوع من الشبح أو الظل للإنسان ، وهذا الشبح أو الظل يفر من البدن عند الموت . وهذا الرأي نجده عند بعض آباء الكنيسة مثل ترتليانوس في كتابه « في

النفس، إذ الإنسان الشرير يستمر في الحياة والوجود. ولهذا فإن النفس خالدة؛ إذ المرض الجسماني خاص بالجسم وبالتالي يقتل الجسم، لكنه لا يقتل الروح. (السياسة ص ٦٠٨-٦١١).

وقد اختلف المؤرخون في قيمة هذه الحجج الأربع عند أفلاطون، وأرجح الآراء هو أن الحجة الثالثة هي الأقوى في نظره. (راجع جورج روديه: «دراسات في الفلسفة اليونانية»، وراجع في هذا كتابنا: «أفلاطون»، ط١، القاهرة سنة ١٩٤٣).

وكل الذين أخذوا بمذهب أفلاطون من بعده، حتى القرن الماضي قالوا بخلود النفس.

أما أرسطو فإن صريح مذهبه يقضي بقاء النفس مع فناء البدن، لأن النفس صورة البدن، والصورة توجد مع هيولائها: وتنفى بقاء هيولائها. بيد أن أرسطو مع ذلك أشار إشارة غامضة إلى جزء خالد في النفس، هو العقل الفعال، وذلك حين قال عن هذا العقل: «ولست أقول أنه مرة يفعل، ومرة لا يفعل، بل هو بعد ما يفارقه على حال ما كان، وبذلك صار روحانياً». (في النفس، ٤٣٠ أ ٢١ - ٢٣).

وهذه الإشارة الغامضة تلففها بعض شراحه وأنصاره في العصر الحديث والعصر الوسيط (الاسلامي والمسيحي على سواء) فاستنتجوا منها أن أرسطو يقول بخلود جزء من النفس هو العقل الفعال. وقد غال الأسكندر الأفروديسي في وصف هذا العقل الفعال فقال إنه بمثابة النور الذي يضيء لنا المعقولات (رسائله، نشرة برلين ص ١٠٧ س ٣١) وأنه هو الله، وأنه خالد غير فاسد، قديم (النشرة المذكورة ص ١١٢ س ٢٧، ص ١١٣ س ٣). لكن هذا العقل يوجد خارج الإنسان، وأنه واحد من حيث مصدره، وكثير من حيث الأفراد الذين يشاركون فيه. وبهذا الرأي أخذ ابن سينا في المقالة الخامسة من الفن السادس من كتاب «الشفاء» (جد ١ ص ٣٥٨ - ص ٣٦١، طبع حجر في طهران).

وفي العصر الوسيط في أوربا جاء البرنس الكبير فقال «إن العقل الفعال يفعل باستمرار... وهو صورة جميع المعقولات» (رسالة في العقل والمعقول).

لكن ابن سينا يقرر صراحة أن «النفس الانسانية» جوهر غير مختلط للمادة، يرى عن الأجسام، منفرد الذات بالقوام والعقل («عيون الحكمة» ص ٤٦، نشرتنا، القاهرة سنة ١٩٥٤).

أما في العصر الحديث فإننا نجد لكتنت موقفاً خاصاً من

النفس. وبعض الروحانيين المعاصرين يقولون بقول شبيه بهذا حين يتحدثون عن البدن الكوكبي astral body الذي يتفصل عند الموت ليقوم «برحلة إلى بلاد الصيف» Journey of the Summerland.

والثالث: القول بوجود نوع من العقل في النفس هو العقل الفعال، مرتبط بفلك القمر، وهو وحده الجزء الخالد في الإنسان، وهذا هو رأي الاسكندر الأفروديسي والفارابي وابن سينا وابن رشد.

فإذا نظرنا الآن في الحجج التي ساقها أنصار القول بخلود النفس، كان علينا أن نبدأ بأفلاطون الذي أولى هذه المسألة اهتماماً بالغاً.

وقد ساق أفلاطون في محاوره «فيدون» الحجج الثلاث التالية:

١ - هناك اعتقاد قديم يقول أن الأرواح تذهب من هنا إلى عالم آخر، ومن ذلك العالم الآخر تعود إلى عالمنا من جديد. وهذه حالة خاصة من المبدأ العام الذي يقول أن كل الأشياء تولد من أضدادها. فالأرواح الحية تولد من الأرواح التي ماتت، والتي ماتت تولد من التي كانت حية.

٢ - أما الحجة الثانية فتقوم على أساس مذهب التذكر، أي أن كل معرفة هي تذكر لمعرفة سابقة حصلتها النفس في حياة سابقة على حياتها في البدن. فإذا أقررنا بأن الصور (المثل) موجودة وأن المعرفة هي تذكر للصور بمناسبة المحسوسات المشاركة للصور، فإنه ينتج عن هذا الضرورة أن النفس كانت موجودة قبل حياتها هنا، فإن كانت موجودة مثل هذه الحياة، فإنها ستوجد بعد الموت، على أساس الحجة الأولى التي تقول أن الأضداد تنشأ من أضدادها.

٣ - والحجة الثالثة تقوم أيضاً على نظرية الصور. فما دمت نقر بوجود الصور، وما دامت النفس صورة الحياة، فهي أزلية أبدية شأنها شأن سائر الصور.

ثم يأتي في المقالة العاشرة من محاوره «السياسة» فيسوق حجة رابعة، ومفادها أن لكل شيء خيره وشره: فالرمد شر العين، والمرض شر الجسم. فإن وجدنا شيئاً لا يتحطم بواسطة الشر الخاص به، فلا بد أن يكون خالداً. والنفس في هذه الحالة، لأنها لا تتحطم بواسطة شرورها مثل الظلم، والشهوة، والجبن، والجهل (التي هي أضداد الفضائل الأربع: العدل، العفة، الشجاعة، الحكمة). إن نفس الإنسان لا يمكن أن يحطمها

مضادة لإنكار خلودها. ويمكن تلخيصها في ثلاث حجج:

- (أ) لا يوجد دليل على قدرة الشخصية الانسانية على البقاء بعد موت البدن.
(ب) من المستحيل إثبات بقاء النفس ببراهين علمية.
(ج) وحتى لو أمكن ذلك، لما كانت له قيمة أخلاقية.

ولنفصل القول في الحجة الثانية، وتسمى أيضا بحجة «اعتماد النفس والبدن كل منهما على الآخر». ويشرحها برترند رسل (لماذا أنا لست مسيحياً؟ ص ٥١، نيويورك، سنة ١٩٥٧) هكذا:

«نحن نعلم أن المخ ليس خالداً، وأن الطاقة المنظمة لجسم حيّ تصير كما لو كانت مسرحة عند الموت، وبالتالي ليست مهيأة للعمل الجماعي. وكل الدلائل تدل على أن ما نعتبره حياتنا العقلية مرتبط بتركيب المخ وطاقة الجسم المنظمة. لهذا فإنه من المعقول أن نفترض أن الحياة العقلية تتوقف عندما تتوقف الحياة الجسمية. والحجة هنا احتمالية فحسب، لكننا من القوة بالقدر الذي عليه تقوم معظم النتائج العلمية».

وكان الرائد في هذا المجال هو ديفيد هيوم في الفصل الذي عقده في «لامادية الروح» من كتابه «بحث في الطبيعة الانسانية» (ج ٢ ص ٥١٠ - ٥٣٣، لندن سنة ١٨٨٦) وفيه حاول أن يثبت أن النفس (أو الروح) ليست جوهرًا بسيطًا وليست لامادية. لقد وجد أمامه اتجاهين لإثبات خلود النفس: الأول هو الذي سار فيه بعض أنصار ديكارت واللاهوتيون، ويقوم على التمييز بين جوهرين مختلفين تمامًا: أحدهما عمتد وقابل للانقسام، وهو المادة، والآخر غير عمتد وغير قابل للانقسام وهو النفس أو الروح، والثاني هو اتجاه باركلي الذي ردّ المادة الميتة إلى مجرد توالٍ للمشاعر feelings وباستعباده للمادة ظن أنه أثبت لامادية الروح. فعاء هيوم وضرب التيارين الواحد بالأخر. فأقرّ قول باركلي برد المحسوسات إلى الاحساسات، مقررًا أن إحساساتنا لا تمثل موضوعات عمتدة، لكننا لا نستطيع - هكذا يستنتج هيوم - أن نفرّ بهذا دون أن نقرر في نفس الوقت أن بعض انطباعاتنا - مثل انطباعات البصر واللمس - هي نفسها عمتدة. إن الفكر هو توالي الانطباعات: وبعضها، وعدده قليل، عمتدة بالفعل. لكن وجود انطباعات لا عمتدة لا يسمح لنا بأن نؤكد وجود جوهر لا مادي. ومن ناحية أخرى، استشهد هيوم بما يحدث لسائر الأحياء في الطبيعة، واستنتج أن النفس الانسانية مائة فانية هي الأخرى شأنها شأن سائر نفوس الكائنات الحية.

مسألة خلود النفس إذ يقرر أن من غير الممكن البرهنة عقليا وبراهين نظرية على خلود النفس، كما لا يمكن نظريًا وبراهين عقلية إثبات عدم خلودها. ونقد الحجة التي ساقها منذلزون في كتابه «فيدون» ومفادها أن النفس جوهر بسيط، وما هو جوهر بسيط لا يمكن أن يفنى، إذ هو بوصفه بسيطًا فإنه لا ينحلّ وبالتالي لا يمكن أن يفنى. وقد رد كنت على هذا البرهان قائلاً أنه لو صحّ أن النفس ليست مركبة، أي لا تحتوي على مقدار عمتد، فإنها مع ذلك ذات مقدار من حيث الشدة وهذه الشدة يمكن أن تتناقص شيئًا فشيئًا إلى درجة الزوال. («نقد العقل المحض»، الدباليكتيك المتعالي، ص ٢٢٢ وما يليها من طبعة ركلام).

لكن من ناحية العقل العملي يمكن - هكذا يقرر كنت - افتراض أن النفس خالدة ويدعونا إلى وضع هذه المصادرة في الأخلاق «إن تحقيق الخير الأسمى في العالم هو الموضوع الضروري للإرادة التي يمكن أن تعين بالقانون الأخلاقي. لكن في هذه الإرادة التوافق التام بين التيات وبين القانون الأخلاقي هو الشرط الأعلى للخير الأسمى. فيجب أن يكون ممكنًا هو وموضوعه، لأنه متضمن في نظام تحقيق هذا الموضوع. لكن التوافق التام للإرادة مع القانون الأخلاقي هو القداسة وهي كمال لا يقدر على بلوغه أي كائن عاقل في العالم المحسوس، في أية لحظة من لحظات وجوده. بيد أنه لما كان أمرًا ضروريًا من الناحية العملية، فإنه لا يمكن بلوغه إلا في تقدم مستمر إلى غير نهاية نحو هذا التوافق التام، ووفقًا لمبادئ العقل المنحصر العملي. ولهذا من الضروري أن تقرّ بوجود تقدم عملي مثل هذا، بوصفه موضوعًا حقيقيًا لإرادتنا. ومثل هذا التقدم اللامتناهي لا يكون ممكنًا إلا بافتراض وجود وشخصية للكائن العاقل باقيين أبداً إلى غير نهاية (وهذا ما يسمى: خلود النفس). وإذن فإن الخير الأسمى ليس ممكنًا عمليًا إلا بافتراض خلود النفس. وتبعًا لذلك فإن خلود النفس - بوصفه لا يفصل عن القانون الأخلاقي - هو مصادرة للعقل المحض العملي» («نقد العقل العملي» ط ١ ص ٢١٩ - ٢٢٠).

إذن خلود النفس مصادرة - أي أمر يطلب التسليم به تسليًا، لكن لا يمكن البرهنة عليه عقليًا - ما دام لا يؤدي إلى تناقض. (راجع كتابنا: «الأخلاق عند كنت» ص ١٤٨ - ١٤٩ الكويت سنة ١٩٧٩).

الحجج ضد خلود النفس:

وفي مقابل هذه الحجج لإثبات خلود النفس، نجد حججًا

essays, London 1777. Treatise of human Nature, vol. 2.

-- Joseph Butler: The analogy of Religion. London, 1736, Part 1.

- - William James: Human Immortality, Boston and New York, 1898.

— A. S. Pringle-Pattison: The Idea of Immortality, Oxford, 1922.

مراجع

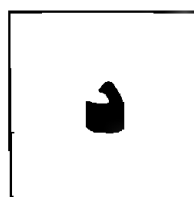
— Platon: Phaedon

— St. Augustin: De immortalitate animae

— Moses Mendelssohn: Phaedon, Berlin, 1767.

— Kant: Kritik der Praktischen Vernunft, 1788.

— David Hume: «Of the Immortality of the Soul», in Two





دارون

Charles Robert Darwin

عالم حيوان انجليزي، اشتهر خصوصاً بمذهب التطور. ولد في Shrewsbury (انجلترا) في ١٢ فبراير سنة ١٨٠٩، وتوفي في Down في ١٩ أبريل سنة ١٨٨٢

بدأ دراسة الطب في جامعة ادنبره (سكتلندا) لمدة عامين (١٨٢٥ - ١٨٢٧)، ثم انصرف عنه الى الدراسات اللاهوتية في كلية المسيح في كمبردج، ولكنه لم يتمها. بيد أنه ظل يواصل دراسة العلوم الطبيعية (الحيوان والنبات) والجيولوجيا. ومن سنة ١٨٣١ إلى ١٨٣٦ قام برحلة على السفينة Beagle ساحل فيها شواطئ أميركا الجنوبية وأبحر في المحيط الهندي. وكتب عن هذه الرحلة يوميات بعنوان: «يوميات أبحاث في التاريخ الطبيعي والجيولوجيا للبلاد التي زرتها على متن السفينة بيغل» Journal of researches into the Natural History and Geology of the countries visited during the voyage of H.M.S. Beagle, London, 1839. وبعد عودته من هذه الرحلة أقام في كمبردج ولندن حتى سنة ١٨٤٢، حيث اعتزل في قرية Down، ومنها واصل أبحاثه في الحيوان حتى وفاته، وفيها كتب مؤلفاته المشهورة وهي:

- 1) On the Origin of species by means of natural selection. London, 1859. «أصل الأنواع عن طريق الانتخاب الطبيعي»
- 2) The variation of animals and plants under domestica- tion, 2 vols. London 1868. «تغير الحيوان والنبات تحت تأثير الاستئناس» في مجلدين.

3) The Descent of Man and selection in relation of sex, 2 vols. London 1871 «سلالة الانسان والانتخاب فيها يتعلق

بالجماع».

4) The expression of the Emotions in Man and animals, London, 1872.

«التعبير عن الانفعالات في الانسان والحيوان».

وكتب ترجمة ذاتية نشرها هي ورسائله ابنه فرانس بعنوان:

Life and Letters of Charles Darwin, including an autobiographical chapter. 3 vols. London, 1887

الابن حذف من الترجمة الذاتية بعض فصول، فجاء ابن اخيه N. Barlow فشر في سنة ١٩٥٨ النص الكامل لهذه الترجمة الذاتية التي كتبها دارون عن حياته، وذلك بعنوان:

The Auto biography of Charles Darwin

كما طبعت الرسائل من جديد في نشرة منفصلة هكذا:

Life and Letters of Charles Darwin. 2 vols, New York, 1959.

مذهب

اعتمد دارون على ما كتبه لامارك Lamarck في كتابه «فلسفة الحيوان» Philosophie zoologique (سنة ١٨٠٩) الذي بين فيه تأثير الظروف المحيطة - وما ينجم عنها من آثار - في أحداث انحرافات عن الطريق المعتاد للطبيعة. كما اعتمد على تشارلز ليل Ch. Lyell في كتابه «مبادئ الجيولوجيا» (لندن سنة ١٨٣٠ - سنة ١٨٣٣) الذي اثبت فيه فساد نظرية كوفيه Cuvier في الكوارث الطبيعية، نقول «اعتمد دارون على كليهما فراح يقوم بالتجارب

والدينية هي نتاج تغيرات بيولوجية مفيدة، انتقلت ورسخت في النوع الإنساني بواسطة الوراثة. وهذه الآراء تلقتها العامة وبعض العلماء مثل ارنتست هيكل Haeckel (راجع هذا الاسم)، وصاغوها في عبارة مشيرة هي ان «الانسان ينحدر من القرود» (أو بعبارة مبثثة: الانسان أصله قرد) وهي عبارة لم يتفوه بها ولم يكتبها دارون في أي كتاب من كتبه. وهذه العبارة أثارت ثائرة صامويل ولبرفورس Samuel Wilberforce أسقف أكسفورد، وأدم سدجوك Adam Sedgwick وهو عالم جيولوجي وغيرهما، لأسباب متفاوتة (راجع مواد: برجسون، لالاند، هيكل، لويد مورجن، أدولرلوروا، هيرت اسنسر الخ). وترجع حملة رجال الدين وأصحاب النزعة الروحية (برجسون وتيلار مثلاً) إلى ما قرره دارون من أن الروح والملكات العقلية العليا ما هي إلا أدوات بيولوجية للبقاء، وأن النظم الدينية والأخلاقية، هي بدورها وسائل بيولوجية للمحافظة على البقاء في تنازع الوجود والحياة وقيمتها هي في منفعتها لهذا الغرض، وليس لها حقيقة في ذاتها.

وهذه النزعة «العلمية» في تفسير الظواهر العقلية تتجلى أيضاً في كتابه: «التعبير عن الانفعالات في الانسان والحيوان» اذ يعرض فيه علم نفس قائماً على أسس فسيولوجية خالصة

وقد أجاب دارون على من لجموه بالاحاد وانكار الدين بما يلي: «في تذبذباتي الكبرى، لم أصل أبداً الى الاحاد بالمعنى الصحيح لهذا اللفظ، أي أنكار وجود الله. لكنني اعتقد على وجه العموم (وكلمة امتددي العمر) ان الوصف الأدق لحالي العقلية هو: اللاأدوية agnosticism» (مراسلاته)، ترجمة فرنسية، ج ١ ص ٣٥٤، باريس سنة ١٨٨٨).

ويقول أيضاً في كتابه: «سلالة الانسان» (ترجمة فرنسية، ص ٦٤٥، باريس): «لا اجهل ان كثيرين سينعتون النتائج التي وصلنا اليها في هذا الكتاب بأنها متنافية للدين. لكن على من يدعون هذه الدعوى أن يبرهنوا على ان هناك الحاد أكبر في القول بأن الانسان، بوصفه نوعاً مستقلاً، ينحدر من نوع أدنى وفقاً لقوانين التحولات في الانتخاب الطبيعي. من في القول بأن الانسان الفرد يتكون ويولد بقوانين التناسل العادية».

مراجع

— L. HUXLEY, C. D., Londra 1921.

— A MIGNON, Pour et contre le transformisme. D. et Vialleton, Parigi 1934.

العديدة ويسجل المشاهدات الدقيقة عن أحوال الحيوان والنبات في مختلف المناطق التي زارها مما أدى به الى الأخذ بفكرة التحول. وهي فكرة قديمة لها ارمصاصات عند اليونان - التحول البطيء في انواع الحيوان والنبات. ولا حظ، من ناحية أخرى، ما توصل اليه القائمون باستئناس الحيوان من إيجاد انواع مهذبة من الحيوانات البرية الأصل. فرأى دارون أن الطبيعة في مجموعها تقوم، عن طريق الانتخاب الطبيعي، بما يقوم به من يرثي الحيوان، وذلك على مدى الأحقاب المتطاولة من الزمان.

ثم طبق دارون مآذبه الى مالثس Malthus من أن وسائل البقاء تناقص كلما تزايد الحيوان، فقال دارون ان الحيوان يتنازع البقاء بعضه بعضاً، فيحدث عن ذلك انتخاب طبيعي تكون الغلبة فيه للحيوان المزود بقرائن واعضاء تجعله أقدر على البقاء. وفي الاحوال القصوى تنشأ انواع جديدة عندها وسائل تجعلها أقدر على التكيف. وهنا استعار دارون تعبيراً استعمله هيرت اسنسر في سنة ١٨٥٢ وهو: «بقاء الأقدر على التكيف» survival of the fittest فجعله الشطر المكمل لنظريته في «تنازع البقاء وبقاء الأقدر على التكيف». وهكذا أقام دارون تصويره للتطور على اساسين: امكان تغير الأنواع عن طريق الاستئناس أو عن طريق العوامل الطبيعية، ثم تنازع البقاء وبقاء الأقدر على التكيف.

ومن هذا المرض يتبين ان دارون لم يكن هو مبتكر نظرية التطور المشهورة، إنما هو تلقاها من لامارك من الناحية البيولوجية، ومن هيرت اسنسر من ناحية تحديد قانون التطور. وحتى كلمة التطور evolution نفسها لم يكن هو أول من استخدمها للتعبير عن هذا المذهب، بل سبقه اليها هيرت اسنسر في سنة ١٨٥٤، (في كتابه Genesis of science، ثم في سنة ١٨٥٧ في Progress: its Law and causes) لكن فضل دارون هو في جمع هذه الأفكار المختلفة في نظرية موحدة، سندها خصوصاً بمشاهدات على الطبيعة أثناء رحلته على السفينة بيجل (١٨٣١ - ١٨٣٦). إذ لاحظ الروابط الجيولوجية بين الحيوانات الحالية والحيوانات البائدة في أميركا الجنوبية، كما لاحظ خصائص توزيع الأحياء في المناطق المختلفة منها. فأنتهى به التفكير الى اثبات علاقات نسب بين الأنواع الحيوانية بعضها بعضاً، وأنها لم توجد كل نوع منها مفرداً قائماً برأسه، بل كما انحدر بعضها من بعض تحت تأثير عوامل البيئة المحيطة، فإنها تنحدر بعضها من بعض عن طريق التطور أو التحول. وهذا ما عرضه تفصيلاً في كتابه «أصل الأنواع» ثم جاءه في كتابه «سلالة الانسان» فتمعق في النظرية نفسها، واستخرج نتائجها فيما يتعلق بالحياة الجنسية والأخلاقية والدينية. فقال ان ملكات الانسان العقلية وقرائنه وتصورات الأخلاقية

- D., *Evolution a. Creation*, ed. P. A. ZIMMERMAN, St. Louis 1962.
- D., *Marx and Wagner*, ed. H. L. PLAINE, Columbus, Ohio 1962.
- G. DE BEER, C. D.: *Evolution by Natural Selection*, Londra 1963.
- B. J. LOEWENBERG, D. a D.'s *Studies*, in «History of Science», 1965, pp. 15-54.
- R. B. FREEMAN, *The Works of C. D.*, Londra 1965.
- V. anche N. BARLOW, C. D. and the *Voyage of the Beagle*, ivi 1945.
- *Hundert Jahre Evolutionsforschung*, Stoccarda 1960.

- A. KEITH, *Darwinism and its Critics*, Londra 1935.
- G. WEST, C. D. *A Portrait*, New Haven 1938.
- M. PRENANT, D., Parigi 1938.
- J. HUXLEY, *L'œuvre Immortelle de D.*, ivi 1939.
- ID. e J. FISCHER, C. D., Londra 1939.
- D. H. WARD, C. D. and the *Theory of Evolution*, Nuova York 1943.
- R. HOFSTADTER, *Social Darwinism in American Thought*, Filadelfia 1944.
- P. COURTOISE, *La pensée de C. D.*, Grenoble 1945.
- J. ROSTAND, C. D., Parigi 1948.
- P. LEONARDI, D., Brescia 1948.
- G. G. SIMPSON, C. D.'s *Autobiography, with an Essay on the Meaning of D.*, Nuova York 1950.
- P. B. SEARS, C. D., ivi 1950.
- Autori vari, *Makers of Modern Science*, ivi 1953.
- W. E. RITTER, C. D. and the *Golden Rule*, ivi 1954.
- R. E. MOORE, C. D. *A Great Life in Brief*, Londra 1957.
- autori vari, *A Book that shook the World: Anniversary Essays on C. D.*, Pittsburgh 1958.
- A Century of D., ed., S. A. BARNETT, Cambridge, Mass. 1958.
- A. D. SYMPOSIUM, Washington 1959.
- C. D. DARLINGTON, *D's Place in History*, Oxford 1959.
- autori vari, *Commemoration of the Centennial of the Public. of «The Origin of Species»*, Filadelfia 1959.
- B. WILLEY, D', and Butler: two Version of Evolution, Londra 1960.
- autori vari, *D.'s Vision and Christian Perspectives*, Nuova York 1960.
- autori vari, *Actualité de D.*, Bruxelles 1960.
- G. GOUREV, *Darwinisme et Religion*, Parigi 1961.
- J. C. GREENE, D. and the *Modern World View*, Baton Rouge, Louis. 1961.
- J. H. RANDALL, *The Changing Impact of D. on Philosophy*, in «Jour. Hist. Ideas», 1961, pp. 435-62.

دلتاي

Wilhelm Dilthey

فيلسوف تاريخ وحضارة، ومؤرخ للفلسفة، ألماني.
ولد في بيرش Biebrich في ١٩ نوفمبر سنة ١٨٣٣، وتوفي في Seis am Schlern في أول أكتوبر سنة ١٩١١.
كان أبوه قسيساً على مذهب الكنيسة البروتستانتية. وتعلم في المدارس الثانوية في فيزبادن. ثم دخل جامعة هيلبرج لدراسة اللاهوت، وبعد أن قضى فيها عاماً انتقل إلى جامعة برلين حيث اهتم بالتاريخ والفلسفة. وفي سنة ١٨٦٤ حصل على الدكتوراه المزملة للتدريس في الجامعة. وفي سنة ١٨٦٦ عين أستاذاً في جامعة بازل (سويسرا). وفي سنة ١٨٦٨ انتقل إلى جامعة كيل Kiel (ألمانيا). وفي سنة ١٨٧١ انتقل إلى جامعة برسلاو. وفي سنة ١٨٨٢ خلف الأستاذ لوتز Lotze في كرسي الفلسفة بجامعة برلين، وظل في هذا المنصب حتى سنة ١٩٠٥.

فلسفته

سعى دلتاي إلى إيجاد ثورة «كوبرنيكية» في علوم الروح (ما يسمى الآن العلوم الإنسانية)، وذلك بتأسيس «علم تجريبي بالظواهر الروحية» (= العقلية).
لقد بدأ من التجربة التاريخية وتأثر بهيجل وكنت، فأشأ

والدراسات الانسانية تجمع بين ثلاثة أصناف متباينة من التقارير فصنف منها بقرحقائق موجودة في الادراك الحسي - وهذا يؤلف العنصر التاريخي في المعرفة، وصنف يوضح العلاقات المطردة بين اجزاء من هذه الحقيقة، يميزها بالثجيرد - وهذا يؤلف العنصر النظري، والصنف الثالث يعبر عن الأحكام التقويمية والقواعد المفروضة، ويتضمن العنصر العملي في الدراسات الانسانية. وعلى هذا فإن العلوم الروحية (= الدراسات الانسانية) تتألف من أقوال تعبر عن وقائع ونظريات وأحكام تقويمية وقواعد.

وملكة المعرفة في الدراسات الانسانية هي الانسان كله. والأعمال العظيمة التي تمت فيها لم تنشأ عن العمليات العقلية وحدها، بل عن قوة الحياة الشخصية.

٢ - تاريخية الانسان:

والانسان الفرد تاريخي في جوهره، لأنه يعيش في الزمان، ويتحدد بأحوال وظروف معينة، ووجوده عملية زمنية تتحدد باليلاد والموت، وتتألف من سلسلة متصلة الحلقات تتألف من ماضٍ وحاضر ومستقبل. وتجري هذه العملية في اطار علاقاته مع الآخرين وعلاقاته مع الطبيعة. ولما كان الفرد كذلك، فإن العلاقات بين الافراد هي أيضاً علاقات تاريخية، وحياة الانسان حياة تاريخية، وعالم الانسان اذن هو عالم التاريخ.

وتساقاً مع هذه التاريخية، يرفض دلتاي المبادئ المطلقة والقيم المطلقة، وينكر النظرية التي ترى مهمة التاريخ في التقدم من قيم والتزامات ومعايير وخبرات نسية الى قيم والتزامات ومعايير مطلقة. صحيح أن التاريخ يعرف أقوالاً مفادها وجود قيمة أو معيار أو خير مطلق. وهذه الأقوال تظهر في كل مكان في التاريخ. مرة على أن ذلك صادر عن إرادة إلهية، ومرة أخرى بالاستناد إلى نظرة عقلية في الكمال، أو إلى نظام غذائي للعالم، أو إلى معيار - مقبولاً قبولاً كلياً - لسلوكتنا القائم على أساس عال على الوجود. بيد أن التجربة التاريخية تعرف العملية فقط، عملية إصدار هذه الأقوال، ولكنها لا تعرف شيئاً عن صحتها المطلقة (المزعومة). ولما كانت تتابع عملية تشكل مثل هذه القيم المطلقة والخبرات والمعايير، فإنها تلاحظ، بالنسبة إلى كثير منها، كيف انتجتها الحياة وكيف أن التقدير المطلق أصبح هو نفسه ممكناً بفضل تحديد أفق العصر. ومن هناك ننظر إلى جماع الحياة في ملء تحقيقاته التاريخية، ونلاحظ الكفاح السجال بين هذه الأقوال المطلقة بين بعضها وبعض. والسؤال عما إذا كان يمكن أن يوضح بيئة منطقية، اندراج التجربة تحت أمثال هذه

فلسفة كان يرجو منها أن تفعل في العالم المعنوي بعد أن تستخرج قوانينه.

وكانت لأبحاثه التاريخية عن عصر النهضة والاصلاح الديني وعصر التنوير تأثيرات عظيمة في فهم وضع الانسان في العالم وتنشج تحاربه واتساع معنى الحياة لتشمل كل ما يصدر عن الانسان من نظم وقوانين وانتاج عقلي.

وفيا يلي نلقي نظرة على آرائه الرئيسية:

١ - نقد العقل التاريخي في العلوم الروحية

أراد دلتاي أن يقوم بالنسبة الى التاريخ بما قام به كنت بالنسبة إلى العقل المحض، وذلك بـ «نقد العقل التاريخي» فابتدأ من هذه الحقيقة وهي ضرورة فهم الانسان بوصفه موجوداً تاريخياً في جوهره، وأن وجوده لا يتحقق إلا في جماعة «(هيجل الشاب) ص (١٢٤). وراح يدرس «علوم الروح» على أسس تاريخية الوجود الانساني، بمعنى أن للانسان بعداً أساسياً هو التاريخ. فبنفي دراسة العقل الانساني من زاوية التاريخ. فالطبيعة غريبة عن الانسان، ويستطيع المرء إدراكها بواسطة الملاحظة الحسية. اما العالم التاريخي الاجتماعي فهو عالم الانسان. ولا يمكنه ادراكه إلا من الداخل. ولهذا فإن العلاقة بين الانسان والموضوع، في العلوم الروحية، علاقة مباشرة، لأن هذا الموضوع هو التجربة الإنسانية الحية. ومن هنا فإن الأساس في العلوم الروحية هو التجربة الحية Erlebnis ويقصد بها الأحوال والعمليات والنشاطات الباطنة كما نستشعرها ونحياها ونعبرها.

وسمّرف دلتاي العلوم الروحية Die Geisteswissenschaften بأنها ومجموع الدراسات التي موضوعها هو حقيقة التاريخ والمجتمع («مجموع مؤلفاته» ج ١ ص ٣٦ - ٣٧).

وعلى الرغم من أن العلوم الروحية قد تتناول بعض الأشياء والعمليات الفيزيائية، فإنها تختارها من حيث هي آثار، أو من حيث إن لها علاقة بتحقيق الأغراض الانسانية، أو تنفيذ التعبير عن الافكار والمشاعر الانسانية. واذن لا تنتم العلوم الروحية بالظواهر الفيزيائية إلا من حيث صلتها بالوعي الانساني، وخصوصاً من حيث هي تعبيرات من خلالها يمكن فهم هذا الوعي. وهذه العلوم الروحية متنوعة جداً أذ تشمل علوماً فنية مثل النحو والخطابة، وعلوماً معيارية مثل الاخلاق والنظريات السياسية والنقد الأدبي، وعلوماً تعميمية مثل علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد، وعلوماً تاريخية بالمعنى الضيق مثل التراجم والتراجم الذاتية والتواريخ.

مستمدة من الاحساس .

جـ المقولات :

ويضع دلتاي لروحة جديدة للمقولات عارض بها لروحة كنت، سمّاهـا مقولات الحياة . وهذه المقولات هي :

١- مقولة الباطن والظاهر الداخلي والخارجي ويقصد بها المضمون العقلي (الباطن) والتعبير الفيزيائي (في الخارج) .

٢- مقولة الكل والجزء .

٣ - مقولة الغاية والوسيلة .

٤- مقولة النمو والتطور .

٥- مقولة القيمة ومن خلالها نجرب الحاضر .

٦- مقولة الهدف (الغرض) - ومن خلالها نستبق (نتكهن) المستقبل .

٧- مقولة المعنى، وبها نستعيد ذكرى الماضي . وقد اهتم دلتاي بمقولة «المعنى» اهتماماً خاصاً، وكان سؤاله المفضل هو: «كيف يمكن أن تكون التجربة حافلة بالمعنى» ؟

د النظرات في العالم : Weltanschauungen

ان الانسان يريد دائماً الحصول على نظرة شاملة في العالم ، نظرة تجمع بين وصف حال العالم وتقويمه وتفهم معناه . وهذه النظرات ذاتية ونسبية .

وقد استغرق دلتاي هذه النظرات كما تتجلى في الفلسفة ، وفي الدين ، وفي الأدب . وانتهى الى تصنيفها الى ثلاثة أقسام .

١ - الوضعية (كما نجدها عند هوبز مثلاً)

٢ - مثالية الحرية ، (كما هي عند كنت، مثلاً) .

٣ - المثالية الموضوعية (كما هي عند هيجل مثلاً) .

مؤلفاته

جمعت مؤلفات دلتاي في نشرة كاملة في ١٢ مجلداً طبعت في برلين بين سنة ١٩١٣ وسنة ١٩٣٦ ، ما عدا المجلد العاشر فإنه لم يطبع إلا في الطبعة الثانية لمجموع مؤلفاته ، وقد تمت هذه الطبعة الثانية في اشتوتجمرت وجيتنجن من سنة ١٩٥٧ الى سنة ١٩٦٠ ولم يدرج في هذه الطبعة الكاملة الكتب التالية :

- Das Leben Schleiermachers 2 vols: vol I. Berlin, 1870, vol. II Berlin und Leipzig, 1922.

- Das Erlebnis und die Dichtung. Leipzig und Berlin, 1905, 13 Aufl. Stuttgart 1957

المبادئ المطلقة - وهي من غير شك حقيقة تاريخية - يجب أن يرد إلى عامل في الإنسان كلي وغير محدود زمانياً - هذا السؤال يقضي إلى الأعماق النهائية للفلسفة المتعالية ، التي تقوم وراء الدائرة التجريبية للتاريخ ، مما لا نستطيع حتى الفلسفة نفسها أن تنتزع فيه جواباً أكيداً («بناء العالم التاريخي في العلوم الروحية» ، مجموع مؤلفاته ، ج ٧ ص ١٧٣) .

ولهذا نرى دلتاي يرفض كل محاولة لتفسير التاريخي بواسطة اللجوء الى أي مبدأ غير مشروط ، سواء كان ذلك بمعنى عال أو بمعنى عام ، لأن عالم الانسان هو من عمل الانسان أي من عمل الأفراد ، في علاقاتهم بعضهم مع بعض . والتاريخية تتب الى العالم الانساني وحده ، ويجري التاريخ يرجع الى النشاط الانساني ، فلا مجال اذن للاهابة بمبدأ فوق انساني .

ومن نتائج هذه السببة المنبثقة من التاريخي أن قرر دلتاي أن الفلسفة مشروطة تاريخياً ، وأن ماهية الفلسفة لا تتحدد بطريقة قبلية ، بل تتحدد على أساس تحليل الطرق المختلفة التي تجلست عليها الفلسفة في التاريخ . ومعنى هذا أن وحدة الفلسفة لا تقوم في وحدة الموضوع أو المنهج ، بل في وحدة الموقف الذي يفسر مختلف الاشكال التاريخي للفلسفة . وكل حلّ للمشاكل الفلسفية يتب - من الناحية التاريخي - الى زمان معين والى موقف معين في ذلك الزمان .

بـ فلسفة الحياة :

وفلسفة دلتاي هي جوهرية فلسفة حياة . والحياة - عنده - ليست الوظائف الحيوية التي يشارك الحيوان فيها الانسان بل هي أساساً جماع الحيوانات الانسانية الفردية التي تؤلف الواقع الاجتماعي والتاريخي لحياة الانسانية كلها . فالنظم التي خلفها الانسان ، والقوانين ، والاعمال الفنية والأدبية والمذاهب الفلسفية ، بل والنظريات العلمية كلها عناصر في هذه الحياة والحياة ، بهذا المعنى ، كانت ليس فقط الموضوع الرئيسي ، بل والموضوع الوحيد للفلسفة . ذلك انه لا شيء وراء الحياة ، مثل الشيء في ذاته ، أو الصور الافلاطونية ، أو المعاني اليتافيزيقية . والفيلسوف جزء من الحياة ، ولا يمكنه أن يفهمها إلا من الداخل . والقيم هي الأخرى صادرة عن الانسان العيني الحي الذي يعيش في زمان ومكان معينين .

وكل ما نعاينه هو الحياة بكل ثرائها وتنوعها وكما أخذ على الفعلين تجريداتهم الشبكية ، كذلك يأخذ على التجريبيين قصرهم المعرفة على الادراك الحسي ، لأن في هذا افتقاراً لمضمون الحياة . ان كل تجربة نعاينها تدخل ضمن الحياة ، حتى لو لم تكن

وعني على وجه التخصيص بتحليل الوجدان الصوفي بوصفه جوهر التصوف لأن التصوف النظري - كما يقول - تركيب فلسفي يبدأ من اللاتماهي ليصل الى الواقعي والوجدان يرسم خطوطه، ويحدد حدوده، والتأمل والتحليل يعينان درجاته وأقسامه» (وبحث في التصوف النظري في ألمانيا ص ١٤). «والواقعي واللاتماهي هما المصطبان المباشران للشعور. والهدف النهائي للتصوف هو الهوية بين الوجدان intuition والفعل: إن الفكر يخلق ما يتأمل ويتأمل ما يخلقه. والروح تدرك نفسها في الفعل الذي به تؤكد نفسها» (الكتاب نفسه ص ١٥).

كذلك يقول: «الصوفي هو من يعتقد أنه يدرك الالهي مباشرة، ويشعر باطنياً بالحضور الالهي والتصوف، مفهومه على هذا النحو، هو الأصل في كل دين» ويعرف التصوف بأنه «انتصاف للوجدان intuition من المعرفة المنطقية» ذلك ان الوجدان يتجاوز حدود المنطق، ويرى الى بلوغ حقيقة لا يصل اليها المنطق «والصوفي وجداني يجمع في عاطفة مبهمة ووجد كل ما يفرقه الانسان العادي الى مشاعر عديدة، ومعرفة منطقية، وعمل ايجابي» (الكتاب نفسه ص ٤١٥)

٢ - نفسانية الايمان الديني

وفي كتابه «الدين والايمان» (باريس، الكان، سنة ١٩٢٢) يبحث في نفسانية الايمان الديني فيقرر أولاً أن الدين من شأن الحياة، انه تعبير عن الحاجة الى الحياة والناس يؤهلون الهة ابتغاء الانتفاع بهم في طريق الحياة كما ان الدين سعى للمحافظة على القيم، والانسان ينشد من الدين الخلاص والحياة. ويعرف الدين بأنه «أولاً فعل غريزي، تحت دافع العواطف، يستخدم الأفكار ليؤمن لنفسه معرفة ماذا يريد» («الدين والايمان» ص ٤٠٦-٤٠٧). والعلاقة بين الدين وحياة العاطفة مشابهة لتلك القائمة بين اللغة والفكر ان الدين هو لغة العاطفة

والدين يبقى، بالرغم من العلم، لأن للانسان مصلحة في بعض الأمور التي لا يستطيع العلم بلوغها والدين وان بُني على حاجة نفسية واجتماعية، فإن فيه عنصراً كونياً، اعني ينطوي على تصور العالم، «ويدون هذا العنصر الكوني، ويدون هذا الانصهار للعنصر الاجتماعي-النفس في الطبيعة، بدون هذا التكامل، لا يقوم الدين. ويدون معتقدات، لا يوجد دين، لأنه بدون المعتقدات dogmes لا يمكن أن يوجد شعور بالانسجام مع الكون» (الكتاب نفسه ص ٤٢١)

- Von deutscher Dichtung und Musik. Leipzig and Berlin, 1933. 2 Aufl. Stuttgart.

- Die grosse phantasiedichtung. Göttingen, 1954.

مراجع

- R. Aron: La philosophie critique de l'histoire. Paris 1937.

- H. G. Gadamer: Le problème de la conscience historique. Louvain- Paris 1963.

- H. A. Hodges: Wilhelm Dilthey. An introduction. London, 1944.

H. A. Hodges: The philosophy of Wilhelm Dilthey London 1952.

- J. Maurers: Wilhelm Dilthey Gedankenwelt und die Naturwissenschaft, Berlin 1936.

- M. Tazerout: L'œuvre de W. Dilthey. Paris, 1938.

دلاکروا (هنري)

Henri Delacroix

عالم النفس والتصوف والجمال، فرنسي

ولد في سنة ١٨٧٥، وتوفي في سنة ١٩٣٧ وكان أستاذاً لعلم النفس في كلية الآداب (السوربون) بجامعة باريس، وكان عميداً لتلك الكلية

١- نفسانية التصوف

وهو في دراساته النفسية عني خصوصاً بموضوعين بنفسانية التصوف ونفسانية الفن فكان موضوع رسالته للدكتوراه هو «بحث في التصوف النظري في ألمانيا في القرن الرابع عشر» (باريس، الكان، سنة ١٨٩٩) كذلك كتب في نفسانية التصوف كتاباً بعنوان «دراسات في تاريخ التصوف ونفسانية كبار الصوفية المسيحيين» (باريس، الكان، سنة ١٩٠٨)

وقد درس دلاکروا بوجه خاص من أقطاب التصوف المسيحي السيد الكهنت، والقديسة تريزا الأبلية، والسيدة جيون Mme Guyon المنصوفة الفرنسية في القرن السابع عشر، والصوفي الألماني سوزو Suso.

فنون القول. والنصيب الأكبر في الفن هو للعقل الانساني ان الطبيعة تعرض فقط نماذج من الجمال لكن الفعل الانساني هو الذي يأتي ويضع نفسه فوق الطبيعة ويشير فيها الروح. واذا كان الفن متوقفاً على العقل بهذه الدرجة العالية من نمو، فلا يمكن أن يفهم على أنه مجرد تعبير عن الحاجة الى الحياة، ولا على أنه مجرد نشاط متفرج، ولعب ولهو بل الفن يشارك في الحياة العميقة للانسانية وللجماعة الانسانية» (نفسانية الفن، ص ٤٦٢)

ذلك ان الفن لا يتخرج من نشاط اللعب، بل يتخرج من كل ألوان النشاط الانساني والفن أحد الطرق التي بها يستخدم ويبدل النشاط الكلي للانسان» (ص ٤٣)

« وكل لذة جمالية كاملة هي مركب من لذة حسية، ولذة صورية، ولذة انفعالية حقاً والاحساس هو بداية الفن فالتهيج الملائم لأعضاء الحس هذا هو الشرط الضروري لكل جمال وهذه الحقيقة هي مصدر قوة مذهب الحسية الجمالية كذلك نظام الاحساسات هو شرط لا غنى عنه: فإنه اذا لم يوجد ترتيب، ووضع في مكان، وبالجملة بناء، فإنه لا يوجد إلا فوضى حسية وادراك اشكال او بناؤها ذلك هو قانون الفن. ووظيفة التجميع هذه تتضمن كثيراً من الوظائف الأولية الوحدة في التنوع، والمعتقولة، والوضوح، ووضع مراتب ملكية، والتماثل، الخ تلك بعض أوجهها وهذه الحقيقة هي مصدر قوة النزعة الشكلية Formalisme.

وأخيراً، فإنه بدون وجود معنى، وبدون وجود قيمة، فإن اللذة الجمالية تبقى فقيرة فنحن نطلب من لوحة، أو من قصيدة، أو من سمفونية ألا تكون فقط ترتيباً جميلاً لخطوط، أو ألوان، أو لألفاظ الأصوات، وإنما نشد أيضاً من هذا الترتيب الجميل أن يرمز الى حالة للنفس ان هناك اعمالاً حسنة الصنع وملائمة، ولكنها فارغة وعلى العكس، هناك أعمال عملة بالنيات الجميلة لكنها لا تصل الى التعبير المواقف. ونحن نعلم هذه الحكاية وهي أن ديجا Degas شكاً الى مالارمه انه لا يفلح في نظم سوناتات، ثم أضاف قائلاً « ومع ذلك فإن لديّ الكثير من الافكار » فرد عليه مالارمه قائلاً « ولكن، يا ديجا، ليس بالأفكار تصنع الأشعار، بل بالكلمات ان الأشعار تصنع بالكلمات وبالأفكار لا بد من افكار لكي يكون المرء رساماً، أو موسيقاراً، أو شاعراً. وهذه الحقيقة هي مصدر قوة النزعة المثالية Idéalisme (نفسانية الفن)

مؤلفاته

- Essai sur le mysticisme spéculatif Allemagne au XIV^e

ولا يمكن الفصل بين الدين والشعائر الدينية والتصوف يقوم في بداية الدين، وعند نهايته والتقوى تسبق الايمان المزود بالعقائد ولا بد أن يعاش الايمان أولاً، ومن بعد ذلك يمكن استخراج اللاهوت والعقيدة تعبر عن الايمان، لأنها جزء لا يتجزأ منه، وهي ضرورية له، وهي التي تمكنه من أن يستشعر ذاته» (ص ٤٢٨). والعقيدة بدورها تؤثر في الايمان والشعائر الحسية تبت الحرارة في العاطفة والعقيدة ليست معرفة محضة انها لغة عمل، وصيانة وقيم والسلطة الكهنوتية تؤمن قاعدة الايمان

٣ - اللغة والفكر

وفي كتابه « اللغة والفكر » يتناول العلاقة بينهما وعنده أن اللغة هي نتاج النشاط الخلاق الذي يقوم به العقل « وفعل العقل في اللغة يشارك في فعل العقل في العلم ففي كلتا الحالتين يلقي العقل على الأشياء شبكة من العلاقات التي تهيئ على التجربة المعاشة، وتعالج المعطيات المباشرة، وتبني علماً واختلاط الأشياء لا يتميز من تلقاء نفسه، ولا يقوم بينها ارتباطات إلا بالفعل الذي يفكر فيها وهذا الفعل هو الانسان مضافاً الى الطبيعة وللکلام لا بد للانسان أن يتوقف عن أن يكون شيئاً ضمن أشياء، وأن يضع نفسه خارجها ليدركها بوصفها أشياء ويؤثر فيها بوسائل مخترعة» (اللغة والفكر، ص ٥٧٧، باريس الكان، سنة ١٩٢٤) ويقول أيضاً « ان كل فكر هو رمزي، وكل فكريي أولاً علاقات لبناء الأشياء والعلاقة أداة للفكر، وليست غلغلاً للفكر الجاهز. واللغة لحظة من لحظات تكوين الأشياء، بواسطة العقل واللغة إحدى الآلات الروحية التي تحوّل العالم المختلط للمحسوسات الى عالم موضوع وامثالات» (الكتاب نفسه ص ٥٧٥) والكلمات قوى نشيطة، تستولي على الحقيقة الواقعية لكن هذه القوى الفعالة تبني أولاً حقيقة واقعية فلا توجد كلمات إلا وتوجد أشياء « وهكذا فإن الفكر الرمزي فكر محسوب. والحكم يخلق الرموز وكل فكر هو رمزي وكل فكريي علامات في نفس الوقت الذي فيه يبني أشياء» (الكتاب نفسه ص ٥٨٠)

٤ - نفسانية الفن

ومن بين كتبه الرئيسية، كتابه « نفسانية الفن » (باريس، سنة ١٩٢٧ عند الناشر الكان) وفيه يجارب النزعة الطبيعية في تصور الفن، ويؤكد أن نسباً كبيراً من الفن لا يكاد يدب بشيء للطبيعة المعمار، الرقص، الموسيقى، والشطر الأكبر من

١٨٩٣ - « في تقسيم العمل الاجتماعي » ، وهي رسالته الكبرى التي حصل بها على الدكتوراه ، أما رسالته الصغرى اللاتينية فكانت بعنوان : « ما أسهم به مونتيكيه في تأسيس علم السياسة »

١٨٩٦ « قواعد المنهج الاجتماعي »

١٨٩٧ « الانتحار »

١٨٩٧ أصدر مجلة « حولية علم الاجتماع » L'année sociologique التي مهدت لاصدار سلسلة بعنوان : « مكتبة علم الاجتماع المعاصر » عند الناشر Alcan وحولها ويفضلها كون في فرنسا مدرسة في علم الاجتماع حققت تقدماً هائلاً في هذا العلم ، ومن أشهر رجالها وأوائلهم بوجليه ، وفوكوتيه ، وهوبير ، وميو Milhaud ، وسيميان Simian ، ومارسل موس Mauss وهو ابن اخته

وفي سنة ١٩٠٢ عين دوركهيم في كلية الآداب (السوربون) بجامعة باريس بديلاً في كرسي فرناند بويسون ، وبعد ذلك بأربع سنوات صار أستاذاً ذا كرسي ، ولم يكن اسم الكرسي آنذاك « كرسي علم الاجتماع » لأن هذا الاسم لم يطلق على ذلك الكرسي إلا في سنة ١٩١٣ . لكنه كان أول كرسي في فرنسا لعلم الاجتماع وعن طريق الصدفة فقط ضم هذا الكرسي الى قسم الفلسفة في السوربون

وفي فترة أستاذيته هذه في السوربون واصل اصدار مجلته « حولية علم الاجتماع » ، والقى محاضرات اتخذت بعد ذلك شكل كتب ، هي

- « البرجمانية وعلم الاجتماع »

- « التربية وعلم الاجتماع »

كما كتب في مجلته مقالات جمعها بعد ذلك تلميذه بوجليه تحت عنوان « علم اجتماع وفلسفة » ، ثم جمع البعض الآخر دافي Davy ونابل فبكي تحت عنوان « دروس في علم الاجتماع الفيزيائي وعلم الأيبن » (وظهر سنة ١٩٥٠)

وفي أثناء هذه الفترة تتلمذ عليه الدكتور طه حسين من سنة ١٩١٤ الى ١٩١٧ ، وتحت إشرافه حضر الرسالة التي نال بها الدكتوراه وعنوانها « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » ، وقد توفي دوركهيم قبل مناقشة الرسالة ، فتولى الإشراف عليها مكانه سلسنان بوجليه الذي خلف دوركهيم على كرسي علم الاجتماع

siècle. Paris, Alcan, 1899.

- La Religion et la foi. Paris, Alcan, 1922.

- Le Langage et la pensée Paris, Alcan, 1924.

- Psychologie de l'art. Paris, Alcan, 1927.

دوركهيم

Emile Durkheim

فيلسوف اجتماعي ومن كبار مؤسسي مدرسة علم الاجتماع في فرنسا ولد في مدينة Epinal (شرقي فرنسا) في ١٥ أبريل سنة ١٨٥٨ من أسرة يهودية ضمت كثيراً من الأجيال الربانيين . حوتوفي في ١٥ نوفمبر سنة ١٩١٧ في باريس

درس في مدارس إينال وكان متفوقاً جداً ، ونال جائزة المسابقة العامة في البكالوريا ثم دخل مدرسة المعلمين العليا في باريس وكان من زملائه الذين اتصل بهم جان جورس Jaurès ، الزعيم الاشتراكي المشهور وبعد تخرجه من مدرسة المعلمين وحصوله على الليسانس في الفلسفة ، سافر الى ألمانيا لإتمام دراساته ولما عاد من ألمانيا عين في مدرسة تروا Troyes الثانوية وبدأ ينشر مقالات في « المجلة الفلسفية » Revue philosophique ولفتت الانتباه اليه ، منها مقالة بعنوان « الدراسات الحديثة في العلم الاجتماعي » (علم الاجتماع) ، ومقالة بعنوان « علم الاخلاق الوضعي في ألمانيا » وفي ٢٠ يوليو سنة ١٨٨٧ عين في جامعة بوردو مدرساً لعلم التربة والعلم الاجتماعي ولم يكن علم الاجتماع قد أصبح علماً بعد في الجامعات الفرنسية . وأمضى دوركهيم في جامعة بوردو خمس عشرة سنة حافلة بالنشاط العقلي . وكانت موضوعات محاضراته لبشات لبناء علم الاجتماع.

- في السنوات ١٨٨٨ ، ١٨٩٠ ، ١٨٩٢ : « الأسرة وطبيعة

علاقة القرابة »

- في السنوات ١٨٩٦ ، ١٨٩٨ ، ١٨٩٩ ، ١٩٠٠

« فيزياء القانون والأين moeurs »

- ١٩٠١ - ١٩٠٢ « أصل الدين وطبيعته »

وفي هذه الفترة توالى مؤلفاته على النحو التالي

عامة في كل المجتمعات - بوصفه واقعة موضوعية - وملاحظة
وأجراء مقارنات، تناول التاريخ وعلم الاجناس والجماعات
المعاصرة

وثمة نوعان من تقسيم العمل الأول يقوم في التخصص
في العمل بحسب جماعات جماعات ، ويؤدي الى تقرير وظائف
انتاجية متنوعة ، ومهن جزئية : التخصص بحسب النوع (ذكر أو
أنثى) ، ثم بحسب المهن المتوارثة ، وأخيراً تكوين المهن بحسب
الاستعدادات الشخصية . والثاني يقوم في تجزئة العمل الى سلسلة
من الحركات المتزايدة في التبسيط قدر المستطاع ، التي تتركز الى
عاملين بقدر ما ينبغي بحيث لا يوكل إلى الواحد منهم إلا حركة
واحدة تبقى هي هي عملة باستمرار

والأثر الرئيسي لتقسيم العمل ليس هو في زيادة انتاج
الوظائف المختلفة ، بل هو في جعلها متضامة متكافئة بعضها مع
بعض

وكسر هذا التكافل يكون في المجتمعات البدائية جرمية في
حق الشعور الجماعي . ويعرف دوركهيم « الشعور الجماعي »
بأنه « مجموع المعتقدات والمشاعر المشتركة بين أوساط أعضاء
مجتمع ما » وهو يكون نظاماً معيناً له حياته الخاصة به . وهذا
النظام يحدده النمط النفسي للمجتمع الذي ، بهذا ، يؤثر في كل
عضو من أعضائه على شكل ضغط مستمر

لكن هذا النوع من التكافل ليس هو الوحيد ، ولا يناسب
كل المجتمعات . فثمة مجتمعات أخرى ، من أمثال مجتمعات
المعاصر ، تعقد فيها تقسيم العمل الى درجة جعلت المهام التي
تمارسها الجماعات والأفراد قد تفرّدت الى درجة خلق رابطة باطنة
تربط - فيها بينها - أعضاء المجموع الانساني وفقاً لاختلاف بينهم لا
المشابهات وفي هذا يقول دوركهيم : « كلما كانت المجتمعات بدائية
أكثر ، كان التشابه أكبر بين أعضائها » وكلما أكثر تقسيم العمل
من الواجبات والنشاطات المتنوعة في التخصص ، زادت
الاختلافات بين الأفراد الذين يؤلفون نسج الحياة الجماعية ،
ويجب هذه الاختلافات عليها ، يكون النسيج أشد متانة من
الأول

وهذان النمطان من التكافل يؤلفان مدخلاً الى دراسة أنماط
المجتمعات . وبهذا يفصل دوركهيم عن الفلسفة الاجتماعية أو
الاخلاقية ، كياناً ينشئ ، علم اجتماع عينيّاً واقعيّاً

ب - منهج علم الاجتماع

وكان على دوركهيم أن يحدد المنهج الذي ينبغي اتباعه في

وظل دوركهيم أستاذاً لعلم الاجتماع في السوربون حتى
وفاته في ١٥ نوفمبر سنة ١٩١٧

آراؤه

يؤخذ على دوركهيم والمدرسة الفرنسية في علم الاجتماع
التي أسسها ، أنهم لم يقوموا بأبحاث ميدانية تتعلق بالنظريات
والآراء التي وضعوها وهذا صحيح ، فدوركهيم ، وأفراد
مدرسته لم يخرجوا عن أوروبا ، بل لم يخرجوا عن فرنسا إلا في النادر .
لكن المدافعين عن دوركهيم ومدرسته يقولون إن « ميدانه »
كان التطور المائل الذي شهدته المجتمعات الأوروبية نتيجة
للتغيرات الصناعية الهائلة

على أن هذا النقد ، فيما يتعلق بدوركهيم ، لا يصلح إلا
قليلاً لأن الأمور التي تناولها في أبحاثه لا تحتاج الى التنقل بين
المجتمعات المختلفة في غير أوروبا ، بعكس الحال بالنسبة الى
ليني بريل وسائر أفراد تلك المدرسة عن عناوین خصوصاً بالمجتمعات
البدائية

ذلك أن دوركهيم ، كما يقول في مقدمة كتابه الرئيسي
« في تقسيم العمل الاجتماعي » انما عنى بالفحص عن الخلل
الاجتماعي والظواهر الباثولوجية (المرضية) التي يؤدي إليها هذا
الخلل

أ) تقسيم العمل الاجتماعي رأى دوركهيم أن النظام
الاجتماعي ، في المجتمعات الأوروبية ، وقد قلبته التغيرات
الاقتصادية رأساً على عقب ، لا يستطيع بعد أن يقوم بدور
تنظيمي ، مما أدى الى ما نراه من فوضى في هذه المجتمعات ، وهذه
الفوضى أو عدم وجود قانون يحكم المجتمع anomie هي السبب في
أنواع النزاع الدائم المتجدد ومختلف أنواع الاضطرابات التي يبدي
عنها العالم الاقتصادي اليوم . وفكرة « انعدام القانون » anomie
هذه هي مفتاح الأبحاث الأولى التي قام بها دوركهيم

لا بد أن من البحث عن أسباب هذا الخلل الاجتماعي
وهذا هو موضوع الكتابين الأولين من كتبه وهما « في تقسيم
العمل الاجتماعي » ، و « والانحمار »

ودراسة التقسيم الاجتماعي للعمل هي ايضاح للعلاقات
التي تربط بين الشخصية الفردية من جهة والمجتمع كله من جهة
أخرى ، وقياس درجة هذه العلاقات وفقاً لشدتها أو ضعفها
وفي سبيل ذلك ينبغي معالجة ظاهرة تقسيم العمل - وهي ظاهرة

بحث علمي ، فلا بد من التخلص من كل البينات الزائفة التي تسيطر على عقول العامة ، وأن نزيح نهائياً كل تلك المقولات التجريبية التي تصير طاغية مستبدة على العقل من طول الألفة والاعتدال . وإذا حملتنا الضرورة أحياناً إلى اللجوء إليها ، فلننفلح ذلك مع شعور واضح بضالة قيمتها حتى لا نجعلها تلعب دوراً ليست جذيرة به وما يجعل هذا التحرر صعباً في علم الاجتماع بوجه خاص هو تدخل العاطفة غالباً . فنحن غالباً ما نتمسك لمعتقداتنا السياسية ، والدينية ، ولعادتنا الأخلاقية أكثر مما نفعل بالنسبة إلى أمور العالم الفيزيائي . وتبعاً لذلك فإن هذه الحماسة الأنفعالية تسري في الطريقة التي بها تصور ونفسر الأشياء . والأفكار التي تكونها عنها تكون أثيرة في قلوبنا ، تماماً مثل موضوعاتها ، فتستمد بذلك سلطة لا تحتمل بعد ذلك معارضة . وكل رأي يعارضها نعامله على أنه خصم . فمثلاً لو كانت قضية ما لا تتفق مع الفكرة التي كونناها عن الوطنية أو الكرامة الشخصية ، فإنها تنكر مهما تكن الحجج التي تستند إليها . فلا يمكن الاقرار بأنها صحيحة ، وتستهجن أو ترفض دون مناقشة .

٢ - القاعدة الثانية

لكن القاعدة السابقة قاعدة سلبية . إنها تدعو عالم الاجتماع إلى الافلات من سلطان الأفكار العامة ، ابتغاء توجيه انتباهه إلى الوقائع . بيد أنها لا تدلنا على الطريقة التي ينبغي وفقاً لها أن تدرك هذه الوقائع كيما يكون بحثنا فيها بحثاً موضوعياً والخطوة الأولى في سير الباحث في علم الاجتماع هي أن يحدّد الأشياء ، التي يبحث فيها حتى يعرف جيداً ما هو موضوع بحثه . فذلك هو الشرط الأول والذي لا غنى عنه لكل برهان ولكل تحقيق . ولكي يكون البحث موضوعياً ينبغي عليه أن تعبّر عنه الظواهر بحسب الخواص المفروسة فيها ، لا بحسب فكرة في الذهن ولا بدله أن يحددها بحسب عاصرها جوهرية في طبيعتها ، لا بحسب اتفاقها مع فكرة مثالية في الذهن

ومن هنا صاغ دوركهيم القاعدة الثانية للمنهج في علم الاجتماع هكذا

« لا نتخذ موضوعاً للبحث إلا مجموعة من الظواهر المحددة من قبل بعض الخصائص الخارجية المشتركة ، وأدرج في نفس البحث كل تلك التي تتجاوب مع هذا التعريف »

٣ - والوقائع الاجتماعية تكون أكثر قابلية للتمثال موضوعياً بقدر ما تكون خالصة تماماً من الوقائع الفردية التي تكشف عنها

البحث في هذا العلم الجديد ، علم الاجتماع

وفي سبيل ذلك يحدّد أولاً ما هي الواقعة الاجتماعية فيقول : وتعرّف الواقعة الاجتماعية في قدرتها على ممارسة ضغط خارجي ، أو إمكان قيامها بهذا الضغط ، على الأفراد .

وبعد هذا التعريف يقرر ما يلي

١ - الواقعة الاجتماعية لا يمكن أن تفسّر إلا بواقعة اجتماعية أخرى ، وهذا معناه أنه لا يجوز رد الظواهر الاجتماعية إلى وقائع اقتصادية وإلى أسباب أخرى جزئية ، بل يجب تفسيرها على مستوى نسج الحياة الجماعية

٢ - « يجب معالجة الواقعة الاجتماعية بوصفها شيئاً *traiter le fait social comme une chose* وهي عبارة مشهورة أدت إلى ألوان عديدة من سوء الفهم والتأويل . وفي هذا يقول دوركهيم نفسه : « إن القضية القائلة بأن الوقائع الاجتماعية يجب أن تعالج على أنها أشياء - وهذه القضية هي الأساس في منهجنا - هي أكثر القضايا إثارة للمناقضات . فقد وجدوا أن من المفارقة الفاضحة أن نشبّه حقائق العالم الاجتماعي بحقائق العالم الخارجي . لكن هذا من جانبهم سوء فهم لمعنى ومدى هذه المشابهة ، التي ليس الغرض منها الحط من الأشكال العليا للوجود إلى مستوى الأشكال الدنيا ، بل بالمعكس قصدنا فيها أن نحقق للأولى درجة من الواقعية مساوية على الأقل لتلك التي يقرّ جميع الناس بأنها للثانية . فنحن لا نقول إن الوقائع الاجتماعية هي أشياء مادية ، وإنما نقرر أنها أشياء مثل الأشياء المادية ، ولكن على نحو مختلف . إذ ما هو الشيء ؟ إن الشيء بضاد الفكرة كما يضاد ما نعرفه من الخارج الشيء الذي نعرفه من الداخل ، والشيء هو كل موضوع لا يكون بالطبع قابلاً للتفرد في العقل ، إنه كل ما لا نستطيع أن نكوّن عنه فكرة صحيحة مطابقة بواسطة عملية تحليل عقلي فقط ، إنه كل ما لا يستطيع العقل الوصول إلى فهمه إلا بشرط أن يخرج عن ذاته ، عن طريق الملاحظة والتجريب ، مارين تدريجياً من الخصائص الأكثر خارجية والأيسر إدراكاً - إلى الخصائص الأقل ظهوراً والأشدّ عمقاً .

وبعد أن أوضح دوركهيم ما يعنيه بعبارة تلك ، أحد في بيان قواعد المنهج في علم الاجتماع . وهما بيانها

١ - القاعدة الأولى : يجب أن نستبعد بطريقة تنظيمية - كل الأفكار السابقة *pré-notions* وهي نفس القاعدة الأولى من قواعد المنهج عند ديكرات ، وهي الأساس - كما يقول دوركهيم - في كل

ومن هنا نقول القاعدة الثالثة

« حين يقوم الباحث في علم الاجتماع باستكشاف مجموع معين من الوقائع الاجتماعية فيجب عليه أن ينظر فيها من الجانب الذي تتمثل فيه منعزلة عن تجلياتها الفردية ».

وتبعاً لهذه القاعدة قام دوركهيم بدراسة التكافل (التضامن) الاجتماعي واشكاله المختلفة وتطور هذه الأشكال - من خلال نظام القواعد القانونية التي تعبّر عنها - ومثال آخر دراسة أنماط الأسرة على أساس التركيب القانوني للأسرة وخصوصاً بحسب قانون الموارث ، إذ نحن بهذا نتخذ معياراً موضوعياً ، وإن لم يكن معصوماً من الخطأ ، فإنه يجنبنا الوقوع في كثير من الأخطاء

جـ - تطبيقات دوركهيم لهذا المنهج

وقد طبق دوركهيم هذه القواعد على دراسة بعض المشاكل والمسائل الاجتماعية مثل تقسيم العمل الاجتماعي ، الانتحار ، مشكلة المعرفة من الناحية الاجتماعية ، الحياة الدينية

وهو يبدأ من فكرة أساسية مركزية في كل أبحاثه وهي أن الحياة الاجتماعية هي في جوهرها حياة قانونية . ولهذا فإن تحقيق العلم الاجتماعي والعلم الأخلاقي يفترض معرفة القانون . إذ نجد في القانون انعكاساً لكل الأنماط الجوهرية في الحياة الاجتماعية . ومن هنا فإن أهمية القانون الجنائي المرتبط بالتضامن القديم عن طريق التشابه تقل شيئاً فشيئاً بإزاء القانون المدني الذي يؤمن التضامن الوضعي من بين الأفراد المتخصصين بفضل الجزاءات التي تروّء الحقوق إلى أصحابها أولى من الجزاءات القائمة . وبالنسبة إلى تقسيم العمل الاجتماعي ، فإنه لما صار أساس التضامن الاجتماعي فإنه يصبح بذلك أساساً للنظام الأخلاقي . إذ ما هو أخلاقي مصدر للتضامن ويعمل الإنسان على أن يحسب حساب الغير ، وعلى توجيه حركاته على أساس شيء آخر غير الدوافع الانانية .

والانتحار ليس مسألة شخصية فردية ، بل هو في جوهره ظاهرة اجتماعية ، فالأسباب التي تحمل الشخص على الانتحار ترتبط ارتباطاً وثيقاً ليس فقط بحالته النفسية ، بل وأيضاً على وجه التخصص بالظروف العامة في الوسط الاجتماعي الذي يعيش فيه . وفي رأي دوركهيم أن ثمة قوانين حقيقية تحكم العلاقة بين الظروف الاجتماعية وبين الانتحار . وهذه القوانين تمكننا من

محاوله وضع تصنيف منهجي لأنماط الانتحار . « فإذا كان الانتحار بين النساء أقل منه بين الرجال فهذا لأن المرأة أقل انخراطاً في الحياة الاجتماعية وهي من أجل هذا أقل شعوراً بقوة الفعل الحسن أو السيئ . والأمراً كذلك بالنسبة إلى الشيخ والطفل ، وإن اختلفت الأسباب وإذا كانت نسبة المتحررين تزيد من تأثير إلى يونيو ثم تنخفض بعد ذلك ، فهذا لأن النشاط الاجتماعي يبرّفس التغيرات الموسمية » (الانتحار ص ٣٣٥ - ٣٣٦ ، باريس ، الكان سنة ١٨٩٧)

أما مسألة الدين فقد أولاها دوركهيم عناية خاصة جداً

يرى دوركهيم أنه لا فكرة الخوارق (على الطبيعة) ولا فكرة الله هما العنصران الأساسيان في الدين . إذ فكرة الخوارق (على الطبيعة) بعيدة كل البعد عن عقلية الإنسان البدائي ، وانما هي فكرة تولدت في تيار التطور العلمي . ومن ناحية أخرى توجد أدبيات خالية من فكرة الأله أو الله والأرواح ، أو لا تلعب هذه فيها إلا دوراً ثانوياً كما هي الحال في الديانة البوذية وديانة الجينا .

كذلك لا يقدر الفرد البشري ولا الطبيعة الخارجية على تفسير كيفية نشأة الدين . بل علينا أن نشد ذلك في عبادة أكبر أهمية وأشد إيماناً في البداية . وهذا ما اعتقد دوركهيم انه وجده في طوطمية Totemisme القبائل الأسترالية . ذلك أن الطوطم Totem هو الاسم الذي أطلقته إحدى القبائل للدلالة على نوع الأشياء الذي يحمل القبيلة اسمه . وهذه الطوطم تنسب أما إلى الملكة النباتية أو إلى الملكة الحيوانية . وطوطم الخلف هو أيضاً طوطم أفراد . وطوطم القبيلة هو بمثابة جنس أنواعه طوطم القبائل (والخلف هو مجموعة من القبائل المتحدة فيما بينها بروابط أخوة) .

وقد ظن دوركهيم أنه وجد في الجماعات البدائية القليلة التي عرف أحوالها من كتب الرحالة الإنكليز - الأفكار الدينية الأساسية ، وكذلك كل المواقف الرئيسية الطقسية التي هي الأساس في أكثر الأديان تقدماً وهي تمييز الأمور المقدسة من الأمور العادية ، وفكرة الروح والنفس ، وفكرة الشخصية الأسطورية ، وفكرة الألوهية القومية والدولية ، والعبادة السلبية ومعها أفعال الزهد ، والعشاء الرباني ، والطقوس القائمة على المحاكاة ، والفدية للكفارة عن الذنوب ، الخ

ويعارض دوركهيم النزعة العقلية في تفسير الدين ، مؤكداً أن الامتثالات والمعتمدات لا تؤلف العنصر الجوهري في الدين ، فالؤمن الذي شارك في تعبد إله ليس فقط إنساناً يرى حقائق

يقول دوركهيم « المجتمع شخصية معنوية كبيرة انه يتجاوزنا ، ليس فقط مادياً ، بل ومعنوياً ، والمدينة ترجع الى تعاون بين الناس المجتمعين والأجيال المتوالية ، فهي اذن عمل اجتماعي في جوهره . والمجتمع هو الذي صنع المدينة ، وهو الأمين على المدينة وينقلها الى الأمرار ومن المجتمع نحن نتلقاها . والمدينة (أو الحضارة) هي مجموع كل الحيوات التي فيها أكبر قيمة ، وهي مجموع أسس القيم الانسانية . ولما كان المجتمع هو التنبوع والحارس للحضارة ، ولأنه الفئة التي تصل بواسطتها الحضارة اليها ، فإنه يدولنا حقيقة أغنى عما لا نهاية له من المرات وأسس - من حقيقتنا نحن ، حقيقة يأتي اليانها كل ماله قيمة في نظرها . ويتجاوزنا من جميع الجوانب ، لأنه لا يأتينا من هذه الثروات العقلية والخلفية التي هو خزانها ، غير قطع قليلة . وكلما تقدمنا في التاريخ ، وصارت الحضارة الانسانية شيئاً هائلاً معقداً ، تجاوز المجتمع الضمائر الفردية ، وصار الفرد يشعر أكثر فأكثر بأن المجتمع عال عليه » ولكن « ان نريد المجتمع هو - من جهة - ان نريد شيئاً يتجاوزنا ، ومن جهة أخرى معناه ان نريد أنفسنا ونحن لا نريد الخروج عن الجماعة ، إلا إذا شئنا ان نتوقف عن ان نكون ناساً . ولست أدري ان كانت المدينة قد زودتنا بمزيد من السعادة - فهذا امر لايم ، انما المثل كدأنه منذ ان تخضرننا . فأننا لا نستطيع ان نتخلى عن المدينة ، إلا ان شئنا التخلي عن أنفسنا . والسؤال الوحيد الذي يمكن ان يقوم بالنسبة الى الانسان ليس هو ان يعرف : هل يستطيع ان يعيش خارج المجتمع ، بل في أي مجتمع يريد ان يعيش ومن هنا يفسر بسهولة كيف أن المجتمع ، في الوقت الذي يكون فيه غاية تتجاوزنا ، يمكن ان يبدو لنا شيئاً حسناً ومرغوباً فيه ، لأنه وثيق الصلة بكل أنسجة وجودنا ، وتبعاً لذلك يذني عن الخصائص الجوهرية التي نعرفها في الغايات الأخلاقية » (في مضبطة الجمعية الفرنسية للفلسفة » ابريل سنة ١٩٠٦ ص ١٣١ وما يتلوها)

مراجع

- J. Duvignaud: Durkheim, sa vie, son œuvre. Paris, 1965.
- C. Bouglé: Bilan de la sociologie française contemporaine. Paris, 1936.
- R. Lacombe: Laméthodesociologique de Durkheim. Paris, 1926.
- H. Alpert: Emile Durkheim and his Sociology. New York, 1934.

جديدة يجملها غير المؤمن ، بل هو أيضاً انسان يملك قدرة اكبر ، اذ يشعر في نفسه قوة اكبر على احتمال مصاعب الحياة أو قهرها أو التغلب عليها . وأولى عقائد الايمان هي الاعتقاد في الخلاص بواسطة الايمان » (الأشكال الأولية للحياة الدينية ، ص ٥٩٥)

ويرى دوركهيم ان العلم لا يمكن أن يحل محل الدين « لأن الايمان هو قبل كل شيء سورة (انطلاق) نحو العمل أما العلم فإننا مهما توغلنا فيه فإنه يظل دائماً على مبعده من العمل ان العلم ناقص وأشتات ، ولا يتقدم إلا ببطء ، ولا ينتهي أبداً لكن الحياة لا تستطيع الانتظار » (الكتاب نفسه ص ٦١٥) ويقال ان العلم ينكر الدين من حيث البدأ فبأي حق ينكر العلم شيئاً موجوداً فعلاً وهو الدين والتدين والأديان المختلفة ١٩ وفضلاً عن ذلك فإنه من حيث ان الدين فعل وعمل ، ووسيلة لجعل الناس يعيشون ، فإن العلم لا يمكن أن يقوم مقامه

وعند دوركهيم أن كل حياة اجتماعية ذات طابع ديني ، وبالعكس كل دين ، بالمعنى الحقيقي ، ذو طابع اجتماعي فالدين والجماعة يؤلفان نوعاً من الدائرة . وما هو خالد حقاً في الدين هو الشاعر والأفكار الجماعية ولا يرى دوركهيم فارقاً جوهرياً بين جماعة من النصارى يحتفلون بالتواريخ الرئيسية في حياة المسيح ، أو جماعة من اليهود يحتفلون بالخروج من مصر أو باعلان الرصاصا العشر ، وبين جماعة من المواطنين اجتماعوا لتخليد ذكرى وضع ميثاق أخلاقي جديد أو أي حادث كبير من حوادث الحياة القومية » (الكتاب نفسه ص ٦١٠)

د - المجتمع

ويغالي دوركهيم في تمجيد المجتمع وكأنه شخصية معنوية قائمة بذاتها واعية عاقلة ! فيقول « ليس المجتمع ذلك الكائن اللاعقلي أو الخالي من العقل illogique ou alogique اللاواعي الخيالي الذي يذلل للمره كثيراً أن يتصوره بل على العكس تماماً فإن الشعور (الوعي) الجماعي هو أسس أشكال الحياة النفسية لأنه شعور (وعي) الشعور ان عمله خارج وفوق العواض الفردية والمحلية وهو لا يرى الأشياء إلا من وجهها الثابت والجوهرية ويحدده في أفكار يمكن إبلاغها . وكما يرى من أعلى ، كذلك يرى من بعيد ، وفي كل لحظة من لحظات الزمان ، يشمل بنظره كل الواقع المعلوم ، ولهذا فإنه هو وحده الذي يستطيع أن يزود العقل بالاطارات التي تطبق على مجموع الكائنات ويمكن من تعقلها وهذه الاطارات هو لا ينتجها صناعياً ، بل يجدها في داخله ، كل ما هنالك أنه يدركها ويعيها

لا يعطينا معرفة مطلقة، والفيزياء في تغير مستمر، لأنها إذا صارت غير متفقة مع ظواهر التجربة، فمن الواجب استبدال غيرها بها. ولا يوجد في الفيزياء دقة رياضية كما يتوهم بعض الوضعيين المتعصبين للعلوم الدقيقة. والفيزيائي إنما يعمل بفروض، والفرض في الفيزياء ليس حقيقة يقينية، والنظرية الجيدة في الفيزياء ليست تلك التي تفسر الظواهر في الواقع، بل هي تلك التي تمثل مجموعة من القوانين التجريبية في نسق محكم.

وفي النظرية الفيزيائية أربع عمليات أساسية:

١ - تعريف وقياس المقادير الفيزيائية،

٢ - اختيار الفروض،

٣ - النمو الرياضي للنظرية الفيزيائية،

٤ - مقارنة النظرية بالتجربة.

وبالنسبة إلى النظرية الفيزيائية فإن المعيار الوحيد لصحتها هو اتفاقها مع التجربة. ورد القوانين الفيزيائية إلى نظرية إنما يقصد منه الاقتصاد في الفكر الذي دعا إليه أرست ماخ. لكن دوهم يزيد عليه فيقول: «إن النظرية ليست مجرد تمثيل اقتصادي للقوانين التجريبية، بل هي أيضاً تصنيف لهذه القوانين، وحيث يسود النظام يجر معه الجمال. فالنظرية لا تقتصر على جعل مجموع القوانين الفيزيائية التي تمثلها - أسهل في المعالجة وأيسر وأفع، بل نجعله أيضاً أجمل» (الكتاب نفسه ص ٢٨ - ٢٩).

ويحاول دوهم أن يطمأن ادعاءات النظريات الفيزيائية من حيث تزعم أنها تفسير حقيقي للظواهر. فيقول: «إن الباقي الخصب في المذاهب الفيزيائية هو العمل المنطقي الذي به وصلت إلى تصنيف عدد كبير من القوانين تصنيفاً طبعياً باستباطها كلها من بضعة مبادئ». والعقيم الزائل فيها هو السعي لتفسير هذه المبادئ ابتغاء ربطها بافتراضات تتعلق بالحقائق الواقعية التي تستر وراء المظاهر المحسوسة» (الكتاب نفسه ص ٥٧ - ٥٨).

٢ - الكفاح ضد ارجاع الكيف إلى الكم:

كذلك يتميز نقد دوهم للعلم بكفاحه ضد النزعة العامرة التي ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع وأوائل هذا القرن - النزعة التي رد ما هو كيفي إلى ما هو

- G. Gurvitch: La vocation actuelle de la sociologie, 2 tomes, Paris, 1957.

- Emile Durkheim, 1858- 1917, edit. by Kurt H. Wolff. Collection of Essays, Ohio University Press, Columbus, 1960.

دوهم

Pierre Duhem

فيزيائي فرنسي، باحث في فلسفة العلوم ومناهجها، خصوصاً في فلسفة الفيزياء، وله كتاب جامع عظيم في تاريخ النظريات الكونية بعنوان: «نظام العالم من أفلاطون حتى كوبرنيقوس»، وكان مقدراً له أن يظهر في ١٢ مجلداً، لكنه لم يستطع أن يتم منه غير خمسة مجلدات

ولد في باريس سنة ١٨٦١، وفي مدارسها درس وفي سن الخامسة والمشرين نشر كتاباً مهماً عن الديناميكا الحرارية. وفي سنة ١٨٨٧ عين في جامعة ليل Lille وقام بتدريس الديناميكا الحرارية والمرونة وعلم الصوت. وفي سنة ١٨٩٣ نقل إلى رن Rennes، وفي سنة ١٨٩٥، نقل إلى بوردو أستاذاً لكرسي، واستمر في هذا المنصب حتى وفاته في سنة ١٩١٦

آراؤه

كان دوهم كاثوليكي النزعة، لكنه سار في نفس تيار نقد العلم، وخصوصاً الفيزياء، الذي اشتد في فرنسا منذ أيام بونزو ورمورو بيوانكاريه وبرجسون ولورو. وهو يحذف من نقد العلم إلى تعيين حدوده.

١ - نقد الفيزياء.

أهم كتاب له في مجال نقد العلم هو كتابه: «النظرية الفيزيائية: موضوعها وتركيبها» (باريس سنة ١٩٠٦).

يقول دوهم في نقد الفيزياء: «إن النظرية الفيزيائية ليست تفسيراً، إنما نظام من القضايا الرياضية المستنبطة من عدد قليل من المبادئ وتهدف إلى تمثيل مجموع من القوانين التجريبية على أبسط وأكمل وأدق نحو ممكن». «النظرية الفيزيائية: موضوعها وتركيبها» ص ٢٦. والعلم

volumes, Paris, 1913 - 17; 8 vols. 1913 - 1938.

- I. Evolution de la mécanique, 1903.

- I. Les Origines de la statique, 1950-6.

Etudes sur Léonard de Vinci. Ceux qu'il a lus, et ceux qui l'ont Paris 1906 - 12.

مراجع

H. P. Duhem: Un savant Français, Pierre Duhem, Paris, 1936.

- J. de Launay: « Pierre Duhem » en Revue des Deux mondes (1918), pp. 363 - 96.

E. « Picard: La vie et l'œuvre de Pierre Duhem Paris, 1922.

Abel Rey: «La philosophie scientifique de Pierre Duhem» en Revue de Métaphysique et de Morale . vol, 12 (1904) , P. P. 699 - 744.

ديالكتيك

الكلمة اليونانية *διαλεκτική* معناها اللغوي فن الحوار والمناقشة، خصوصاً بواسطة السؤال والجواب (أفلاطون: «السياسة» ٣٤٤ هـ، السخ). وقد استعملها برمينس الابلي للدلالة على نوع من الحجاج يقوم على افتراض ماذا عسى أن يحدث لو أن قضية معطاة على أنها صحيحة قد أنكرت. وعنده أن «ما هو موجود، موجود»، و«ما ليس موجود هو ليس موجود»: فلو أنكرنا هاتين القضيتين لكان هناك «شيء آخر»، وما دام لا يوجد إلا «ما هو موجود» فقد ثبت فساد إنكار هاتين القضيتين، ولهذا لا يوجد «غير»، إذ كل «غير» يقتضي «غيراً»، ولا يوجد أي غير.

ثم جاء أفلاطون من بعده فاستعمل نوعين من الديالكتيك: الديالكتيك المساعد، وهو طريقه للصعود من المحسوس إلى المفقول، والديالكتيك النازل، ويقوم في

كمي، خصوصاً في علم الحياة وعلم النفس. ذلك أن الكم يتعلق بما له أجزاء بعضها خارج بعض. أما في الكيف فالأمر بخلاف ذلك. إن الجمع في الكم يؤدي إلى شيء جديد له خصائص غير تلك الموجودة في الأفراد. اجمع في مؤتمر كبير من شئت من المهندسين الأردباء، فإنك لن تظهر منهم مجتمعين بنظر لأرخيدس أو لاجرانج Lagrange واذن فالكم لا يمكن أن يتحول بأية حال من احوال الجمع إلى كيف. إن للكيف شدة، لكنها ليست ناتجة عن جمع أو كثرة عددية.

٣ - الوقائع والقوانين:

الواقعة معطاة في التجربة، أما القانون فمن عمل العقل. وهو شديد التعقيد يستبدل برواية الوقائع العينية حكماً مجرداً رمزياً. والتجربة في الفيزياء ليست مجرد مشاهدة لمجموع من الوقائع، بل هي أيضاً ترجمة لهذه الوقائع إلى لغة رمزية بواسطة قواعد مستعارة من النظريات الفيزيائية. والتجربة في الفيزياء أقل يقيناً، لكنها أدق واشمل تفصيلاً من المشاهدة غير العلمية للواقعة.

إن القانون الفيزيائي ليس نسخة من الوقائع المعطى، بل هو بالأحرى من خلق العقل. والقوانين الفيزيائية تتغير باستمرار يقول دوهم: «القانون في الفيزياء علاقة رمزية يقتضي تطبيقها على الواقع العيني أن يعرف المرء ويقر بمجموع من النظريات» (الكتاب نفسه ص ٢٧٤).

والفيزيائي لا يختار الفروض اعتباطاً. والواقع - في نظر دوهم - أن الفيزيائي لا يختار الفرض الذي يقيم عليه النظرية، انه لا يختاره، كما أن الزهرة لا تختار حبة اللقاح التي تخصبها، بل تكفي بأن تفتح توبجها بكل اتساعه للنسيم أو للحشرة التي تحمل الغبار المولد للثمرة. كذلك العالم الفيزيائي يقتصر على فتح فكره: بالانتباه والتأمل للفكرة التي يجب أن تختمر في فكره بدون إرادته وجهده (الكتاب نفسه ص ٤٤٢).

مؤلفاته

La Théorie physique: son objet et sa structure. Paris, Chevalier et Vuibert, 1906.

Le système du monde: de Platon a Copernic, 5

أي موضوع محدد، ولهذا السبب فإنه يشتغل في كل شيء، لأن كل نظرية شيء ما تستخدم أيضا مبادئ مشتركة. ولهذا فإن كل إنسان، حتى المواة، يستخدم الديالكتيك على نحو ما (السوفسطيا ١٧٢ أ ٢٣-٣٣).

وبالجملة، فإن الديالكتيك عند أرسطو، شكل غير برهاني للمعرفة، وهو «مظهر فلسفة» وليس معرفة يقينية، ولا الفلسفة نفسها. ومن هنا فإنه في نظره نوع من الجدل، وليس من العلم، وهو احتمال، وليس يقيناً، وهو «استقراء» وليس «برهاناً» أي حجة يقينية. ولهذا نرى أرسطو يذهب أحياناً إلى نعت الديالكتيك بأنه معرفة احتمالية، ظنية.

لكن الافلاطونية الحديثة، خصوصاً أفلاطون، أعادت إلى الديالكتيك المكانة التي كانت له عند أفلاطون.

وفي العصر الوسيط استخدم اللفظ *dialectica* مساوياً للمنطق تماماً، وصار أحد ثلاثة الفنون الحرة *Trivium*، وهي: النحو، والخطابة، والديالكتيك. وبهذه المثابة كان يتعلق بالمنهج، لا بالحقيقة الواقعية.

وفي القرن الثامن عشر في أوروبا عاد للديالكتيك معناه الذي كان له عند أرسطو، خصوصاً عند كنت الذي نعت بأنه «منطق الظاهر» *Logik des Scheins* وذلك إذا جعل المرء من المنطق الذي هو قانون للحكم على الحقيقة الشكلية أورانغاً أي ينوعاً للمعرفة المادية. ومثل هذا الديالكتيك هو «فن سوفسطائي» («نقد العقل المحض»، المنطق المتعالي، المقدمة ٣ ط ١ ص ١١٣ وما يليها).

والقسم الثاني من المنطق المتعالي يسمى «الديالكتيك المتعالي»، وفيه ينقد الذهن والعقل في استخدامهما المتجاوز لطاقتيهما وحدودهما.

لكن يجب علينا أن نبذ الديالكتيك بوصفه «منطق الظاهر» وبدلاً منه نقوم بنقد هذا «الظاهر»، وهذا النقد هو بمثابة عملية «تطهير» *Katharikon* للعقل. ومهمة الديالكتيك المتعالي هي الكشف عن «ظواهر» الأحكام المتعالية، حتى لا نخدع بها. إنه ينقد الأمور الظاهرية التي لا تصدر عن المنطق ولا عن التجربة، وإنما عن العقل حين يدعي تجاوز الحدود التي فرضتها التجربة، تلك الحدود التي بينها كنت في باب «الحساسية المتعالية» من كتاب «نقد العقل المحض».. من أجل أن يعرف بقواه

الاستنباط العقلي للصور الافلاطونية. والديالكتيك الأول، يستخدم «القسم» والتركيب، وهما وجهان لعملية واحدة. وهذا الديالكتيك يسمح بالانتقال من الكثرة إلى الوحدة، إذ ينتقل من الجزئيات إلى الكلي الذي هو أصلها وأساسها.

أما الديالكتيك النازل، أي الاستنباط العقلي فيمكننا من التمييز بين «الصور» (أو المثل).

ومن طريق هذا الديالكتيك يمكن تصنيف الأشياء وفقاً للصور، ويمكن المناقشة عن طريق الأسئلة والأجوبة (السياسة ٥٣٤ د). والديالكتيك «هو مفتاح كل تركيب العلم» (٥٣٤ هـ). وبه يمكن بيان العلاقات أو الإضافات بين الصور (محاورة «السوفسطائي»). وصاحب الديالكتيك يستطيع أن يرى الحقيقة ككل، وأن يضع علاقات بين أجزائها المختلفة (السياسة ٥٣٧ ح). «إن صاحب الديالكتيك هو من عنده نظرة شاملة للمجموع، وغير الديالكتيكي ليس عنده ذلك» (٥٣٧ ح). ولهذا فإن الديالكتيك في الدرجة العليا، وهو ذروة الدراسات، ولا يوجد موضوع للمعرفة أسمى منه، وفيه تبلغ الدراسة هدفها (٥٣٤ هـ).

وعكس هذا تماماً يقرر أرسطو: إذ هو يضع الديالكتيك في مقابل البرهان. ويقول أن «التكبر يكون ديالكتيكاً إذا كان يستند إلى ظنون يقر بها علامة»، (الطوبيا ١٠٠ أ ٣٠-٣١). «والحجج الديالكتيكية هي تلك التي تستند إلى مبادئ مناسبة لكل موضوع، لا إلى الآراء التي يقول بها الذي يجيب. والحجج الديالكتيكية هي تلك التي تستند إلى مقدمات مقرر بها عامة» (السوفسطيا ١٦٥ ب ١-٣).

ويقرر أرسطو أيضاً أن «الديالكتيك هو في الوقت نفسه وسيلة للفحص، لأن فنّ الفحص ليس إنجازاً من نوع الهندسة، لكنه إنجاز يمكن المرء اكتسابه، حتى لو لم تكن لديه معرفة، أي يمكن من ليس لديه معرفة أن يفحص من عنده معرفة وأن يمتحنه، إذا سلم له الأخير بأمور ليست مأخوذة من الأشياء التي يعرفها أو من المبادئ الخاصة للموضوع الذي يجري النقاش فيه، وإنما من كل نطاق النتائج المترتبة على الموضوع الذي يمكن المرء أن يعرفه دون أن يعرف نظريته ولكنه إذا لم يعرفه فهو ملزم بأن يجهل نظريته. ولهذا فإن فنّ الفحص لا يقوم في معرفة

- Eduard von Hartmann. Ueber die dialektische Methode. Berlin, 1868.
- Jonas Cohn: Theorie der Dialektik. Leipzig, 1923.
- Siegfried Marck: Die Dialektik in der philosophie der Gegenwart, 2 vols. Tübingen, 1929-31.
- John M.E. Mc taggart: Studies in hegelian Dialectic. Cambridge, 1896.

ديكارت

René Descartes

فيلسوف فرنسي كبير ويعد رائد الفلسفة في العصر الحديث، وفي الوقت نفسه كان رياضياً ممتازاً، ابتكر الهندسة التحليلية.

ولد ديكارت في ٣١ مارس سنة ١٥٩٥ بمدينة لاهيه La Haye وهي مدينة صغيرة في إقليم النورين ها Touraine غربي فرنسا. وكان أبوه جواشيم ديكارت Joachim Descartes مستشاراً في برلمان رن Reanes (عاصمة إقليم بريتاني في شمال غربي فرنسا).

وفي سنة ١٦٠٦ دخل مدرسة لافلش La Flèche الملكية التي كان يديرها اليسوعيون. وهو يروي لنا في القسم الأول من كتابه «مقال في المنهج» ذكرياته الدراسية عن تلك الفترة، وكيف بدأ يفكر في إيجاد معرفة يقينية تشابه المعرفة التي تقدمها العلوم الرياضية.

وفي سنة ١٦١٤ ترك مدرسة لافلش هذه. وفي سنة ١٦١٦ حصل على البكالوريا وعمل ليسانس في القانون من مدينة بواتيه Poitiers.

وفي سنة ١٦١٨ سافر إلى هولندا وانخرط في جيش موريس دي نساو Maurice de Nassau لكنه لم يشترك في أي قتال.

وفي شهر نوفمبر سنة ١٦١٨ التقى بشخصية سيكون لها تأثير حاسم في تطور فكر ديكارت، ونعني بها بكم Isaac Beekman وكان بكير ديكارت بثمان سنوات وكان قد حصل على الليسانس والدكتوراه في الطب من جامعة كاين Caen (شمالي فرنسا). وفي الوقت نفسه كان

هو الخاصة ووفقاً لمبادئه الخاصة: العالم، والنفس، والله. وقد جعل هيجل من الديالكتيك منهج فلسفته. ومفاده عنده أن كل فكرة تنطوي على تناقض باطن. فمثلاً: الوجود يعني إثبات وجود ونفي وجود آخر، فوجود التضاح هو إيجاب لوجود هذه الثمرة، ونفي لكونها أبة ثمرة أخرى. ولهذا ينبغي أن نقول عن الموجود أنه موجود ولا موجود معاً، ومعنى هذا أنه متغير فالوجود: موضوع، ونفي وجود آخر: نقيض موضوع، والموجود المتغير: مركب موضوع. وهكذا تسير الحقيقة الواقعية من موضوع thèse، إلى نقيض موضوع antithèse ثم إلى مركب منهما هو مركب الموضوع synthèse ويستمر الأمر، فيصبح مركب الموضوع موضوعاً، ينفي نقيض موضوع، ومن كليهما يتكون من جديد مركب موضوع وهكذا باستمرار.

والديالكتيك هو إذن العملية التي تمكن من التطور ومن نضوج الحقيقة الواقعية

وللديالكتيك عند هيجل نوعان: ديالكتيك تاريخي، وديالكتيك وجودي (أطولوجي). النوع الأول يظهر في تطور الحياة والنظم: فبعض أشكال الحياة أو النظم تنطوي على تناقض باطن، لأنها محتوم عليها أن تتجنب الغرض الذي من أجله وضعت. مثل العلاقة بين السيد والعبد، أو لأن من المحتوم عليها أن تولد نزاعاً باطناً بين أحوال مختلفة مهمة على السواء من أجل تحقيق الغرض منها، كما هي الحال في المدينة Polis اليونانية، فأمثال هذه الأشكال مقيض لما أن نزولاً لتحل محلها غيرها. وهذا الديالكتيك التاريخي يبدأ من القول بأن غرضاً ما يسعى إليه، وإن لم يتحقق بعد. والتنازع بين الغرض وبين الواقع الفعلي يقود إلى تحطيم الواقع الفعلي وإحلال واقع آخر مكانه.

أما الديالكتيك الوجودي (الانطولوجي) فيبدأ من قاعدة أن معياراً ما، نحذه ببعض الخواص، قد تحقق، وهو يتحرك خلال تصورات مختلفة لهذا المعيار نحو مزيد من الأشكال المناسبة. فمثلاً بالنسبة إلى الوعي أو الشعور: نحن نبدأ من قاعدة أن هناك معرفة، وأن المعرفة إنجاز. لكن معرفتنا عن هذا المعيار قاصرة وإجمالية. فتتوسع فيها وننتقل من المعرفة الحسية إلى معرفة عقلية مقابلة لها، وهكذا باستمرار.

مراجع

- P Foulquié La Dialectique. Paris, 1949.

أرسطو. فالتقى ديكارت كلمة رُدَّ فيها على هذا الرجل، وطالب بأن يقوم العلم على اليقين. وكان من بين الحاضرين بيير دي بريل Pierre de Berulle رئيس جماعة الاوراتوار oratoire وقد أعجب بديكارت. وكان عليه من أجل ذلك - أن يلتزم الحلوة والهدوء في الريف. فسافر إلى إقليم بريتاني (شمالي فرنسا) حيث أمضى شتاء ١٦٢٧ - ١٦٢٨ لكنه سرعان ما تبين له أن جو فرنسا لا يلائمه في مشروعه هذا، فاستقر عزمه على الرحيل إلى هولندا، حيث الظروف أكثر ملاءمة للبحث العلمي. فسافر إلى هولندا في ربيع سنة ١٦٢٥ وفيها استقر نهائياً حتى آخر حياته. وفي تلك الأثناء كان قد شرع في تأليف كتابه: «قواعد لهداية العقل» وهو كتاب لم يتمه أبداً، وقد نشر بعد وفاته.

ومع ذلك لم يستقر به المقام في بلد بعينه من بلاد هولندا، بل تجده يتغير مقامه من فرانكر Francker إلى أمستردام، إلى ليدن، إلى ديفنتر Deventer إلى Sandport إلى Hardenwijk إلى Emdegeest إلى Egmond de Haef. حتى قال عنه صاحب أوفى ترجمة عنه وهو Baillet أن مقامه في هولندا كان أقل استقراراً من مقام بني اسرائيل في القفار العربية.

وفي سنة ١٦٢٩ أنشأ في دراسة الشهب والنيازك météores.

وفي سنة ١٦٣١ - وكان جوليس Golius قد اقترح عليه حل المسألة التي وضعها بيس الرومي Pappus استطاع ديكارت أن يكتشف مبادئ الهندسة التحليلية: واشتغل بعلم البصريات Optique.

وفي سنة ١٦٣٣ فرغ من كتابه: «بحث في العالم أو في النور» ويطلق عليه الآن اسم «بحث في الانسان» Traité de l'homme وفيه أكد القول بأن الأرض تتحرك. وحدث في ٢٢ يونيو سنة ١٦٣٣ أن اصدر الديوان المقدس البابوي في روما قراراً بإدانة كتاب جاليليو الموسوم بعنوان «Massimi sistemi» والذي قال فيه بأن الأرض تتحرك حول الشمس وكان هذا الكتاب قد صدر في سنة ١٦٣٢ وفي نوفمبر سنة ١٦٣٣ علم ديكارت بهذا القرار البابوي، فلم ينشر كتابه: «بحث في العالم». ولم ينشر هذا الكتاب إلا بعد وفاة ديكارت. وموقف ديكارت هذا يرجع إلى طلبه للعافية، وعدم رغبته في الوقوع في منازعات مع الكنيسة أو السلطة بوجه عام. وقد كتب إلى

على اطلاع واسع بالتقدم العلمي في أوروبا، وكان ينزع إلى التفسير الآلي للظواهر الطبيعية وهذه الآلية هي التي أشارت حماسية ديكارت. وإليه اهدى ديكارت بعض دراساته الأولى ورسالة صغيرة عن الموسيقى (سنة ١٦١٨). لكنها ما لبثت أن دب بينها الخلاف.

وفي أبريل سنة ١٦١٩ غادر هولندا وتوجه إلى الدانمارك، ومن ثم انتقل إلى ألمانيا وانخرط في جيش الدوق مكسمليان البافاري.

وفي ١٠ نوفمبر كان في نواحي مدينة اولم Ulm (جنوبي ألمانيا) حيث سكن في غرفة تتوسطها مدفأة، وقد أطلق عليها ديكارت ومؤرخوه اسم «مدفأة ديكارت» son poêle. وفي هذه الغرفة، في يوم ١٠ نوفمبر، حدثت له رؤيا عجيبة هي رؤيا علم رياضي وفي نفس الليلة حلم ثلاثة أحلام فسرها بأنها دعوة له لانشاء «علم مدهش» scientia mirabilis فذكر بأن يجب إلى كنيسة سوتردام دي لوريت N. D. de Lorette، وقد وفي بنبؤه هذا فيما بعد. ويبدو أن هذه الاحلام، أو الرؤى، كانت تتعلق بما سيقوم به فيما بعد من إيجاد بعض الرموز (مثل الأسم) والمزج بين الجبر والهندسة مما أدى به إلى وضع أساس الهندسة التحليلية.

وهذا الشعور برسالته الجديدة دعاه إلى ترك الخدمة العسكرية، وراح يتجول في شمال ألمانيا ومن هناك إلى هولندا، ثم قفل عائداً إلى فرنسا في سنة ١٦٢٢، حيث أخذ يرتب بعض شؤونه الأسرية، مما وفر له مبلغاً من المال جعله في غنى عن كسب معاشه بالعمل. وارتحل إلى إيطاليا. ثم عاد إلى فرنسا في سنة ١٦٢٥ وظل طوال عامين يقضي في ربوعها، خصوصاً في باريس، حياته بين البحث العلمي والحياة الاجتماعية. فبدخل الصالونات، ويشارك في مباحثات من أجل نساء، ويجتمع إلى أهل العلم مثل الأبنيه Mersenne الذي ستكون له معه مراسلات علمية مشهورة، وكان مرسن على صلات وثيقة نشطة مع كبار علماء عصره ويتولى ابلاغ البعض بأبحاث البعض الآخر، حتى دعي «صندوق بريد علماء أوروبا».

وفي إحدى المرات حضر في منزل القاصد البابوي، محاضرة لرجل يدعى شانداو Chandaux (شنت في سنة ١٦٣١ بتهمة التزوير). هاجم فيها هذا الرجل فلسفة

مشاهير علماء عصره: مع فرما Fermat الرياضي العظيم، بشأن المماسات tangentes ، - ومع Plemplus بشأن حركة القلب ، - وناصر Waessener ضد Stampioen .

وفي سنة ١٦٤١ أصدر كتابه «تأملات في الفلسفة الأولى» عند الناشر Saly في باريس، والحق به ست سلاسل من الاعتراضات التي كان قد وجهها اليه Caterus و Mersenne وهوبز Hobbes و Amauld وجاسندي Grassendi وغيرهم من الفلاسفة والرياضيين واللاهوتيين الذين كانوا يجتمعون عند مرسن - مرفقة بإجابات ديكارت عنها - وقد صدرت الطبعة الثانية من هذا الكتاب في سنة ١٦٤٢ في هولندا، عند الناشر المشهور Louis Elsevier في أمستردام، وأضاف فيها السلسلة السابعة من الاعتراضات وهي التي وجهها P. Bourdin. على رد ديكارت عليها ورسالة الى الأب Dinet .

وحاول ديكارت أن يظهر بموافقة السوربون (كلية اللاهوت) على كتابه «التأملات». لكن عبثاً. وفي نفس الوقت صار هدفاً لهجوم شديد من جانب اليسوعيين - ومن ذا الذي نجا من هجوم اليسوعيين، وهم الخصوم الألداء لكل مفكر! كذلك هاجمه اللاهوتيون الهولنديون بعنف بالغ، وكان أشدهم وطأة عليه لاهوتي يدعى جيلبرت فوتس Gilbert Voets أستاذ اللاهوت في جامعة أوترخت. فإنه هاجم تلميذ ديكارت وهو Regius وهاجم ديكارت نفسه، واحتكم الى مجلس مدينة أوترخت، فأصدر مذكرة ضد ديكارت وتلميذه. هنالك انبرى ديكارت للدفاع عن نفسه ومذهبه برسالة بعنوان: «رسالة الى الرجل الشهير جداً جيلبرت فوتس من رينيه ديكارت»، نشرها سنة ١٦٤٣، لكن مجلس مدينة أوترخت أعطى الحق لفوتس ضد ديكارت، فاستعان هذا الأخير بجامعة خروننخ Groningen التي ساندت ديكارت.

لكن على الرغم من هذه المشاحنات، أصدر ديكارت في سنة ١٦٤٤ كتابه الرئيسي في الفلسفة بعنوان: «مبادئ الفلسفة» عند الناشر لويس الزفير في أمستردام، وهو يتألف من أربعة أقسام عرض فيها جماع آرائه الفلسفية والعلمية.

وفي سنة ١٦٤٧ عادت المنازعات بين ديكارت واللاهوتيين الهولنديين فاشتعلت من جديد، وكان من أبرز

Pollat في سنة ١٦٤٤ رسالة يقول فيها: «ليس من طباعي أن أبحر ضد التيار».

ودعاه اضطرابه الى العدول عن نشر كتاب: «بحث في العالم» الى تأليف ثلاث رسائل مستقلة:

١- الأولى عن «Dioptrique»، وفيها يبحث في مشاكل انكسار الضوء، ويكتشف فيها ما عرف باسم قانون سنل Snell's Law والواقع ان ديكارت اكتشف هذا القانون مستغلاً عن سنل.

٢- والثانية في «الشهب» Les Météores

٣- والثالثة في «المهندسة» وفيها وضع أسس ما سمي فيما بعد باسم «المهندسة التحليلية».

والى جانب هذه الرسائل الثلاث نشر كتابه الشهير، «مقال في المنهج» وقد كتبه ديكارت بالفرنسية، بعكس كتبه الأخرى فقد كتبه باللاتينية، وذلك ابتغاء نشر هذا المنهج في عامة أوساط الناس. وقد كتبه ديكارت بأسلوب مشرق من السهل المتنع الواضح، حتى قال عنه في رسالة الى أحد اليسوعيين انه من السهولة بحيث يفهمه الجميع حتى النساء! ويقول أيضاً في رسالة الى مرسن انه عنوانه بعنوان discours (مقال) لا Traité (بحث) لأنه لم يشأ أن يعلم ما هو المنهج، بل فقط أن يتكلم عنه.

وقد نشر ديكارت هذه الرسائل الثلاث و«المقال في المنهج» كلها معاً في مجلد واحد، وبدون اسم المؤلف، وذلك في يوم ٨ يونيو سنة ١٦٣٧، عند الناشر Jean Maitre في مدينة ليدن Leiden (هولندا).

ومن سنة ١٦٣٧ حتى سنة ١٦٤١ كان ديكارت يقيم حصراً في Sandpoort ودعا لتقيم معه خادمته هيلانة Hélène التي انجب منها قبل ذلك في سنة ١٦٣٥ بنتاً تدعى Fraiscine. وقد ماتت هذه البنت غير الشرعية في سبتمبر سنة ١٦٤٠، فحزن عليها حزناً بالغاً وبعد ذلك بشهر توفي أبوه وكان آنذاك عميداً لبرلمان مريتاني، وسنه آنذاك ٧٨ سنة.

وفي ١١ مارس سنة ١٦٤١ أقام ديكارت في قصر اندخيست Endegeest وكان قصراً صغيراً محاطاً بحديقة جميلة، وفيه استقبل الكثير من أصدقائه.

ودخل ديكارت في مساجلات حارة مع بعض

المعظماء في باريس) لكن لم يتم شيء من هذا بسبب اعتراض أحد النواب. وأخيراً تم نقله الى مرقده الحالي في سنة ١٨١٩

فلسفة

استهدف ديكارت في تفكيره تحقيق ثلاثة أمور:

١- إيجاد علم يقيني فيه من اليقين بقدر ما في العلوم الرياضية، بدلاً من العلم الواصل اليها من العصر الوسيط الإسكلافي.

٢ - تطبيق هذا العلم اليقيني تطبيقاً عملياً يمكن الناس ومن أن يصيروا بمثابة سادة ومالكين للطبيعة.

٣- تحديد العلاقة بين هذا العلم وبين «الموجوده الأعلى، أي الله، وذلك بإيجاد ميثاقين يتكفل بحل المشاكل القائمة بين الدين والعلم.

أ - قواعد المنهج

والغاية الأولى تتحقق بإيجاد منهج علمي دقيق. وهذا ما عرضه ديكارت في كتابه «مقال في المنهج» و«قواعد لهداية العقل».

كان ديكارت بفطرته مولعاً بالرياضيات، ولهذا لم يستهوه بما تعلمه في مدرسة لافلش إلا الرياضيات، لأنه وجد فيها من اليقين ما لم يجده في سائر العلوم. لقد درس «من بين اقسام الفلسفة: المنطق، ومن بين الرياضيات: تحليل القدماء وجبر المحدثين». لكنه لم ير في المنطق فائدة تذكر، لأن هذا العلم يقتصر على أن يستجلي من مقدمات نتائج متضمنة فيها من قبل. انه اذن يفسر العلم دون أن يزيد فيه شيئاً. أما التحليل الهندسي والتحليل الجبري فلها شأن آخر

أما التحليل فقد قصد منه القدماء وسيلة للاكتشاف، أوضحها يس الرومي Pappus هكذا: «التحليل هو طريق يبدأ مما نبحت عنه كما لو كنا سلمنا به ويؤدي به بواسطة النتائج المستخلصة من هذا، الى شيء يسلم به فعلاً اتنا في التحليل، بتسليماً بما هو مطلوب، نسعى الى معرفة ما عسى أن يستتبع هذا المطلوب منه، ثم ماذا يستتبع من هذا الاخير، حتى نجد، بهذا السير

هؤلاء الآخرين Revis و Triglandius من جامعة ليدن Leiden واحتدم النزاع عتياً الى حد ان اضطر امير اورانج الى التدخل من أجل اسكات خصوم ديكارت، الذي كان قد رد عليهم برسالة عنوانها: «رسالة الى مديري جامعة ليدن». وتضايق ديكارت من هذا الجو المحموم، ففكر في ترك هولندا الى فرنسا. فاسفر الى باريس في سنة ١٦٤٧، وسنة ١٦٤٨ حيث قابل عدداً من اعلام العلماء والفلاسفة، منهم روبرفال الرياضي، وهوبز الفيلسوف الانكليزي وجاسندي، والعبقري الشاب بليز بسكال. وقد زعم ديكارت انه هو الذي أشار عليه بالقيام بتجارب عن الحلاء.

وفي سنة ١٦٤٧ قام ديكارت بنشر وتضيح ترجمة فرنسية لكتابه «التأملات»، قام بها دوق لوين duc de Luynes و Clerseley، ثم ترجمة فرنسية لكتابه «مبادئ الفلسفة» قام بها Abbe Picot وأضاف اليها رسالة على هيئة مقدمة.

ومنذ سنة ١٦٤٥ كان ديكارت في مراسلات مع الیصابت أميرة بوهيميا، تدور حول الأخلاق، ومن هذه المراسلات نشأ كتابه «انفعالات النفس» Les Passions de l'âme، والذي صدر في سنة ١٦٤٩، وكان آخر كتاب أصدره ديكارت ابان حياته.

ودعته ملكة السويد، Christine الى زيارتها، فاسافر الى السويد في اكتوبر سنة ١٦٤٩، وطلبت اليه الملكة أن يؤلف أشعاراً لرقص أقامت بمناسبة معاهدة وستفاليا.

وفي نهاية شهر يناير سنة ١٦٥٠ أصيب بنزلة برد وهو في طريقه الى قصر الملكة حيث دعته للقاءها، وفي ٢ فبراير تحولت نزلة البرد الى التهاب رئوي Pneumonie. وفي صباح يوم ١١ فبراير سنة ١٦٥٠ توفي ديكارت. ودفن في «مقبرة الأطفال الذين ماتوا بدون تعميد أو قبل سن الرشد»!! ثم نقل جثمانه - مشوهاً تماماً - الى فرنسا في سنة ١٦٦٧. وبقياً ديكارت ترقد الآن في كنيسة سان جرمان دي بريه (الواقعة في شارعي سان جرمان ورن Rennes في الضفة اليسرى لباريس) في كاتبة قريبة من الكورس على بين الداخل. وكان قد دفن في فرنسا أولاً في كنيسة سانت جنيفاف سنة ١٦٦٧. وفي سنة ١٧٩١ طالب بعض رجال الثورة الفرنسية بنقل رفات الى البانتيون (مقبرة

(مقال في المنهج)، القسم الثاني، ج ١ ص ٥٨٦ من نشرة ألكيه، سنة ١٩٦٣، عند الناشر جازينييه في باريس).

ومعنى القاعدة الأولى أن على الإنسان، من أجل بلوغ الحقيقة، أن يتحرر أولاً من كل المعتقدات السابقة، وألا يقبل بعد ذلك على أنه حقيقة إلا ما هو بين للعقل، والأمر يكون بيتاً للعقل إذا اتصف بصفتين: الوضوح، والتميز. ويوضح ديكارت معنى هاتين الصفتين في كتابه الآخر: «قواعد هداية العقل» فيقول إن الأشياء تكون واضحة ومتميزة إذا كانت من البساطة بحيث لا يستطيع العقل أن يقسمها إلى أشياء أقل بساطة: مثل الشكل، والامتداد، والحركة، الخ. ونحن نتصور سائر الأشياء كأنها مركبات من هذه. هذه الأشياء البسيطة نحن ندركها بالبيان intuition أي ندركها لا بالاحساس الخداع، ولا بالخيال المزور بل بالعقل الواعي المنتبه الذي لا يبقى لديه شك فيما يدركه نظراً لوضوحه وتمييزه عن غيره. فمعيار الحقيقة إذن هو الوضوح، والتميز. وبهذا تأسس وحدة العلم (أو المعرفة) أعني في وضوح مبادئه وتمييزها.

وتقول القاعدة الثانية انه نظراً إلى أن الأشياء التي نبحث فيها هي مركبة غالباً، فإن علينا أن نجزئها إلى ما تسمح به من أجزاء بارجاعها، إلى ما هو أبسط وأقل غموضاً، كما صرح بذلك في «قواعد هداية العقل». فنرد هذه الأشياء المركبة إلى عدد محدود من العناصر البسيطة هي المبادئ والعناصر الحقيقية. وبالجملة، فإنه من أجل حل مسألة ما، ينبغي ردها إلى عناصر ومعاني أبسط.

حتى إذا ما وصل العقل إلى هذه العناصر البسيطة صار عليه أن يسلك في اتجاه معاكس للسانق: بأن يبدأ من المبادئ والمعاني البسيطة ويمضي منها إلى نتائجها، وينتقل من العناصر إلى المركبات فيطلع بذلك على تكوين الأشياء. وهذا ما دعت إليه القاعدة الثالثة. ونجد في كتاب «قواعد هداية العقل» شرحاً لهذه القاعدة فيقول بعد أن ذكر وجوب إرجاع القضايا الأشد غموضاً وتركيباً إلى قضايا أقل غموضاً وتركيباً، إن علينا أن «ندأ من هذه الأخيرة ابتغاء الوصول، صعوداً على نفس الدرجات، إلى معرفة القضايا الأخرى». وبهذا يجدد ديكارت طريقة التقدم في المعرفة: أنها من الأبسط إلى ما هو أشد تركيباً.

إلى الخلف، شيئاً معلوماً أو مبدأً من المبادئ. وطريقة السير هذه نسميها «التحليل» أو «الحل»، وكأننا نعني بهذا: الحل في اتجاه عكسي.

وإذن فالتحليل يقوم في إرجاع المطلوب، بواسطة التقسيم، إلى مطلوب آخر أبسط، ونستمر هكذا حتى نصل إلى قضية معترف بصحتها إما لأنه سبق إثباتها أو لأنها مبدأ مقرب، يكون المطلوب مستتباً منها. أما الجبر، وقد تطور على يد فييت Viète، فإنه يقوم على وضع علامات ورموز بدلاً من المقادير وأن يستنتج من العلاقات بين العلامات العلاقات بين المقادير التي ترمز إليها هذه العلامات. وقبل فييت كان الرياضيون لا يعملون إلا على الأعداد، و فقط المجهول وأسه هو الذي كان يرمز إليه بحروف. فجاء فييت واستخدم الرمز لكل الكميات، مجهولة كانت أو معلومة، ولكل العمليات التي يمكن استخدام الرموز لها. وبهذا جعل من التحليل الجبري وسيلة أسرع وأقوى من تحليل المهندسين الأقدمين الذين كانوا يلتزمون العمل بواسطة الأشكال المرسومة.

ومن هذا التقدم في الرياضيات استخلص ديكارت منهجه الذي أراغ إلى تطبيقه في كل العلوم،

هذا المنهج يقوم أولاً على القواعد الأربع التالية:

«الأولى هي ألا أقبل أي شيء على أنه حقيقي إلا إذا تبين أنه كذلك بيقين: أعني أن أعني بتجنب الاندفاع واستباق الحكم وألا أدرج في احكامي إلا ما يتجلى لعقل بوضوح وتميز بحيث لا تسع لي أية فرصة لوضعه موضع الشك.

والثانية هي أن أقوم بتقسيم كل واحدة من الصعوبات التي أفحصها إلى الأجزاء التي يمكن أن تقسم إليها والتي يحتاج إليها من أجل حلها على أحسن وجه.

والثالثة هي أن أسوق أفكاري وفقاً لترتيب، وذلك بالابتداء بالأمور الأكثر بساطة، وسهولة في المعرفة لأصعد منها شيئاً فشيئاً ودرجة فدرجة حتى أبلغ معرفة الأمور الأكثر تركيباً، مفترصاً وجود ترتيب حتى بين تلك التي لا يسبق بعضها بعضاً بالطبع.

و (الرابعة) والأخيرة أن أقوم بإحصاءات تامة ومراجعات عامة على نحو أتأكد معه أنني لم أغفل شيئاً

الاشياء الباطلة كنت اعتقد ان شيئا منها صحيحة، ولاحظت ان الشك يعتبر كل ما افتمت على اساس هذه الامور الباطلة، وأنه لا بد ان تأتي لحظة في حياتي اشعر فيها بان كل شيء يجب ان يقلب رأساً على عقب تماماً، وان أبداً من أساس جديدة، اذا شئت ان أقرر شيئاً راسخاً وباقياً» (نشرة آدم وتاتري، AT، ج ٧ ص ١٧).

ويستمر ديكارت في تأكيد هذا الشك فيقول: «اني افترض اذن ان كل الامور التي اشاهدها هي باطلة، واقنع نفسي بأنه لم يوجد شيء مما تظلم لي ذاكرتي المليئة بالأكاذيب، وانصوّر أنه لا يوجد عندي أي حس، واعتقد ان الجسم والشكل والامتداد والحركة والمكان ليست إلا تخيلات من صنع عقلي. فماذا عسى ان يعدّ حقيقياً؟ ربما أنه لا شيء في العالم يقيني».

«لكن من يدري لعل هناك شيئاً مختلفاً عن تلك الاشياء التي حسبتها غير يقينية، شيئاً لا يمكن أبداً الشك فيه؟ ألا يوجد إله أو قوة أخرى تصنع في عقلي هذه الأفكار؟ لكن هذا ليس بضروري، فلربما كنت قادراً على انتاجها بنفسى وأنا انا على الأقل، أليس شيئاً؟ لكنني قد سبق لي وأنكرت ان لي حساً أو جسماً. بيد اني مع ذلك أتردد، إذ ما الذي ينجم عن هذا؟ هل أنا اعتمد على جسمي وحواسي الى درجة انني لا يمكن ان كون شيئاً بدونها؟ لكنني اتقنت نفسي بأنه لا يوجد شيء حقيقي في العالم، وأنه لا توجد سماء ولا أرض ولا عقول ولا اجسام. ألم اتقن بأنني لست شيئاً؟ مبهات، مبهات لقد كنت شيئاً من غير شك، ما دمت قد اتقنت أو فكرت فقط في شيء ما. لكن يوجد خداع لا أدري من هو، خداع قوي جداً وماكر جداً يستخدم كل ما أوتي من حيلة ابتغاء خداعي دائماً. لا شك اذن في انني موجود، ما دام يخدعني. فليخدعني اذن ما طاب له خداعي، فإنه لن يستطيع ان يجعل أنني لست بشيء طالما كنت أفكر انني شيء. وهكذا بعد ان فكرت في الأمر جيداً وفحصت بعناية عن كل الامور، يجب عليّ ان استنتج وأتيقن ان هذه القضية: «أنا كائن، أنا موجود» هي قضية صحيحة بالضرورة في كل مرة انطق بها أو أتصورها في عقلي. وما يرغب اليه ديكارت في هذا النص هو ان يدعونا أولاً الى «التخلص من سلطان الحواس»، لان المعرفة التي تؤدّيها الحواس، على الرغم من عمق جذورها فينا، هي معرفة

والقاعدة الرابعة لا تفهم إلا بما يقوله في كتابه «قواعد لهداية العقل» حيث يقرر «من اجل انعام المعلم، لا بد للفكر ان يستقرى - بحركة مستمرة غير منقطعة - كل الموضوعات التي تنتسب الى الفرض الذي يريد الوصول اليه، وأن يلخصه بعد ذلك في احصاء (تعداد) منهجي وافى». ان هذا الاحصاء أو الاستقراء يتناول اذن كل ما له علاقة بالموضوع الذي نقوم ببحثه.

ومن الواضح ان هذه القواعد الأربع لا تستحق كل تلك الاهمية التي أولاها إياها بعض المؤرخين، فليس فيها جديد يذكر إلا جمعها معاً، لأننا نجدها تفارّق عند كثير من الفلاسفة السابقين عند افلاطون وأرسطو وبعض الشكاك اليونانيين، وأوغسطين، والغزالي، الخ.

ومن هنا استحدثت سخرية ليطس الذي قال عنها «انها تشبه تعليمات كيميائي صناعي: خذ ما نحتاج اليه، وافعل ما عليك ان تفعله، هنالك تحصل على ما تريد» (مؤلفات ليطس الفلسفية: نشرة جيهرت ج ٤ ص ٣٢٩ برلين سنة ١٨٧٥ - سنة ١٨٩٠).

وديكرات نفسه قد احسّ بهذا، فقال في القسم الاول من «مقال في المنهج»: «وليس غرضي ها هنا ان أعلم المنهج الذي ينبغي على كل امرئ اتباعه من اجل اقتياد عقله على النحو الصحيح، بل فقط ان أبين الطريق الذي سلكته أنا لارشاد عقلي».

وديكرات في القاعدة الرابعة من «قواعد لهداية العقل» يحدد المنهج هكذا: «ما افهمه من «المنهج» هو انه مجموع من القواعد اليقينية السهلة، التي بالمراعاة الدقيقة لها يتيقن المرء انه لن يحسب الباطل حقاً وأن يصل الى المعرفة الصحيحة بكل ما هو قادر عليه، دون ان يبذل جهود عقله في غير ظلال منمياً معرفته في تقدم مستمر».

ب - الشك الديكارتي والكوجيتو

وعلى كل حال فإن القاعدة الأولى - وهي أهمها - تعبّر عن الشك الذي سينتج أحياناً بنعت: «الشك الديكارتي» وقد عبّر عنه ديكارت في التأمل الأول من «تأملاته» على النحو التالي:

«مضت عدة سنوات منذ أن لاحظت ان كثيراً من

صحيحة، وأتينا نفتح أعيننا، ونحرك رأسنا وغدّ يدينا، بل وحتى أننا لا نملك هاتين اليدين، ولا هذا البدن كله - فإنه يجب مع ذلك أن نُقرّ على الأقل بأن الأشياء المشاهدة في النوم إنما تشبه نوعاً من الصورة المرسومة التي لا يمكن تشكيلها إلا بالتشابه مع أشياء واقعية حقيقية، وتبعاً لذلك فإن هذه الأشياء العامة: العينان، الرأس، اليدين وكل البدن ليست أشياء خيالية بل هي أشياء موجودة حقاً. (AT, VIII, p. 19)

لكن، إذا كانت الأمور الجسمية يعتمدها الشك، فإن الأمور الرياضية ليست على هذه الحال. فدون أن نُعيّن أنفسنا بالبحث في هل هي موجودة في الطبيعة أوليست موجودة فيها، فإن فيها شيئاً يقينياً لا شك فيه «فسواء كنت بقطاً، أو نائماً، فإن اثنين وثلاثة إذا جمعت معاً كونت خمسة، والمربع لن يكون له غير أربعة أضلاع، ولا يبدو من الممكن أن حقائق هذا الوضوح والظهور يمكن أن تتسم بالبطالان وعدم اليقين».

وتابع ديكارت الشك في هذه الحقائق الرياضية نفسها، رغم ما تبدو عليه من يقين. فيقول: «ومع ذلك فإن في عقلي منذ مدة بعيدة فكرة تقرر أنه يوجد إله قادر على كل شيء، وهو الذي منحني وخلقني على الحال التي أنا عليها. فمن يدريني أنه لم يجعل أنه لا توجد أي أرض ولا أي سماء ولا أي جسم محدّد ولا أي شكل ولا أي مقدار ولا أي مكان، ومع ذلك، فإن لديّ الشعور بكل هذه الأشياء وأن هذا كله لا يوجد على نحو آخر مختلف عما أشاهده عليه؟ وأيضاً فإنني لما كنت أحكم أحياناً بأن الآخرين يخطئون في الأمور التي يحسبون أنهم أعلم الناس بها فمن يدريني لعل الله قد جعلني أخطئ في كل مرة اجمع فيها اثنين وثلاثة، أو أعدّ أضلاع المربع، أو أحكم على أي شيء آخر أسهل، إذا كان من الممكن تصور شيء أسهل من هذا؟ ولكن ربما لم يشأ الله أن أخدع على هذا النحو، لأنه يوصف بأنه خير تام. ومع ذلك فإنه إذا كان مما يتناقض مع خيريته أن أخطئ دائماً، فإنه يبدو كذلك أنه مما لا يناسبه أن يأذن بأن أخطئ في بعض الأحيان، وبالرغم من ذلك فإنني لا أملك أن أشك في أنه لا يسمح بذلك. ولربما وجدها هنا أشخاص يفضلون انكار وجود إله قادر - يفضلون ذلك الانكار على الاعتقاد بأن سائر الأشياء غير يقينية».

زائفة حافلة بالأحكام السابقة التي تتدخل بعد ذلك في كل محاولة علمية للمعرفة.

لكن ليس معنى هذا أنه ينكر كل معرفة حسيّة. إذ سرعان ما يتدارك نفسه ويقول: «لكن على الرغم من أن الحواس نخدعنا أحياناً فيما يتعلق بالأمور الصغيرة جداً والبعيدة جداً، فإن هناك أموراً أخرى يستحيل أن يتألف الشك على الرغم من أنها مستمدة من الحواس، مثال ذلك: أنني جالس ها هنا بالقرب من موقد النار ومتدثر بعباءة شتوية، وأمسك بيدي هذه الورقة، وما شابه ذلك. ولأني فباي حق يمكن الشك في وجود هاتين اليدين وهذا البدن؟» (AT, VII, p. 18)

لكنه ما بلبث أن يثير اعتراضاً على هذا الذي بدا أنه يقيني، وذلك بحجتين: الأولى حجة الجنون، والثانية حجة الحلم. الأولى تقول أن بعض الناس يتصورون أن أذنه من فخار، أو يتصور نفسه قرعة أو أنه مصنوع من زجاج لكن هذا ليس شيئاً مقنعاً للشك، لأن هؤلاء الناس عجائز «وساكون أنا مجنوناً مثلهم لو شئت حالي بحالهم» (AT, VII, P. 18 - 19). والحجة الثانية، وتسمى حجة الحلم، وفيها يقول:

«مراراً عديدة أثناء الرقاد في الليل كنت اقتنع بهذه الأمور، ألا وهي أنني ها هنا، متدثراً بعباءة، جالساً بالقرب من نار المدفأة، بينما كنت في الحقيقة راقداً بدون ثياب بين اللحافات. لكن هكذا بالتأكيد أشاهد الآن هذه الورقة بعينين يقظتين، ورأسي الذي أحركه ليس غافياً. وأمسك بيدي وأشاهدها بعناية وأعلم أن الأمور لا تظهر بهذا التمييز بآبَان النوم. لكن إذا لم أتذكر أنني خدعت في مناسبات أخرى أبان النوم، فإنني حين أفكر في الأمر على نحو أدق، فإنني أرى بوضوح بالغ أنه ليس من الممكن أبداً التمييز بين النوم واليقظة بواسطة علامات معيّنة، إلى درجة أنني أدهش، وهذه الدهشة تكاد تؤكد لي (صحة) افتراض النوم» (AT, VII, P. 19) أي أن عدم امكان التمييز بين النوم واليقظة يدعو إلى الشك حتى في الأمور العادية المدركة بالحس، والتي ضرب عليها الأمثلة المذكورة آنفاً: من كوني جالساً بالقرب من نار المدفأة، ومعي ورقة، الخ.

لكنه ما بلبث أن يرفض هذا الافتراض ويقول: «لو افترضنا إذن أننا نائمون، وأن هذه الأمور الجزئية ليست

كتبه التنظيمية المذهبية. ومفادها أن الله هو خالق «ماهيات المخلوقات ووجودها» وهو الذي وضعها في الوجود حراً مختاراً. لأن إخضاع الله للبيّنات المنطقية هو «بمشابهة التحدث عنه كما لو كان المشتري Jupiter. أو زحل Saturne إنه إخضاع له للمصير. وهذه الحقائق السرمدية هي البيّنات المنطقية، والتركييب الرياضية وماهيات الأشياء. والقيم الأخلاقية. وكان القديس توما، ومن بعده سوارث Suarez يرى أن هذه الحقائق السرمدية تكون جزءاً من حقيقة الله المعقولة، أن الله يتأملها بتأمله لذاته، لكنه لا يتخلّفها، لأنها جزء من حقيقته العقلية. وما دعا ديكارت إلى مذهبه هذا هو أنه رأى أنه لكي تصبح أية فكرة معطاة لنا بكاملها وميسرة لأدراكنا، فلا بد أن تكون متميزة من غيرها، ولا يمكن أن تكون كذلك إلا إذا كانت مخلوقة. ونتيجة هذه النظرية، أصبح الوجود ينقسم إلى ميدانين: ميدان المعلوم والمفهوم، وهو الذي نسميه الآن: الموضوع، وميدان الموجود الأعلى L'Être الذي هو الأساس في ما هو معلوم ومفهوم.

د - الله والخلق المستمر

ويرتبط بهذه النظرية نظرية أخرى هي القول بأن فعل الخلق لم يتم مرة واحدة بل هو فعل مستمر متصل دائماً. وكل بقاء لأي جوهر إنما يتم بفعل الهي متجدد يحفظ به بقاء الجوهر. إن الله بعيد أو يستأنف خلق الجوهر في كل آن «وفعل حفظ الله للعالم هو نفسه فعل خلقه له» وقد عرض ديكارت هذه النظرية سواء في «مقال في المنهج» وفي «التأملات».

وقد استخدم ديكارت هذه النظرية في الفيزياء من أجل أن يميّز بين الحركة المحددة هندسياً، وبين القوة المحركة، وهي التي يرى ديكارت أن مصدرها هو الله.

كذلك استعان بها ديكارت في تقرير رايه القائل بأن «الطبيعة ليست آلهة»، أعني أن العالم ليس له استقلال ذاتي وليس له حقيقة حقة. إن الطبيعة متمدة في المكان، وليس لها قوة ذاتية ولا مبادرة، ولا قوام وجودياً (انطولوجياً).

هـ - إثبات وجود الله

لقد اثبت ديكارت - كما رأينا - انه موجود، لأنه

«وحقاً لو سلمنا بأن حرية الله تمنعه من أن يجعلنا نخطئ. ونخضع، فمن يدرينا لعل «جنياً خبيثاً» mauvais génie مكرراً وخداعاً بقدر ما هو قوي، قد استخدم كل مهارته في خداعنا، فإني حينئذٍ سأعتقد أن السماء والهواء والأرض، والألوان والأشكال والأصوات وسائر الأشياء الخارجية ليست كلها إلا أوهاماً أو أحلاماً استخدمها لنصب الحبال لاعتقادنا الساذج، وسأعتبر نفسي أنني بدون يدين ولا عيين ولا لحم ولا دم، ولا أملك أية حواس، وأني إنما أنوهم توهماً أنني أملك هذه الأشياء كلها».

ولكن كوني مخدوعاً يؤكد أنني موجود. وتلك هي البيّنة اليقينية الأساسية الحقيقية.

أنا موجود إذن، ولكن من أنا؟ «أنا شيء يفكر: لكن ما هو الشيء الذي يفكر؟ انه شيء بشك، ويفهم، ويتصور، ويقرر، وينفي ويريد أو لا يريد، ويتخيل أيضاً ويحس. ولا شك أن هذا ليس بالأمر القليل، وكل هذه الأمور تنسب إلى طبيعتي».

وهكذا اذن قرر ديكارت مقالته المشهورة: «أنا أفكر، اذن أنا موجود» (AT, VI, p. 13) ومنذ ذلك الحين أثارت الكثير من المجادلات والمساجلات في تفسيرها وقيمتها.

(أ) هل هي استنتاج- كما يبدو من صيغتها؟

(ب) وما معنى النتيجة: «أنا موجوده Sum؟

والملاحظ هو أن ديكارت، حين كرر هذه المقالة، في «التأمل» الثاني لم يستخدم نفس التعبير الذي استعمله في القسم الرابع من «مقال في المنهج» وهو: «أنا أفكر؟ اذن أنا موجوده Cogito ergo sum - je pense, donc je suis بل استعمل في التأمل «الثاني العبارة «أنا أكون، أنا أوجد» je suis, j'existe : هذا القول صحيح بالضرورة في كل مرة أنفوه به أو أنصوره في عقلي».

ج - الحقائق السرمدية

وكانت أولى النظريات الميتافيزيقية التي قرررها ديكارت بعد ذلك هي نظرية خلق الحقائق السرمدية، وقد أهدى إليها ديكارت منذ سنة ١٦٣٠ وعبر عنها في رسائله إلى مرسن Mersenne لكنه لم يعرضها في أي كتاب من

الله» (التأمل، الثالث).

لكن من الواضح التميز أننا لسنا على هذه الحال. وتبعاً لذلك لا يمكن أن نكون نحن بأنفسنا مصدر فكرة اللاتماهي المتصورة في عقولنا، وإنما هي من صنع إله هو الذي يحفظ بقاءنا في كل لحظة.

ويلخص ديكارت هذا كله في مستهل «التأمل» الرابع فيقول: «فكرة موجود كامل ومستقل، أعني فكرة الله، تمثل لعقلي بدرجة من التميز والوضوح، ومن مجرد كون هذه الفكرة توجد في نفسي ومن كوني أنا أكون أو أوجد، أنا الذي عندي هذه الفكرة، فإنني أستنتج بجلاء أن الله موجود، وأن وجودي يتوقف عليه، توقفاً تاماً في كل لحظات حياتي، بحيث لا أعتقد أن العقل الإنساني يمكن أن يتصور فكرة أشد منها بينةً، وقيناً. ويبدو لي أنني وجدت طريقاً بهذا سيقودنا من هذا التأمل لله الحق، الذي يحتوي على كل كنوز العلم والحكمة، إلى سائر الأشياء في الكون».

وه الحجة الوجودية

لكن هذا الحجاج لا يكفي لاثبات وجود الله. لهذا يلجأ ديكارت إلى ما يعرف منذ اسلم - باسم الحجة الوجودية لاثبات وجود الله فيقول: «من المؤكد أنني لا أجد في نفسي فكرة الله، أي فكرة الموجود التام الكمال، كما أجد في نفسي فكرة شكل أو عدد أيّاً كان، كما أنني أدرك بوضوح وتمييز أنه يتسبب إلى «طبيعة» الله وجود فعلية actuelle وسرمدي، كما أعرف أن كل ما أستطيع برهنته فيها يختص بشكل أو عدد ينتسب حقاً إلى طبيعة هذا العدد، وتبعاً لذلك... فإن وجود الله يجب أن يعدّ بيقيناً عندي مثل يقين كل الحقائق الرياضية، التي لا تتعلق إلا بالأعداد والأشكال، وإن كان هذا الأمر لا يبدو في الحقيقة واضحاً تماماً، بل عليه مسحة السفسطة، لأنني وقد تعمّدت في سائر الأشياء كلها أن أميز بين الوجود والماهية، فإنني أقنع نفسي بسهولة بأن الوجود يمكن أن يفصل عن ماهية الله، وهكذا يمكن تصوّر الله على أنه غير موجود بالفعل. لكنني حين أفكر في الأمر بمزيد من الانتباه، فإنني أجد بوضوح أن الوجود لا يمكن أن يفصل عن ماهية الله، تماماً كما أنه لا يمكن أن يفصل عن ماهية الثلث المستقيم الخطوط كون مقدار زواياه يساوي قائمتين، ولا أن

يفكر، والفكر دليل على الوجود. لكنه يرغب الآن إلى تلمّس مصدر هذا الفكر. إن الشك لا يزال قائماً، لأنه لا يعرف بعد هل يوجد إله، ولربما كان ذلك «الجنّي الخبيث» هو الذي يوهمه ما يترجمه. ولا دليل يعد على أن افكاري ليست من اختراعي أنا. إن كونها تمكك حقيقة موضوعية لا يغيّر في الأمر شيئاً: أولست في الاحلام أنصوّر افكاراً منفصلة متميزة؟

لكن ثم، مع ذلك، فكرة لا يمكن أن أكون أنا مصدرها، إلا وهي فكرة «الله». فهذه الفكرة تصوّر لي «جوهراً لامتناهياً، سرمدياً، ثابتاً، مستقلاً، كله علم، وكله قدرة». فحقيقة هذا الجوهر تتجاوز اذن ماهيتي وحقيقتي. ولما كان المبدأ الثالث عند ديكارت هو أنه لا يمكن أن يكون في المعلول أكثر مما في العلة، لأنه سيكون فيه اذن عنصر غير موجود في العلة ولا يمكن تفسيره بهذه العلة، لهذا فإن فكرة الله - على النحو الذي بيناه - لا يمكن أن يكون مصدرها كائناً آخر غير الله نفسه، لأنني - هكذا يقول ديكارت - اذا ذكرت في الله وجدت فيه ومن المزايا العظيمة الفارقة التي كلما تأملت فيها بعناية أكثر اعتبرت نفسي أقل قدرة على انتاج هذه الفكرة بنفسى من نفسي وحدها. فلا بد اذن من أن أستنتج استنتاجاً ضرورياً أن الله موجود، لأنه على الرغم من أن فكرة الجوهر موجودة في نفسي فإن كوني جوهراً لا يجعلني أنتج فكرة جوهر لامتناه، لأنني أنا كائن متناه، لو لم تكن هذه الفكرة (فكرة جوهر لامتناه) قد أودعها في نفسي جوهر لامتناه حقاً.

وهنا يؤكد ديكارت أن فكرة وجود «موجود لامتناه ومطلق الكمال» هي فكرة صحيحة ومتميزة، لأن كل ما يتصوره عقلي بوضوح وتمييز متضمن في هذه الفكرة على الرغم من كوني لا أفهم اللاتماهي ومن كون ما لا نهاية له من الأمور التي لا أفهمها توجد في الله، لأنني بوصفي متناهياً لا يمكن أن أدرك اللاتماهي.

ولكنه ما يلبث أن يعاوده الشك في هذه الفكرة أيضاً: «فلربما كنت أقدر مما أظن والتخيل، ولربما كنت أنا المبدع لهذه الفكرة، فكرة اللاتماهي - لكنه يردّ على نفسه قائلاً: انه لو كان كذلك فلماذا اذن يشك ويحتاج، وهناك لن ينقصني أي كمال، ولأنى سأحب نفسي كل تلك الكمالات التي لذي فكرة عنها، وهكذا سأكون أنا

ويؤكد ديكارت حرية الإرادة. ومعنى الحرية هو القدرة على فعل أمر أو عدم فعله. إنها ملكة الاختيار *faculté d'élire*. وبالجملة نحن نشعر، تجاه الأفكار التي يقدمها لنا العقل، أنه لا توجد قوة خارجية ترغماً على فعلها أو عدم فعلها (التأمل الرابع) لكن ليس معنى هذا أن الإرادة هي الهوى المطلق، بل الإرادة تخضع لدواع وأسباب هي التي توجهها. والمهم هو حسن التقدير وسلامة الحكم. ولهذا ينبغي الانتباه كيما تكون أفعالنا الإرادية حسنة وسليمة.

وديكرت في تقريره لحرية الإرادة يستهدف في الوقت نفسه هدفاً لاهوتياً هو إثبات الله من نسبة الخطأ الانساني اليه. ولهذا يقرر أن الخطأ الذي يرتكبه الانسان لا يصدر عن الله، بل عن حرية ارادة الانسان. ان الانسان كائن متناهي، ويمكن أن يوصف بأنه يشارك في الوجود وفي العدم معاً، وهذا يفسر وجود الخطأ الذي هو نوع من السلب. لكنه ليس سلباً فقط، بل فيه جانب ايجابي هو ارادتنا، فهي التي نسيء الحكم، فتقع في الخطأ. ان الحكم فعل، فعل تقوم به الإرادة لأنه قرار وتصميم عقلي.

ويفصل ديكارت بين النفس والجسم فصلاً واضحاً متميزاً. فالنفس جوهر مفكر، والجسم امتداد فقط. والانسان مؤلف من جسم ونفس، وقد شاء الله ان يجمع بينهما في كل فرد فرد. لكن كيف يفسر ديكارت هذا الاتحاد؟ لقد بحث الاميرة اليصابات تتوضحه هذا الاتحاد بين النفس والجسم كيف يتم، على الرغم من التميز التام بين جوهر النفس وبين جوهر الجسم؟ كيف يفسر تحريك الإرادة للمادة، وكيف أن حركة جسمية تحدث في النفس أمّا؟

لقد قرر ديكارت في «التأمل السادس من تأملاته» ان وجود النفس في الجسم ليس كوجود الملاح في السفينة، وإلا لما تأملت النفس كلما اخلت في الجسم شيء، كما أن الملاح لا يتألم اذا اصيب جزء من السفينة بعطب. اذن كيف يفسر ديكارت العلاقة بين الجسم والنفس؟ الواقع انه في اجابته على تساؤلات الاميرة اليصابات يتحير ولا يقدم تفسيراً مقنعاً لهذه المسألة.

ويفسر ديكارت انفعالات النفس *passions de l'âme* في كتابه الذي ظهر قبل وفاته تحت هذا العنوان (سنة ١٦٤٩) عن طريق استخدام فكرة الارواح الحيوانية

ينفصل عن فكرة الجبل فكرة الوادي، حتى انه لا يمكن تصور الله (اعني الوجود التام الكامل) غير موجود (أي ينقصه كمال ما) كما لا يمكن تصور جبل بدون واده (والتأملات الميتافيزيقية، التأمل الخامس، نشرة آدم وتانري جـ ٩ ص ٢).

وليس في صياغة الحقبة الوجودية عند ديكارت شيء أكثر مما قرره انسلم. كل ما هنالك انه ربط بين التصورات الرياضية وبين تصور الله. وما وجه الى انسلم من نقد ينطبق تماماً على ديكارت (راجع مادة انسلم - الحجج لاثبات وجود الله).

النفس

النفس هي الجوهر المفكر، يقول ديكارت: «في كل جوهر توجد صفة هي التي تكون طبيعته ومابعه، وعليها تتوقف سائر صفاته». وأنا أجد في ذاتي مجموعة من الأفعال: الشك، الفهم، التصور، الإيجاب، النفي، الإرادة، إلخ. وهي أمور لا يمكن أن نعد إلا بالفكر. ولهذا فإن جوهر النفس هو الفكر. ومن هنا تتميز النفس تميزاً تاماً عن الجسم. ذلك أن الجسم، وصفته الأساسية الامتداد، لا يتضمن التفكير، وفي مقابل ذلك فإن النفس، وصفتها الأساسية هي التفكير، لا تتضمن الامتداد.

ميز: ديكارت في الفكر بين امرين: التعقل (أو التصور أو الفهم) والإرادة. ووظيفة العقل هي المعرفة والمعرفة عيان الأفكار الواضحة المتميزة. والأفكار توجد فينا كامنّة بالقطرة، وهي ليست بالضرورة أفكاراً بالفعل، بل تكون بالقوة، التي ربما انتقلت الى الفعل، وربما ظلت على حالها من القوة والامكان. يقول: «لم اقصد أبداً ان مثل هذه الأفكار هي بالفعل. بل اني لأقرر أنه لا يوجد من هو أبعد مني عن هذا الخلط المشوش *fatras* من الكيانات الاسكلابية ان لدى الطفل هذه الأفكار، ولكن بالقوة، مثلما هي عند البالغين حين لا يفكرون» (Lettres, Xp. 70)

ان الإرادة فعالة، وفعلها الرئيسي هو الإيجاب، أي القول بالأفكار اثباتاً. ان العقل يماين الفكرة، ولكن الإرادة هي التي تقر حقيقة هذه الفكرة. والعلم هو اذن في جوهره اقرار الإرادة بالأفكار الضرورية والسرمدية، التي جاءت الى العقل من الله.

تحديد نقطة في المكان بواسطة مستقيمين s و s' و يتقاطعان عمودياً في النقطة O ويمكن بعد ذلك استخدام هذين المستقيمين كمحاور لتحديد وضع أي نقطة مثل F في مستويهما، ببيان طول المسافة OF على الإحداثي السيني، وطول المسافة FM على الإحداثي العاصدي والمسافات على s وعلى s' تسمى الإحداثيات $Coordonnées$ والعلاقات المختلفة بين s و s' تناظر منحنيات مختلفة واقعة في نفس المستوى، الخاص بالشكل. وهكذا إذا كانت s تتزايد تزايداً متناسباً مع s' ، أي إذا كانت s مساوية لـ s' مضروبة في عدد ثابت فإننا نمر على الشكل باستواء في الخط OF لكن ان كانت s مساوية لـ s'^2 مضروبة في عدد ثابت فإنه ينتج قطع مكافئ، $Parabole$ ، وهكذا. وهذه المعادلات يمكن معالجتها جبرياً وتفسيرها هندسياً وبهذه الوسيلة أمكن حل كثير من المسائل الفيزيائية التي كانت عسيرة الحل من قبل. وقد استفاد نيوتن كثيراً من أبحاث ديكارت في الهندسة التحليلية.

نشرات مؤلفاته

النشرة العلمية النقدية لمجموع مؤلفات ديكارت هي تلك التي اشرف عليها C. Adam و P. Tannery بعنوان: *Euvres de Descartes*, Paris, 1897. وأعاد طبعها بالأوفست الناشر Vrin.

أما مراسلاته فقد نشرها G. Milhaud, C. Adam

بعنوان: *Correspondance de Descartes*. Paris 1936.

وهناك طبعات أخرى لمؤلفات ديكارت من أشهرها نشرة قام بها F. Alquié عند الناشر Garnier وطبعة في مجموعة La Pléiade عند الناشر Gallimard.

مراجع

C. Adam: *Descartes sa vie, son Œuvre*, Paris, 1937.

F. Alquié: *La deconverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris, 1950.

A. G.A. Balz: *Descartes and the modern mind*. New - Haven (U.S.A.), 1952.

وحركاتها. فهو يفسر الخوف مثلاً بأنه ناتج عن فعل الأرواح الحيوانية في النفس، وذلك في مستوى الغدة الصنوبرية - وهي وثيقة الارتباط بالنفس إذ تتوجه هذه الأرواح الحيوانية إلى الأعصاب والعضلات القادرة على الأمر بالهرب.

وفي نفس الكتاب يعرض مذهبه الأخلاقي الذي يتلخص في أن الأمر في الأخلاق لا يقوم على الصراع بين جزء سام وجزء منحط في النفس، كما هي الحال عند أفلاطون وأرسطو وفلاسفة العصور الوسطى، بل بين النفس والجسم.

ديكارت عالماً:

ولديكارت فضل عظيم على تقدم الرياضيات في العصر الحديث، خصوصاً في ميداني الجبر والهندسة، وفضله يقوم خصوصاً في تطبيقه الهندسة على الجبر، لا العكس كما يزعم عادة.

أما في الجبر فقد بسط الرموز الجبرية. فاستعمل الحروف الصغرى a, b, c, d, etc للدلالة على المتغيرات المعروفة، والحروف الكبرى A, B, C, D, etc للدلالة على الكميات المجهولة. ووضع الأرقام $1, 2, 3, etc$ أما على رؤوس هذه الحروف للدلالة على عدد الكميات، أو بعدها للدلالة على عدد الإضافات $relations$ التي تحتوي عليها (Regulae 16)

والكتاب الوحيد الذي كتبه ديكارت في الرياضيات هو كتابه «الهندسة» *Géometrie* (سنة ١٦٤٧) ويقع في حوالي مائة صفحة. وقد قسمه إلى ثلاثة أقسام: في الأول منها يبين كيف أن كل العمليات الحسابية يمكن تصورها في أشكال هندسية وذلك بأخذ طول معلوم وجعله وحدة قياس - وهذا هو الجديد فيما فعله ديكارت. وهذه الأشكال تقتصر على استعمال الدوائر والمستقيمتين، أي ما يرسم بالمسطرة والفرجار. وفي القسم الثاني يبين كيف يمكن تمثيل المنحنيات الهندسية بواسطة معادلة بين إحداثيين، ويبين كيف يمكن العثور على المماس في نقطة من منحني هندسي. وفي القسم الثالث يبحث في جذور المعادلات ذات الدرجة العليا بواسطة تقاطع المنحنيات الهندسية

والجديد في الهندسة التحليلية هو أن من الممكن

ولد في Burlington في ١٠/١٠/١٨٥٩ ، وتوفي في أول يونيو سنة ١٩٥٢ دخل جامعة فرمونت Vermont في سنة ١٨٧٥ ، وعلى الرغم من اهتمامه بالفلسفة أثناء دراسته في تلك الجامعة ، فإنه كان متردداً غير مستقر الاتجاه في الدراسة ، وبعد تخرجه صار مدرساً للكلاسيكيات والعلوم والجبر في مدرسة ثانوية في Oil City (بنسلفانيا) من سنة ١٨٧٩ الى سنة ١٨٨١ بعدها عاد الى Burlington حيث واصل التدريس ثم التحق بالدراسات العليا بجامعة جونز هوبكنز Johns Hopkins حيث تعلم على يدي تشارلز سوندرز بيرس C.S. Pierce أستاذ المنطق في تلك الجامعة ، وهل أول أمريكي عني بالتجريب في علم النفس . لكن تأثره الأساسي في الفلسفة كان بمورس G. S. Morris الذي كان متأثراً بهيجل وينزع منزعاً مثالياً . ولهذا نجد ديوي قد مرّ بفترة هيجلية مثالية كان أبانها شديد الحماسة للإصلاح الاجتماعي

وبعد ان حصل على الدكتوراه من جامعة جونز هوبكنز برسالة عن « علم النفس عند كنت » ، عمل مع مورس Morris في جامعة متشجن في سنة ١٨٨٤ ، حيث بقي فيها طوال عشر سنوات . وفي أثناء عمله أستاذاً في جامعة متشجن تغيرت نظرتة وضاق ذرعاً بالمثالية ، واتجه بفلسفته انجماهاً عملياً ، ورأى أن مهمة الفلسفة ينبغي أن تتناول شؤون الانسان العملية

وفي سنة ١٨٩٤ عينَ أستاذاً ورئيساً لقسم الفلسفة في جامعة شيكاغو وهنا انشأ ما يعرف باسم « معمل ديوي » وذلك للقيام بتجارب في علم النفس والتربية لتحقيق فروضه ثم ترك جامعة شيكاغو الى جامعة كولومبيا في سنة ١٩٠٤ ، حيث بقي حتى تقاعده في سنة ١٩٣٠ وبين سنة ١٩١٩ وسنة ١٩٢١لقى محاضرات في طوكيو ويكبن وناكين (في الصين)

وظل نشيطاً وافر الانتاج حتى وفاته في سنة ١٩٥٢

آراؤه الفلسفية

١ - الأفكار أدوات :

ديوي يؤكد أن المعرفة مسنمة كلها من التجربة والتفكير ليس من طراز يختلف عن الادراك الحسي . والانكار استباقات للادراكات الحسية والأشياء هي كما تدركها الحواس فقط وتوجد كما تدرك في التجربة ووظيفة التفكير

- L. J. Beck: The Method of Descartes. Oxford, 1952.

- L. Brunschvicg: Descartes Paris, 1937.

- E. Cassirer: Descartes, New York, 1941.

- J. Chevalier: Descartes. Paris, 1937 (17^e ed)

- Kuno Fischer: Descartes und seine schule.

- A. B. Gibson: The Philosophy of Descartes, London, 1932.

Et. Gilson Index scolastico - Cartésien Paris, 1912.

- Et. Gilson: La Liberté chez Descartes et lathéologie Paris, 1913.

Et. Gilson: Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système. cartésien, Paris, 1930

H. Gouhier: La pensée religieuse de Descartes, Paris, 1924.

- M. Gueroult: Descartes selon l'ordre des raisons, 2 vols. Paris, 1953.

K. Jaspers: Descartes und die Philosophie, 3 Aufl. Berlin, 1956.

- J. Laporte: Le rationalisme de Descartes, 2^e ed. Paris, 1950.

Ch. Serrus: Descartes, L'homme et le penseur. Paris, 1951.

ديموقريطس ← اللريون

ديوي

John Dewey

فيلسوف أمريكي برجماني وعالم تربوي ، وناقد اجتماعي

وبالجملة يلاحظ

(أ) أن التفكير لا يبدأ إلا حيث توجد مشكلة ، أو اختلاط أو شك ، ويراد حلها . فالتفكير ليس مجرد عملية احتراق تلقائي . انه لا يوجد إلا حيث تكون هناك حاجة ومناسبة تدعو اليه

(ب) أن التفكير ليس أمراً عشوائياً وبلا هدف . فالتأمل لا ينمو فقط من مجرد الحاجة أو الاشكال ، بل يميل دائماً الى الاشكال والحاجة . والحاجة الى حل مشكلة هي العامل المرشد دائماً في عملية التفكير . وما يساعدنا على التفكير ليس هو الهدوء والسكون ، بل التحرك نحو هدف وتركيز العقل على موضوع يشبه التحكم في السفينة كي تتخذ طريقاً معيناً . وهذا يقتضي تغييراً مستمراً للوضع مع وحدة التوجيه

(ج) والوظيفة الأولى للتفكير هي حل المشكلة التي نواجهها ، وإيضاح الغموض والاختلاف ، والاجابة عن السؤال المائل في ذهننا ، ونحن نتوقف عن التفكير اذا ما حلت هذه المشكلة . ولن نفكر بعد او نستأنف التفكير إلا اذا عرضت مشكلة جديدة ، أو ظهر موقف محير جديد

وما دام الأمر كذلك ، فإن الأفكار هي أدوات instruments تنجز بها بعض النتائج المرغوب فيها . انها تساعدنا على أن نعمل شيئاً ، أو نفعل على وجه أفضل ، أو أكثر ذكاء ، أو أقرب الى النجاح - خيراً مما لو كنا نعتمد على الغريزة أو الاندفاع وحدهما . يقول « ان الأفكار ليست تكون أفكاراً حقيقية إلا اذا كانت أدوات نستعينها في حل المشاكل . والفكرة - من الناحية المنطقية - ليست ادراكاً شاحباً لشيء ما ، وليست مركباً من عدد من الاحساسات . ان الرجل المتوحش قد يكون قادراً على تكوين صورة عن الأعمدة والأسلاك ، ولكن اذا لم يعرف شيئاً عن التلفراف ، فلن تكون لديه فكرة أو على الأقل فكرة صحيحة ، عن الأعمدة والأسلاك . ذلك ان الفكرة لا يمكن ، عقلياً ، ان تتحدد بتركيبها ، وإنما تتحدد فقط بوظيفتها وفائدتها . وفي المواقف المربية أو غير المحددة ، ما يساعدنا على تكوين الحكم وعلى الاستنتاج بواسطة استباق حل ممكن - هو فكرة ، وليس شيئاً آخر . انها فكرة بفضل ما نفعله من ايضاح شكل أو التنبؤ بين ما هو متاثر وشرطه ، لا بفضل تركيب طبيعي » (« كيف نفكر » ص ١٠١ - ١٠٢ ، نيويورك سنة ١٩٣٣)

وليس مهمة الأفكار الانهماك في التعميمات بل

الأولى ليست بناء أفكار وصور عامة من ادراكات نتذكرها أو استنباط مواقف عامة بطريقة عامة . والأفكار تولدها الظروف .

ولهذا يرى أن الفلسفة لم تنشأ عن مادة عقلية ، أي عن مجرد التفكير النظري في مشاكل الوجود ، والكون والانسان ، بل كانت محاولة للتوفيق بين المعتقدات المنقولة والشائعة وبين التبرير العقلي لها . « ولوبدا المرء ، دون تحفظات عقلية ، في دراسة تاريخ الفلسفة ، لا على أنه شيء مستقل منعزل ، بل على أنه فصل من فصول تطور وغو الحضارة ، ولو ربط بين تاريخ الفلسفة ودراسة الاثروبولوجيا والحياة البدائية وتاريخ الدين والأدب والنظم الاجتماعية - فمن المؤكد أنه سيصل الى حكم مستقل على قيمة ما قلناه . ولو نظر الى تاريخ الفلسفة على هذا النحو لاتخذ معنى جديداً . وبدلاً من منازعات المتنافسين حول طبيعة الحياة الواقعية ، يكون لدينا منظر التصادم الانساني من الهدف الاجتماعي والمطامح . وبدلاً من المحاولة السبيلية لتجاوز التجربة ، يكون لدينا تسجيل مفيد لمحاولات الانسان التعبير عن أمور التجربة التي ترتبط بها ارتباطاً وجدانياً عميقاً . وبدلاً من المحاولات النظرية البحتة غير ذات الشخصية للتأمل كشاهدين بعيدين ، في طبيعة الأشياء ، في ذاتها المطلقة ، ستكون لدينا صورة حيّة لاختيار الانسان المفكر - عما يرى أن تكون عليه الحياة ، وأية غايات يبنغي على الناس أن يستهدفوها لتشكل نشاطهم العقلي . » ان علينا أن نفهم ان « الفلسفة ، تحت قناع انها تبحث في الحقيقة المطلقة ، انما كانت فعلاً تهتم بدراسة القيم السابقة الرائدة في النقول الاجتماعية Social Traditions ، وانها نشأت من الصراع والتصادم بين الغايات الاجتماعية ومن تنازع المؤسسات الموروثة مع الميول المعاصرة - نقول اذا تبين كل هذا ، فهناك سببين ان مهمة الفلسفة في المستقبل هي ان توضح أفكار الانسان عن النزاعات الاجتماعية والأخلاقية في زمانهم . وهدفها أن تكون - قدر الطاقة الانسانية - أداة لمعالجة هذه النزاعات » (من محاضرة بعنوان « اعادة البناء في الفلسفة »)

وهذه النظرة الى مهمة الفلسفة مستمدة من نظرية ديوي في المعرفة ، ومفادها أن الانسان بدأ يفكر ابتغاء أن يعيش ويقي في قيد الحياة ويحسن احواله المعيشية . يقول « ان التفكير يتبع الكفاح ، والفعل يتبع التفكير » . ذلك لأن الانسان لا يفكر إلا اذا كانت لديه مشكلة يحاول التغلب عليها . ولو لم تكن لديه مشاكل ، لكانت حياته عارية عن التفكير

يرى أن العالم مليء بالغايات وما لا حاجة بعد بالإنسان اليه. وفي كتابه « الطبيعة الإنسانية والسلوك » (سنة ١٩٢٢) يتقد ديوي اخلاق الماضي لأنها كانت تقوم ، بوجه عام ، على قواعد تحكيمية أولى من أن تقوم على فهم علمي للإنسان ذلك أنها ، في مجموعها ، تريخ الى التقييد والتحریم ، مقصورة على ما ينبغي تجنبه دون أن تهتم بما ينبغي فعله لهذا لم يؤمن بها إلا القليلون ، والغالبية لم تطبقها أو اكتفت بالإشادة بها دون تنفيذها . ولجأت الى نظريات تتجنب هذه الأخلاق ، ومن تلك النظريات نظرية الرومتيك في تمجيد الدوافع العاطفية وإهمال البراهين العقلية والمعرفة العلمية وهذا من شأنه أن يؤدي الى صدع في النظرة الى العالم بين ما هو متخيل وما هو واقعي ولذا يرى ديوي أنه لإصلاح هذه الحال لا بد من الاعتماد على المعرفة العلمية وحدها ان الحياة الأخلاقية تجري في عالم هو طبيعة ومجتمع معاً والطبيعة الإنسانية متصلة بسائر الطبيعة ، ونتيجة لهذا فإن علم الأخلاق وثيق الصلة بعلم الفيزياء وعلم الأحياء (البيولوجيا) ولما كان نشاط الفرد مرتبطاً بنشاط أفراد آخرين ، فإن علم الأخلاق وثيق الصلة أيضاً بالعلوم الاجتماعية مثل علم الاجتماع ، والقانون والاقتصاد. وأفعال الإنسان مرتبطة بعاداته والعادات في نظر ديوي هي بمثابة وظائف نفسية ، اذ كلها تحتاج الى تعاون الجهاز العضوي والبيئة

والرذائل والفضائل ليست ممتلكات خاصة بالشخص ، بل هي ناتج التفاعل بين الطبيعة الإنسانية والبيئة يقول ديوي « كل الفضائل والرذائل عادات تتجسد قوى موضوعية »

والعادات السيئة هي ميول للفعل تسيطر علينا ، ولكننا اكتسبناها في الغالب دون وعي ، وقصد واعٍ ولما كانت تأمر فإنها أرادة. ويريد ديوي بهذا أن يغير المفهوم التقليدي للأرادة وهو أنها ملكة مستقلة اذا مورست فإن صاحبها يمكن أن يفعل ما يريد ذلك لأن الشخص الذي عنده عادة سيئة ليس هو الشخص الذي يحقق في عمل الشيء الصالح فقط ، بل انه شخص تكونت لديه عادة فعل الأمور السيئة والعادات لا يمكن التخلص منها بمجرد مجهود من الإرادة ، كما أن المطر لا يسقط بمجرد القيام بنوع معين من الرقص (كما يعتقد البدائيون) فكما أنه يجب على الإنسان أن يدرس الأحوال المؤدية الى سقوط المطر ، كذلك عليه أن يدرس الأحوال المؤدية الى نشوء العادات واستمرارها ولا يمكن فصل العقل ولا الإرادة عن العادة

الاستجابة للمواقف الناشئة عن مشاكل ويقدر ما تكشف عن انها فعالة ، وأدوات ناجحة في علاج هذه المشاكل ، فإنها تكون أوفر حظاً من الحقيقة أو الصحة والفكرة اذا تلغشت في معالجة موقف أو مشكلة ، توصف بأنها فرض hypothesis انها تردد بين « اذا » و« ربما » انها مجرد اقتراح أو حزر conjecture لكنها تتحول الى « حقيقة واقعية » fact اذا توقفت عن التردد والترجيح وصارت فعالة

٢ - نسبة المعرفة وسيلان الحقيقة :

وتبعاً لهذا كله ، فإن الأفكار تدور مع المشاكل والمواقف والظروف الاجتماعية ولهذا فإن معايير المعقولة تتوقف على الاحوال الاجتماعية للعصر الذي نقال فيه الأفكار ، اذ هي قتل أنجح التجارب في التفكير ابان عصر أو فترة ، ولقد تطورت الأفكار وتغيرت لأنها عملت وفعلت ، وسلطانها هو في قابليتها وقدرتها على أن تكون أدوات تساعد على حل المشاكل الطارئة ، في ذلك العصر وربما لو تغيرت الظروف والمواقف لصارت عديمة الجدوى أو قليلة الفعالية وما علينا حيثئذ إلا أطراحها

وعلينا أن نتم بالحاضر ، ونطرح الماضي ظهرياً ولا يملن الماضي علينا ما ينبغي أن نفعله في الحاضر صحيح ان بعض الماضي لا يزال حياً ، لكن ما لا يزال حياً من الماضي هو فقط ما يقبل التطبيق اليوم وصلاحي أمور في الماضي لا يبرر صلاحها في الوقت الحاضر ومن حقنا وجدنا نحن أبناء اليوم ان نحكم على صلاحها بالنسبة الينا ويجب علينا ألا نتردد في نبذ كل ما نراه غير صالح لنا اليوم مما ورثناه عن الماضي

وينبغي أن تكون الحقائق من المرونة بحيث تقبل التعديلات التي تقتضيها الظروف والمواقف الجديدة وحذار من الحقائق الجامدة المتصلة الثابتة والنظريات والمعتقدات اذا ما تجددت وتصلبت وامتنعت من التعديل والتلين ، فإنها تصبح عبء وخطراً على التقدم ، كما يجتد للمعتقدات والنظريات التي تصير تقاليد وعقائد جامدة وتشريعات صلبة ولهذا ينبغي علينا أن نعمل على تجديد النظريات والمعتقدات وجعلها متلائمة مع مطالب العصر ، لتجديدها وصقلها وتنظيفها باستمرار لتصبح نافعة وإلا كانت وئلاً على أصحابها .

٣ - الإصلاح والأخلاق

ومن هنا نرى ديوي متحمساً للإصلاح ، والتغيير ، لأنه

Pedagogic creed (سنة ١٨٩٧) ، « المدرسة والمجتمع » (شيكاغو سنة ١٩٠٠) ، « الطفل والبرنامج » (سنة ١٩٠٢) ولكن أهمها هو « الديمقراطية والتربية » (نيويورك ، سنة ١٩١٦)

في آرائه التربوية هاجم ديوي على السواء التصور السائد في المدارس الأميركية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن ، القائل بأن الطفل كائن سلبي ، ومهمة التربية والتعليم هي فرض المعارف على ذهنه كما هاجم النظرية الجديدة في أوروبا والمضادة لهذه ، والقائمة على التمجيد العاطفي للطفل ، فكانت تدعو إلى ترك الطفل يلتقط ويختار بنفسه ما يهوى من معلومات ودراسات ورأى ديوي أن كلتا النظريتين قائمة على علم نفس فاسد خاطئ ، فالنظرة الأولى أفرطت في الاستهانة بذكاء الطفل الفطري ، والثانية غفلت عن أن الطفل لا يزال في دور غير ناضج ومن ثم رأى ديوي أن التربية ينبغي أن تتولى الانتقال بالطفل والتألف من تجربة غير ناضجة إلى تجربة انضج قائمة على ذكاء الطفل أو البالغ ومهاراته ووضع ديوي شعاراً لمذهبه التربوي العبارة التالية « تعلم بأن تعمل » Learn by doing بيد أنه لم يقصد بهذا صرف التربية والتعليم عن التزويد بالعلوم والمعارف ، بل لفت الانتباه إلى هذه الواقعة وهي أن الطفل مخلوق مولع بالنشاط ، محب للاستطلاع والاستكشاف والطفل ليس قابلاً للتشكيل كما يشاء المربي ، وليست استعداداته ومواهبه ثابتة ومعددة كذلك بل ، كما قال أرسطو قبله ، وظيفة التربية هي تشجيع العادات والاستعدادات التي تكوّن الذكاء .

مؤلفاته

- The Study of Ethics, 1894.
- The Significance of the Problem of Knowledge, 1902.
- Studies in Logical Theory. 1903.
- Essays in Experimental Logic, 1916.
- Democracy and Education, 1916.
- Experience and Nature, 1925.
- Human Nature and Conduct. 1922.
- The Quest for Certainty, 1925.

وقد ظن بعض الناس أن النظم الاجتماعية هي ناتج عادات فردية لكن ديوي يرى عكس ذلك ويقرر أنها مصدر معلوماتنا عن العادات بمعنى أن الفرد ينبغي عليه أن يتخذ من العادات ما يتفق مع عادات المجتمع الذي يعيش فيه وهذا هو ما يفسر معنى الفاظ مثل عقل الجماعة Group mind ، عقل جماعي collective mind ، عقل الجمهور crowd mind انها لا تعني أكثر من « عادة بلغت في نقطة ما درجة الوعي الصريح القوي ، الانفعالي أو العقلي » وبالجمله فإن « الوقائع الأولية لعلم النفس الاجتماعي تتركز حول عادة أو عرف جماعي »

٤- المنطق ، نظرية البحث

ولديوي كتاب بعنوان « المنطق ، نظرية البحث » - وهو عنوان مضلل تماماً ، إذ لن يجد فيه القارئ شيئاً من الباحث المألوفة في كتب المنطق ولا نفهم ماذا حله على استخدام اصطلاح معروف محدد مثل « المنطق » ليطلقه على ما يسوقه من أبحاث في هذا الكتاب!.

على كل حال ، فإن ديوي إنما يقصد أن يبين الخطوات التي يخطوها من يقوم بالبحث بوجه عام فيقرر أن عملية ما يسميه « البحث » تتضمن الخطوات التالية

- ١ - قيام موقف غامض غير محدد ، ووجود حالة اضطراب في التوازن بين جهاز وبين البيئة المحيطة به ،
- ٢ - قيام مشكلة ، وتغير الموقف من التأموض إلى الاشكال ، نتيجة لاهتمام الباحث ،

٣- وضع فرض ، واستباق نتائج بعض العمليات ،

٤- استنباط نتائج الفرض ،

٥ - انتهاء البحث بأقرار نتيجة من شأنها أن تحدد

الموقف

و « البحث » في نظره هو « التحويل الموجّه المرسل لموقف غير محدد إلى موقف محدد » . والبحث يشتمل من مقدمات بيولوجية وظروف محيطة حضارية (أو فكرية) Cultural

٥ - التربية

وشهرة ديوي عالماً بالتربية أكبر من شهرته فيلسوفاً وقد عرض آرائه في التربية في مؤلفات عديدة ، وربما كان أحرارها بالذكر كتبه التالية « عقيدتي التربوية » My

New York, 1952. (2nd ed)

- M. Baker: Foundations of John Dewey's educational theory. New York , 1955.

- F. Leander: The philosophy of John Dewey. A critical study. Goteborg, 1939.

- H.S. Thayer: The Logic of Pragmatism. An examination of John Dewey's Logic. New York and London, 1952.

- A common Faith, 1934.

- Art as Experience, 1934.

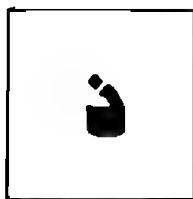
- Logic, the theory of inquiry, 1938.

- Theory of valuation, 1939.

- Freedom and culture, 1939.

مراجع

- The Philosophy of John Dewey, edited by A. Schilpp,





الذريون

كل جسم من هذه الأجسام على حدة ، ويقصد بالتغير هنا التغير من حيث الكيف ، وهذا طبيعي لأن هذه الأجسام لا تحتوي على خلاء بل هي ملاء تام ، ولما كانت الحال كذلك ، فإن التغير غير ممكن الحدوث في داخل الأجسام ، وعلى هذا فهذه الأجسام الأولى غير متغيرة من حيث الكيف ، فهي متصفة إذا بصفات الوجود الثابت عند برمنيدس ، ولما كانت هذه الأجسام خالية أيضاً من الخلاء ، ولما كان الخلاء هو وحده الذي به يمكن أن تنقسم الأشياء ، فإن هذه الأجسام لا تقبل القسمة ، بل هي الأجسام النهائية التي تنحل إليها الأشياء ، ولا تنحل إلى شيء من الأشياء

ثم إنهم رأوا من ناحية أخرى تبعاً لحجج زينون أنه إذا قلنا بأن الأشياء تنقسم إلى ما لا نهاية ، فالنتيجة لهذا هي أن الأشياء ستكون لامتناهية في الصغر أو لامتناهية في الكبر ، ولذا كان عليهم أن يقفوا عند حد التقسيم ، فيقولوا بأجزاء لا تتجزأ وهذه الأجزاء التي لا تتجزأ هي ما يسمى باسم الذرات أو الأجزاء التي لا تتجزأ أو الجواهر الفردة والذرات يوجد بينها الخلاء ، والخلاء نفسه موجود في داخل الذرات بينها بعضها وبعض ، وليس موجوداً فحسب خارج الذرات كلها ومحيطاً بها

والآن ، فما هي صفات هذه الذرات ؟ قلنا إن الذريين قد قالوا بأن التغير التام غير ممكن ، وبأن التغير بالكيف لا يتم بالنسبة إلى الذرات بل ولا بالنسبة إلى الوجود كله ، فإن هذه الذرات لما كان المراد منها أن تفسر اختلاف الأشياء والتغير ، كان لا بد لها في هذه الحالة أن تكون من ناحية متصفة بصفات مختلفة ، ومن ناحية أخرى لا بد أن يكون هذا الاختلاف راجعاً لا إلى اختلاف في الكيف بل في الكم وحده ، ولذا أضاف

مؤسس المذهب الذري هو ليوقبوس إلا أن أقوال المؤرخين عن ليوقبوس مختلطة تمام الاختلاط بأقوال ديموقريطس ، حتى إننا لا نستطيع أن نتحدث عن الواحد دون التحدث عن الآخر ، ولهذا فإن ما نقله عن المذهب الذري يشمل الاثنين معاً

يقول أرسطو في شرحه لكيفية نشأة المذهب الذري ما يلي إن الإيليين قالوا بالوجود الثابت وأنكروا التغير لأن ذلك يستدعي القول بالخلاء ، ولما كان الخلاء عدماً ولا شيء ، فإن الحركة والتغير لا يمكن أن يكونا ، فلما رأى الذريون ذلك قالوا بما قال به الإيليون من أن الوجود أزلي أبدي ثابت لا يقبل التغير ، وقالوا أيضاً إن الخلاء لا شيء ، لكنهم قالوا من ناحية أخرى ، بعكس ما قاله به الإيليون وهو أن الوجود يحتوي أيضاً إلى جانبه العدم والخلاء وذلك لأنهم لم يتكروا التغيرات ولم يقدوها من خداع الحواس كما قال الإيليون بل قالوا إن التغير شيء حقيقي ، ولما كان شيئاً حقيقياً فيجب أن نبحث عن تفسيره ، ولما كان تفسيره لا يتيسر إلا عن طريق الخلاء فقد وجب القول بالخلاء فكان هذا العدم أو هذا اللاوجود الذي هو الخلاء هو شيء أيضاً ، أي أنهم رأوا من ناحية أخرى أن الأشياء ليست واحدة بل كثيرة وأن هذه الكثرة ليست كثرة محصورة بل هي كثرة لانهاية ، ولذا قالوا أن الوجود يتكون في الأصل من أجسام لامتناهية في العدد ، ولما كانت هذه الأجسام متصفة بصفات الوجود عند برمنيدس ، أي أن هذه الأجسام أزلية أبدية غير قابلة للتغير ، فإن التغير لا يمكن أن يتم في داخل

بمسألة الثقل وعلى كل حال فإن أنسلر من أصحاب الرأي الأول ، وهو ينكر هذه الرواية الأخيرة كل الإنكار

والتغيرات كلها تنشأ عن طريق تجمع الذرات أو انفصالها لكن يجب ألا نفهم من هذا أن هناك كوناً مطلقاً ، لأن الكون المطلق معناه الصدور عن لا شيء ، وهذا غير ممكن ، كما أن الفناء المطلق أو الفساد المطلق معناه الانتقال إلى لا شيء ، وهذا غير ممكن كذلك ولكن التغير النسبي أي التغير الخاص بالأشياء كلها في داخل العالم هو تغير ممكن بل موجود بالفعل ، وهذا التغير مصدره اجتماع الذرات أو انفصالها ثم صفات الذرات واختلاف هذه الصفات بالنسبة إلى المركب الواحد عن المركب الآخر ، ومن هنا فإن التغير مرجعه إلى أسباب كمية فحسب ، لا تتجاوز الصفات الأولية أو اجتماع الذرات وانفصالها

والآن كيف ينشأ العالم ؟ في البدء كانت الذرات متحركة في الخلاء ، والحركة عند ديموقريطس أزلية أبدية ، ولهذا فليس هناك موضع للتسؤل لماذا بدأت الحركة وكيف بدأت ؟ والحركة نوعان نوع خاص بحركة الذرات الأولى في الخلاء ، ونوع آخر خاص بحركة الذرات من أجل تكوين العالم أما الحركة الأولى فهي حركة أفقية ، فيها اصطدمت الذرات بعضها ببعض ، ولما اصطدمت تكونت عنها حركة ثانية ، هي حركة دائرية ، أو على شكل دوامة ، وهذه الحركة الدائرية هي التي حدثت عنها هذا الوجود ذلك أرجح الآراء فيما يتصل بحركات الذرات ؛ وهناك رأي آخر يقول إن الذرات كانت متحركة أولاً في الخلاء اللانهائي ثم سقطت عن طريق ثقلها إلى أسفل فلما سقطت اختلفت أوضاعها من حيث إن بعض الذرات أثقل من بعض ، كما أن البعض منها اجتمع مع البعض الآخر ، وتكوّن من هذا مركب ، وعن هذا المركب نشأت حركة الدوامة ، وعن هذا كله بدأ الوجود وهذا الرأي الأخير هو رأي أنسلر ، ولكن الرأي الأول لا يزال حتى اليوم أرجح الآراء

وبعد هذا ينشأ الوجود وكل نشأته عن الذرات ويوجه ديموقريطس عناية خاصة إلى الإنسان والكائنات الحية على وجه العموم ، ويجعل هذه الكائنات حية عن طريق نوع خاص من الذرات ، هو الذرات اللطيفة المستديرة ، أي عن طريق الذرات النارية ، وفي الجسم الإنساني توجد هذه الذرات مختلطة بذرات الجسم وتوجد في كل مكان منه ، إلا أنه يلاحظ أن هذه الذرات تتجمع في أماكن معينة تجمعاً كبيراً دون

الذريون إلى الذرات صفات كمية فحسب ، فقالوا إنها تختلف من حيث الشكل والمقدار والوضع أولاً ؛ وتلك هي الصفات الأولية الصادرة عن طبيعة الذرات نفسها وهناك صفات أخرى هي الصفات الثانوية مصدرها إدراكنا وتأثرنا بهذه الذرات فهناك صفات مثل الثقل والصلابة والكثافة واللون والذوق ناشئة عن إدراكنا لهذه الأشياء ولهذا نراها تختلف باختلاف الأفراد : فالشيء الواحد قد يظهر ثقيلًا بالنسبة إلى شخص ، خفيفًا بالنسبة إلى آخر ، فهي صفات نسبية وليست صفات مطلقة كما هي الحال بالنسبة إلى الصفات الأولى

أما الصفات الأولية فأمهما صفة الشكل ، بل إن الذريين يحاولون أحياناً أن يرجعوا إلى هذه الصفة بقية الصفات ، فالذرات تختلف بعضها عن بعض من ناحية شكلها ، وتختلف في مرتبة الوجود من هذه الناحية ، أيضاً ، فالمستديرة المصقولة هي الحادة وهي الخاصة بالنار ، بينما بقية الذرات الخاصة ببقيّة العناصر من أنواع أخرى غير هذا النوع المستدير ومن هنا يلاحظ أن فكرة العناصر لم يقل بها الذريون ، وهذا طبيعي أولاً لأن مبادئ الأشياء عندهم هي الذرات وهي لا تختلف من حيث الكيف ، بينما عند أصحاب القول بالعناصر ، العناصر هي المبادئ الأولى ، وهي تختلف فيما بينها وبين بعض بالكيف ويلاحظ ثانياً أن أصحاب القول بالعناصر يعملون العناصر حصة على الأقل ، بينما الذريون لا يعملون للمبادئ الأولى عدداً محدوداً ، بل يقولون إن الذرات لا تنتهي في العدد فلا يمكن أن نقول عنهم إنهم قالوا بفكرة العناصر

وتختلف الذرات أيضاً من ناحية المقدار ، وهذا راجع خصوصاً إلى الشكل لأنه على حسب الشكل يكون غالباً المقدار ؛ ثم ثالثاً صفة الوضع ، فمن حيث موضع الذرات بعضها بالنسبة إلى بعض تختلف والتغيرات الأصلية ترجع غالباً إلى الاختلاف في الوضع ، ومن هنا فإن هذه الصفة أولية أيضاً

أما الصفات الأخرى الثانوية فأمهما من غير شك صفة الثقل ولو أن ديموقريطس وليوقس لم يوضحا توضحاً تاماً فكرة الثقل ، فإن هذه الفكرة فكرة أساسية في المذهب الذري كما تبين ذلك بكل وضوح لا يفتور ، ولكن يلاحظ أن بعضهم ينكر ذلك ، قائلين إن أبيقور لم يوضح القول في هذا إلا نتيجة لنقد أرسطو لفكرة الذرات كما تصورها ديموقريطس وليوقس ، وعلى هذا فمن الممكن ألا يكون ديموقريطس وليوقس قد قالوا

الأخلاقية ، ولكنه لم يبحث في الأسس التي تقوم عليها الأخلاق

فإذا نظرنا الآن نظرة عامة إلى المذهب الذري ، وجدنا أن هذا المذهب قد جمع بين المذاهب السابقة جميعاً فهو يجمع من ناحية بين صفات الوجود عند الإيليين وبين الكثرة والتغير عند هرقليطس ؛ كما يحاول الأخذ بحجج زينون وتأثير هذه الحجج ، وعلى هذا فمذهب الذرين جمع بين المذاهب المختلفة ويؤخذ عليه أنه مادي صرف لا يخرج من التفسير الآلي إلى أي تفسير عقلي أو روحي وقد حاول البعض أن يصور هذا المذهب بأنه مذهب سوفسطائي ، ومن أتباع هذا الرأي أشليير ماخرثم برتر ؛ إلا أن هذا الرأي قد فنده اتسليز تفندياً نهائياً لأنه رأى أن هؤلاء ينسبون إلى المذهب الذري صفة السوفسطائية نظراً لأنه لم يكن في اتجاهه في المعرفة مذهباً علمياً تاماً ، والواقع فيها يرى اتسليز - أن صفة السوفسطائية لا يمكن أن تضاف إلى مذهب إلا إذا كان لا يؤمن بالحقائق الموضوعية ويجعل الإنسان مقياس كل شيء . ويتصور كل الأشياء تصوراً ذاتياً لا تصوراً موضوعياً . وهذه الصفات لا تتوافر في الذرين ، ولذا لا يمكن أن نعدهم من بين السوفسطائيين

نصوص ومراجع

انظر مادة « الايونية »

يضاف إليها عن الذرين بخاصة

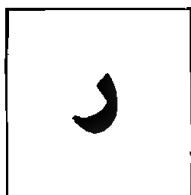
C. Bailey: The Greek Atomists and Epicurus, 1928.

الاماكن الأخرى لأن في الجسم مواضع خاصة بأنواع معينة من الانفعالات ففي العقل توجد أرقى أنواع الذرات وعن هذا الطريق ينشأ التفكير ؛ وفي القلب نوع أدنى من الذرات وعن هذا الطريق ينشأ الخيال ؛ كما يوجد نوع ثالث في الكبد ومنه تنشأ العواطف والتفكير راجع قطعاً إلى الذرات فالنصيرات التي تأتي من الخارج تأتي على شكل ذرات ، والتأثير يتم هنا عن تصور سيال يأتي من الخارج ويستقل إلى أعضاء الحس ومنه إلى العقل فكما أن أنبادوقليس قد قال من قبل بفكرة السيل من أجل أن يبين تغير الأشياء من حيث تأثير بعضها في بعض على بُعد ، كذلك نرى ديموقريطس يفسر تغير الأشياء فيها يتصل بتأثيرها على بُعد عن طريق اقتراضه وجود سيالات مستمرة فيها بين الذرات بعضها وبعض . ومن هنا يفسر كيف يحدث التأثير دون تماس .

وعلى هذا نرى أن تفسيره للظواهر النفسية تفسير مادي صرف ؛ فكأنه في الجزء الخاص بعلم الحياة كان أيضاً مادياً ، ولم يقل بوجود شيء روحي أو حياة طبيعية من شأنها أن تحدث هذا التغير في الأشياء

وقد وجه ديموقريطس بعض عنايته إلى الأخلاق فتصور الأخلاق من ناحيته تصوراً حسياً كما يقتضي ذلك مذهب ، وقال إن السعادة هي اللذة والخلو من الألم إلا أنه لم يتصور هذه اللذات تصوراً لذياً صرفاً بوصفها لذة وألماً فحسب ، بل إلى جانب ذلك تصورها على أنها سعادة عقلية ، ولذا انتهى إلى القول بأن السعادة الحقيقية هي سعادة الهدوء والفراغ من المشاغل والتأثيرات الخارجية ، فكان بذلك شبيهاً كل الشبه بتلميذه في المذهب الذري أبيقور . وعلى الرغم من هذه العناية بالأخلاق لا يمكننا أن نقول إن مذهب في الأخلاق كان مذهباً أخلاقياً بمعنى الكلمة ، بل هو لا يخرج عن كونه ملاحظات أخلاقية توسع فيها بعض التوسع ، فبحث في المسائل

ديموقريطس الأبولوني ← الايونية



Sarvepalli Radhakrishnan

فيلسوف هندي معاصر. ولد في تيرونتراني Tirutrani، بنواحي مدراس في ۱۸۸۸ وتعلم في كلية مدراس المسيحية ثم عين بعد تخرجه مدرسا للفلسفة في كلية الرئاسة Presidency College في مدراس سنة ۱۹۰۹، واستمر بها سبع سنوات دارسا ومعلما للكتب الاساسية في الديانة الهندوكية والبوذية والجاينية Jainism. ثم صار أستاذا في جامعات ميور، وكلكتا ودعي للتدريس في جامعة أكسفورد في سنة ۱۹۲۶ ثم سنة ۱۹۲۹ وفي سنة ۱۹۳۶ شغل كرسي اسبولدنج Spalding لتدريس الأديان الشرقية والأخلاقي، وذلك في جامعة أكسفورد. وقام بجولات للمحاضرة في الولايات المتحدة الأمريكية في سنة ۱۹۲۶ وسنة ۱۹۴۴، وفي الصين في سنة ۱۹۴۴ ومنح لقب Sir في سنة ۱۹۳۱ ومن سنة ۱۹۳۱ الى سنة ۱۹۳۹ كان عضوا في لجنة التعاون الفكري التابعة لعصبة الأمم في جنيف. وفي سنة ۱۹۴۶ كان رئيسا للوفد الهندي لدى اليونسكو، ثم رئيسا لهذا المجلس في سنة ۱۹۴۹

واشتغل بالسياسة فصار عضوا في المجلس النيابي الهندي في سنة ۱۹۴۷، ثم عين أول سفير للهند في الاتحاد السوفيتي في سنة ۱۹۴۹ وفي سنة ۱۹۵۲ صار نائبا لرئيس الجمهورية في الهند، ثم أصبح رئيساً للجمهورية من سنة ۱۹۶۲ إلى ۱۹۶۷ وتوفي في عام ۱۹۷۵ وكان خطيباً بليغاً باللغة الانكليزية، وربما كان هذا هو السبب الرئيسي في شهرته والخطورة التي نالها.

حاول رادھکرشنان - وهو هندوكي الدين - الجمع بين الفلسفة الأوروبية والتيارات الفكرية الهندية الممتلئة في مختلف ادبياتها، خصوصا الهندوكية والبوذية والجاينا.

وهو يقول عن نفسه: «عل الرغم من إعجابي بعظماء الفكر، القدماء والمحدثين، الشرقيين والغربيين، فإني لا أستطيع أن أقول إنني أتبع واحداً منهم وأقبل مذهبه بكامله. ولا أقصد بذلك إنني رفضت أن أتعلم من الآخرين أو أنني لم أنثر بهم. وبينما حركت وجداني عقول هؤلاء الذين درستهم جميعا، فإن فكري لم ينسجم مع أي نمط معين تقليدي. ذلك لأنه كان لفكري مصدر آخر ومصدر عن تجربتي الخاصة، وهي ليست نفس التجربة التي تحصل من مجرد الدراسة والقراءة. إنها تولدت من تجربة روحية أولى من أن تكون قد استنبطت من مقدمات منطقية. إن الفلسفة تنتج من لقائنا بالواقع أولى من أن ينتج بالدراسة التاريخية مثل هذه الالتقاءات.

ومن كتاباتي حاولت التعبير عن نفوذ بصيرتي إلى معاني الحياة. ولست واثقا، مع ذلك، من كوني أفلمت في التعبير عن أفكارتي الخاصة. وسعيت ليان أن موقفتي العام يزود بتفسير سليم للعالم، منطقي مع نفسه فيما يبدو لي، ويتفق مع الوقائع كما نعرفها، وأن أغذي حياة الروح».

ورادھکرشنان يتكر النزعة العقلية في إدراك أمور الروح والالهيات، لأنه يرى أنه اذا استخدم العقل والبرهان العقلي في هذه الأمور فإنه إنما يصل إلى فرض، مهما يكن صادقا! لكن ثم طريقا آخر قديما عريقا في التفاليد والانتشار

الفلسفة الأوروبية الحديثة دون تمييز دقيق لمعانيها. ومن هنا نجدتها تتلفع بغباب الغموض والروحانية البهيمية المميزة لكل تفكير هندي. فلا معنى لها هنا لتميزه بين الوجود Existence وبين الكينونة Being، لأنه لا يشبه مثلاً تمييز الوجوديين بين الـ Sein (الوجود بوجه عام) والـ Existenz (أي الوجود الماهوي، أو الامكانيات قبل تحققها بالفعل في العالم). وما سماه «البصيرة النافذة الكاملة» integral insight قد يشبه الغنوص عند العرفانيين، وقد يشبه الوجدان عند أفلوطين وبرجسون، لكنه يكتفي بتريد اللفظ دون أن يحدد معالم معناه وكيفية قيامه بأدراك «الموجود».

وأحياناً نجدته يتكلم بلغة برقلس مثل قوله: «الله يعرض نفسه بوصفه الفعل المطلق للكينونة في فعليتها المحضة»، وهي عبارة ملتوية لوصف الله بأنه فعل محض.

وهو يدعو إلى توسيع منظورنا الديني حتى نصل إلى حكمة عالية جديرة بعصرنا الحاضر، وذلك بانفتاح الأديان بعضها على بعض لاختصاص بعضها البعض. «إننا نعيش في عالم لا هو شرقي ولا هو غربي، فيه كل واحد منا وريث لكل الحضارات. إن ماضي الصين واليابان والهند هو ماضينا بقدر ماضي بني إسرائيل واليونان وروما. وإن من واجبتنا، وهو امتياز نفخر به، أن نوسّع ملكة استطلاعنا وفهمنا وأن ندرك اتساع أرضنا المشتركة». والتجزئة الدينية إلى مناطق تقف عثرة في سبل حضارة عالية واحدة، هي الأساس الوحيد الثابت لمجتمع عالمي. وكل دين يحاول اليوم أن يعيد صياغة عقائده لتتفق مع الفكر الحديث والتقدم الحديث. أما الأديان الراكدة المتحجرة في قوالب جامدة فهي على خلاف مع الحياة العصرية.

لكن العالم لا يسعى إلى صهر الأديان بعضها في بعض، وإنما يسعى إلى أخوة بين الأديان المختلفة قائمة على إدراك الطابع التأسيسي لتجربة الإنسان الدينية ويستشهد بقول الشاعر ولهم بليك Blake: «كما أن كل الناس متشابهون (وإن كانوا متنوعين تنوعاً لا نهائياً) كذلك كل الأديان شأنها شأن كل الأشياء - مصدرها واحد». فإذا كان الدين هو الوحي بطبيعتنا الحقيقية في الله، فإنه يعمل على توحيد كل الإنسانية على أساس المشاركة في «الأزلي»، ويرى في سائر الأديان نفس الحاجة التي أحسّ هو بها في نفسه. إن الينبوع الذي صدرت عنه الأديان المختلفة هو تطلع الإنسان إلى عالم خفي، ولكن الأشكال التي اتخذها هذا التطلع اختلفت باختلاف البيئة والجو

يوصل إلى إدراك «الموجود الأزلي» بطريق مباشر. «فحين نتحدث الاوينايشاد عن «الجنيانا» Jnaina أو العرفان gnosis، وحين نتحدث اليوزا عن «البودهي» أي التنوير، وحين يتكلم المسيح عن الحق الذي يجعلنا أحراراً فأهم يشيرون إلى طريقة الإدراك الروحي المباشر للموجود الأعلى الذي تعلق فيه الهوة بين الحقيقة والوجود. إن ديانتهم تقوم على شهادة الروح القدس، على التجربة الشخصية، على التصوف كما حدده القديس توما الأكويني: المعرفة التجريبية بالله Cognito Dei experimentalis فمن توكيد التجربة الروحية نجد أن من الممكن التوفيق بين نتائج الفهم المنطقي وبين إدراك البصيرة النافذة الكاملة.

إن للمعرفة عدة أعماط: حسية، تصورية، وجدانية، وهي تناسب أنواعاً مختلفة من الموضوعات. وأفلوطين يخبرنا أن الادراكات الحسية هي من تحتنا، والبراهين المنطقية هي معنا، والادراكات الروحية هي من فوقنا.

والنوع الأخير من أعماط المعرفة هذه يمكن أن يسمى البصيرة النافذة الكاملة integral insight لأنها ليست وليدة نشاط جزء من كيانتنا الواعي: الحس أو العقل، بل كل كيانتنا الواعي. ثم أنها لا تكشف لنا عن تجريدات، بل عن الحقيقة الواقعية بتمامها. أن الوجوديين يناقشون مسألة أسبقية الوجود على الماهية. وبيننا الممكن أسبق من الواقع فيما يتعلق بنبأ الكون، فإنه في داخل العالم نفسه يعمل على الوجود فيه ويجزّد منه. والفكر يبلغ غايته من المعرفة بالقدر الذي يعود به إلى الوجود. والفكر من حيث جوهره يعلو على نفسه. إنه يتعامل مع أشياء غير الفكر فهو رمزي فقط. والموجود existence طريقة واحدة من طرق الكينونة being، وعدم كفاية المعرفة بالنسبة إلى الكينونة أمر أكدته برادلي Bradley. وعلى الرغم من أن المعرفة المنطقية غير مباشرة ورمزية، فإنها ليست باطلة وتناوها ليس تركيباً تخيلاً. لكنها لا تبلغ مرتبة المعرفة الكاملة، لأنها تخبر عن تركيب الكينونة، لا عن الكينونة نفسها. أما في البصيرة النافذة الكاملة فلأننا نكون على اتصال بالكينونة الحقة actual being. وهذه المعرفة العليا تلو على التمييز بين الذات والموضوع. وحق المعرفة المنطقية ممكنة، لأن هذه المعرفة العليا حاضرة دائماً. إنها يمكن أن يقرأ بها بوصفها تأسسية فقط. إن الكينونة هي الحقيقة Being is Truth.

ومن هذا النموذج من كتابات راهكرشتان نتبين أن أفكاره خليط من الصوفية المزوجة بتعبيرات واصطلاحات من

رافيسون

Félix Ravaisson - Mollien

فيلسوف فرنسي ذو نزعة روحية.

ولد في نامور سنة ١٨١٣، ودرس الفلسفة في مشن على يدي الفيلسوف الألماني شلنج Schelling، وفي جامعة باريس حيث حضر محاضرات فكتور كوزان، وحصل على الدكتوراه من كلية الآداب (السوربون) بجامعة باريس في سنة ١٨٣٨ وقام بالتدريس في جامعة رن Rennes لمدة عامين (١٨٣٨ - ١٨٤٠). وفي سنة ١٨٤٠ عين مفتشاً عاماً للمكتبات العامة، واستمر في هذا المنصب حتى سنة ١٨٦٠ حين رقي مفتشاً عاماً للتعليم في وزارة المعارف. وفي سنة ١٨٧٠ صار محافظاً في متحف اللوفر، قسم الآثار القديمة. وتوفي في سنة ١٩٠٠

لفسفة

رافيسون تأثر خصوصاً بمين دي بيران، كما تأثر بروحية ليبنتس. كان يرى أن مهمة الفلسفة هي إرجاع الوقائع، دائماً وفي كل مكان، إلى شيء مطلق وعال. ومنهج الفلسفة العالية «هو الشعور المباشر» في التفكير بذواتنا وبنواتنا في المطلق الذي نشارك فيه الشعور المباشر بالعلة النهائية (وتقرير عن الفلسفة في فرنسا في القرن التاسع عشر ط٤ ص ٢٦١، باريس سنة ١٨٩٥، وقد ظهرت الطبعة الأولى في سنة ١٨٦٧).

وأوفر كتب رافيسون حظاً من الأصالة هو رسالته التي نال بها الدكتوراه وعنوانها: «في العادة» (باريس سنة ١٨٣٨). وفيها يتعمق ويواصل أفكار مين دي بيران الرئيسية.

يعرّف رافيسون العادة - بالمعنى الذي يقصده - بأنها «استعداد نحو تغير، يتولد في كائن عن طريق استمرار أو تكرار هذا التغير نفسه» (في العادة ط٢ في مجلة الميتافيزيقا والأخلاقي سنة ١٨٩٤ ص٢). والعادة لا تقال على الموجودات غير العضوية، لافتقارها إلى الفردية. إن الفردية لا تبدأ إلا مع الحياة، أعني مع التوالي واللاتجانس. والكائن الحر هو وحده ذو طبيعة متميزة. ويمكن أن نعد المملكة اللاعضوية ميدان المصير.

والدوام والتغير هما الشرطان الأوليان للعادة. ومنذ الدرجة الأولى للحياة الحيوانية يبدأ التأثير المزودج لمدة التغير وحدها في الظهور.

الفكري. ووحدة الأديان ينبغي أن ننشدها فيها هو الهي أو كلى فيها، لا فيها فيها من أمور عرضية مؤقتة.

والحياة الدينية تنسب إلى ملكوت الكشف الروحي الباطن. أما إذا عبرت عن نفسها خارجياً، فإنها تفقد طابعها الصحيح. ورسالة الدين هي أن يحمل الإنسان على أن يتغير ما بنفسه حتى يبيىء للالهى أن يتجلى فيه. والدين يتحدث عن موت الإنسان بشهواته الدنيوية، وانبثاق الإنسان الجديد. وهذا ليس فقط تعليم الاويمانيشاد والبوذية، بل وأيضاً تعليم ديانات الأسرار عند اليونان، والأفلاطونية، والأنجيل والمدارس الغنوصية. وهذه هي الحكمة التي إليها أشار أفلوطين حين قال: «هذا المذهب ليس جديداً، بل قال به قائلوه منذ أقدم الأزمنة، وإن لم يتم بوضوح، ونحن نريد فقط إلى أن نكون مفسرين للحكماء القدماء. وأن نين، بشهادة أفلوطين نفسه، أن آراءهم كانت هي نفس آرائنا» (التساع) الخامس (٨: ١).

ويؤكد رادهكرشنان أن «الدين الخالد، الذي رسمنا خطوطه المربضة في هذه الصفحات، ليس ديناً لمعقولا أو لا علمياً، وليس ديانة هروب أو مضاداً للحياة الاجتماعية. واعتناقه سيحل كثيراً من المشاكل المربضة ويأتي بالسلام للقوي الإرادة الحرة، وتلك هي فلسفي الشخصية الخاصة التي وصلت إليها عن طرق مختلفة وهي فلسفة أفادني في أفسس المحن، في المرض وفي الصحة، في التصرف في المزمجة. وربما لا يقدر لكل منا أن يرى الايمان يسود، لكن من المقدر لنا أن نسمي كي يكون من الواجب أن يسود» (فلسفة سرفيالي رادهكرشنان)، «مكتبة الفلاسفة الأحياء»، سنة ١٩٥٢).

مؤلفاته

- Indian Philosophy, 2 vols, London, 1923-27.
- An Idealist View of Life, Hibbert Lectures, 1932.
- Eastern Religion and Western Thought. 1st ed. 1930, 2nd ed. 1940.

مراجع

E.A. Schilpp editor of: The philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan. Library of Living Philosophers, New York, 1952.

إن العادة تنزل من الواحد الى الآخر، وتقرب هذه الأجزاء ،
وبتقريبها تكشف عن ماهيتها الباطنة وارتباطها الضروري
(الكتاب نفسه ص ٢٨ - ٢٩).

ويبين رافيسون ما للعادة من تأثير كبير حتى في مناطق
العقل والقلب. فدورها واضح في ميدان التربية، وفي
الأخلاقي، إذ الفضيلة هي في المقام الأول مجهود وتمب،
وبالممارسة، أي بالعادة، تصبح متعة ولذة. وفن التربية يقوم في
جذب الناس إلى الخير بواسطة الفعل وتقوية الميل إلى ذلك
ودعمه، ولهذا تكون طبيعة ثانية.

وللى جانب كتاب «في العادة» يجدر بنا أن نشير إلى
البحث العظيم الذي كتبه رافيسون عن ميتافيزيقا أرسطو
بعتوان: «بحث في ميتافيزيقا أرسطو» (في مجلدين، باريس سنة
١٨٣٩ - سنة ١٨٤٦).

في هذا الكتاب يعبر رافيسون عن آرائه هو بمناسبة شرحه
لميتافيزيقا أرسطو مما يجعله أقرب إلى التأويل الشخصي منه إلى
العرض الموضوعي. فالمحرك الأول عند أرسطو أوله رافيسون
إلى الخير الذي يطمح إليه الكل، والسلسلة النازلة للعقل
المحركة تتحول عند رافيسون إلى سلسلة صاعدة من العقل
الغائية، والعلّة الغائية صارت لها السيادة على سائر العلل.
والمحرك الأول، في تفسيره هو موجود حي، سرمدى كامل في
سعادة كاملة.

وكان رافيسون رسّاما، عرض لوحاته مرارا في معرض
الفنون الجميلة الذي يقام سنويا في باريس (الصالون) باسم
استعار هو Leclerc، ولوحاته رسوم لأشخاص في الغالب. كما
كان ناقدا فنيا، وقد شغل منصب أمين متحف في متحف
اللوفر.

وقد كتب عدة مقالات في الفن، نذكر منها مادة «الرسم»
في «المعجم التربوي»، ومادة «الفن» في نفس المعجم، ومقالة
عن تثال «فيثوس ميلو» نشر في «مجلة العالمين» سنة ١٨٦٢

مؤلفاته

- De l'habitude: Paris 1838, 2^e ed. in RMM, 1893.
- Essai sur la Métaphysique d'Aristote, 2 vols. Paris, 1837-1846.
- Testament philosophique, in RMM, 1901.

وفي الشعور وحده يمكن أن نجد نموذج العادة. وفي
الشعور بالمجهود تتجلى الشخصية نفسها بالضرورة على شكل
نشاط ارادي. والمجهود ليس هو فقط الشرط الأول، بل هو
أيضا النموذج الكامل والموجز للشعور. والمجهود مجال التوازن
بين الفعل والانفعال، وبالتالي: الادراك والاحساس. ويتضاءل
المجهود وباستمرار الحركة وتكرارها. وقانون العادة لا يغير إلا
بنمو تلقائية متفعلة وفاعلة في آن واحد، مختلفة عن الجبرية
الميكانيكية وعن الحرية المبينة على التفكير. فالضرورة
اللازمة للعادة ليست ضرورة خارجية قسرية، بل ضرورة
انجذاب ورغبة. إنه قانون، قانون الأعضاء، (القديس بولس
في الرسالة إلى أهل روما، الفصل السابع، العبارة ٢٣)، الذي
يخلف حرية النفس. ولكن هذا القانون قانون لطف *grace*،
إنه العلّة الغائية التي تسيطر شيئا فشيئا على العلّة الفاعلية
وتتصفاها في داخلها. وهكذا فإن الغاية والمبدأ، والواقعة
والقانون، يخلطان في الضرورة (الكتاب نفسه ص ٢٢).

ولا فارق بين العادة والغريزة، أو العادة والطبيعة إلا في
الدرجة فحسب، وهو فارق يمكن أن يتضاءل إلى غير نهاية.
«وبالنزول تدريجيا من أوضح مناطق الشعور تحمل العادة في
داخلها النور إلى الايمان وإلى ليل الطبيعة الدامس. إن العادة
طبيعة مكتبة (جانز) وطبيعة ثانية (أرسطو)، علّتها في الطبيعة
الأولية، وهي وحدها التي تفسرها للعقل. وهي أيضا طبيعة
مطبوعة، من عمل وكشف متوال للطبيعة الطابعة» (الكتاب
نفسه ص ٢٣).

والعادة هي الرابطة التي توحد بين الكائنات في الطبيعة،
وهي التي تؤلف وحدة الطبيعة. واستمرار الطبيعة ليس الآن
إلا إمكانية ومثالية لا يمكن البرهنة عليها بالطبيعة نفسها. لكن
هذه المثالية نموذجها في واقع تقدم العادة. إنها تستمد منها
حجتها، بأقوى آيسة النظر. وفي الإنسان يعود تقدم العادة
والشعور، بانحدار غير منقطع، من الارادة، إلى الغريزة ومن
الرحلة المنجدة للشخصية إلى الانتشار الشديد للأشخصية.
(الكتاب نفسه ص ٢٧). والأمر كذلك في سلسلة الممالك
والأجناس والأنواع. «فكل سلسلة الكائنات ليست اذن غير
التقدم المتواصل لقوى متوالية ذات مبدأ واحد، يغطي بعضها
بعضا في الترتيب التصاعدي لأشكال الحياة التي تنمو في اتجاه
معاكس لتقدم العادة. والحد الأدنى هو الضرورة، أو القدرة إذا
شئنا، لكن في تلقائية الطبيعة. والحد الأعلى هو حرية العقل.

برادلي وفلسفته الهيجلية المثالية. ومنذ تخرجه في جامعة كامبردج في سنة ١٨٩٤ حتى سنة ١٨٩٨ كان يعتقد أن الميتافيزيقا هي الكفيلة بحل مشاكل الكون بطريقة عقلية، بدلاً من الدين، وكان رسل قد تخلّى عن العقائد الدينية منذ الثانية عشرة من عمره، وسيظل كذلك حتى آخر حياته.

وكان رسل قد حصل على البكالوريوس من جامعة كامبردج مع مرتبة الشرف الأولى في الرياضيات في سنة ١٨٩٣، ثم في العلوم الأخلاقية (الفلسفة) في سنة ١٨٩٤. وفي سنة ١٨٩٤ عين لبضعة أشهر ملحفاً شرفياً في السفارة البريطانية في باريس ومن ثم سافر إلى برلين لدراسة علم الاقتصاد، وكتب أول مؤلفاته بعنوان: «الديمقراطية الاجتماعية في ألمانيا» (سنة ١٨٩٦) وتزوج من أليس بيرسول اسميث Alys Pearsall Smith.

وفي سنة ١٨٩٥ انتخب زميلاً في كلية الثالوث بكامبردج.

ويمكن لنا رسل أنه في تلك الفترة كان متأثراً خصوصاً بكنت وبيجل، وعند الخلاف بينهما كان يؤثر هيجل على كنت. وكتب مقالاً في مجلة «العقل» Mind في سنة ١٨٩٦ عن العلاقات بين العدد والكم، وفيها كان هيجلياً محضاً. وفي سنة ١٨٩٧ نشر: «بحثاً عن أسس الهندسة». كان تعميقاً للرسالة التي تقدم بها للحصول على درجة الزمالة في كلية الثالوث بكامبردج، وفي هذا البحث كان متأثراً بكنت.

بيد أن رسل في سنة ١٨٩٨ تحول عن المثالية وهاجها. والسبب المباشر لهذا التحول هو أنه قرأ «منطق» هيجل فاقتنع بأن ما يقوله هيجل عن الرياضيات لغو باطل. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تبين له وهو يحاضر عن ليننس مكان أستاذه ماتجرت الذي كان في إجازة، أن الحجج التي ساقها برادلي ضد حقيقة الإضافات relations إنما هي مغالطات. بيد أن رسل يؤكد هنا أهمية تأثير صديقه مور G.E. Moore عليه وكان مور قد اعتنق ما عرف بعد ذلك باسم «الواقعية المحدثة» New-Realism، القائمة على الإقرار بصحة ما يقول به الإدراك المشترك Common Sense.

وفي تلك الفترة اندفع رسل في اتجاه الواقعية اندفاعاً شديداً سيضطر إلى التراجع عنه فيما بعد. فقد أقر بنظرية الإضافات الخارجية وبالكثرة بل وأن النقط في المكان والأناث

— Rapport sur la philosophie en France au XIX siècle. 1876.

مراجع

— Bergson: Notice sur la vie et les oeuvres de Félix Ravaisson-Mollien 1904, in «La Pensée et le Mouvement», Paris, 1934.

— Joseph Dopp: Félix Ravaisson, Louvain, 1933.

رسل

Bertrand Russell

فيلسوف انجليزي أسهم خصوصاً في ميدان فلسفة الرياضيات والمنطق الرياضي، وإن كانت شهرته الواسعة إنما ترجع إلى مواقفه وكتابه السياسية والاجتماعية التي تتسم بالمفارقات والإثارة وروح المخالفة أكثر مما تتسم بالعمق في التفكير أو الأصالة في الرأي. وقيمه الحقيقية الباقية هي فيما أسهم به في المنطق الرياضي وفلسفة الرياضيات، أما ما عدا ذلك من إنتاجه فعابر لن يبقى منه شيء.

حياته

برترند آرثر وليم رسل ولد في ١٨ مايو سنة ١٨٧٢ في Ravenscroft بالقرب من ترلسك Trellick (Monmouthshire). وكان أبوه هو فايبكوت أمبرلي Viscount Amberley وأمه ليني أمبرلي، وقد توفيا حين كان برترند لا يزال طفلاً، فترى في بيت جده Lord John Russell الذي صار فيما بعد إيرل رسل Earl Russell، وسخلفه في التلقب بلقب «أيرل» صاحبنا هذا برترند رسل في سنة ١٩٣١ وتولى تعليمه مدرسون خصوصيون، إلى أن بلغ الثامنة عشرة فدخل كلية الثالوث Trinity بجامعة كامبردج حيث ركّز دراسته في أول الأمر على الرياضيات. لكنه في السنة الرابعة من دراسته، تحول إلى دراسة الفلسفة فدرسها على يدي ماتجرت McTaggart واستاوت Stout اللذين أوقعا في نفسه ازدهاء التجربة البريطانية ووجهاه إلى الفلسفة الهيجلية. ويصرّح رسل بأنه أعجب آنذاك

أن الرياضيات البحتة يمكن ردها إلى المنطق، بمعنى أنه من الممكن بيان أن القضايا الرياضية يمكن أن تستنبط من قضايا منطقية بحتة، مع استخدام حدود منطقية خالصة.

وتابع حياة رسل الخارجية، فنجده يصرّح في كتابه «تطور فلسفي» My philosophical Development أنه من أغسطس سنة ١٩١٤ حتى نهاية سنة ١٩١٧ كان منهمكاً كل الانحماك في أمور تتعلق بمعارضته للحرب. وهذه الأمور عبّر عن رأيه فيها في كتابين: «مبادئ إعادة البناء الاجتماعي» وكتاب: «العدالة في زمن الحرب» وكلاهما ظهر في سنة ١٩١٦، بالإضافة إلى طائفة من المقالات والخطب التي تتعلق كلها بالحرب، وفيها جميعاً يدعو إلى السلام ونبذ الحرب. وكانت نتيجة نضاله هذا في سبيل السلم ونبذ الحرب أن فصل من وظيفته زميلاً في كلية الثالث بجامعة كامبريدج، ثم أودع السجن في سنة ١٩١٨، وبقي مسجوناً طوال سنة أشهر.

ثم زار الاتحاد السوفييتي وكان حديث العهد بثورته الشيوعية، وقابل لينين وتروتسكي وجوركي فكان لهذه الزيارة أثر عكسي تماماً، إذ طامنت من حماسه للاشتراكية وجعلته يقف منها موقفاً نقدياً صريحاً، كما يتجلى ذلك في كتابه الذي أصدره بعد هذه الرحلة مباشرة بعنوان: «البلشفية: النظرية والتطبيق» (سنة ١٩١٩).

وعمل أستاذاً في بكين في الصين سنة ١٩٢٠ - ١٩٢١ وطلق زوجته وتزوج من دورا وينفرد بلاك Dora Winfred Black وكانت زميلته في كلية Girton في جامعة كامبريدج. ومع هذه الزوجة الثانية أنشأ مدرسة تقدمية في سنة ١٩٢٧ بالقرب من Petersfield في سسكس ليطلق فيها نظرياته التربوية التي عرضها في كتابه: «في التربية» (سنة ١٩٢٦) و«التربية والنظام الاجتماعي» (سنة ١٩٢٧).

وفي سنة ١٩٣٢ أصدر كتابه «الزواج والأخلاق» فاثار ضجة كبرى بسبب ما فيه من آراء جريئة متافية للمألوف، وارردادت الضجة حول هذا الكتاب لما أن طلق رسل زوجته الثانية في سنة ١٩٣٤ وقد استمرت هذه المدرسة من سنة ١٩٢٧ إلى سنة ١٩٣٢

وفي أثناء هذه الأحداث كلها، كان رسل يواصل التأليف. ففي سنة ١٩١٨ أصدر كتابين هما: «الصرف والمنطق ومقالات أخرى» وكتاب: «الطرق إلى الحرية: الاشتراكية، الفوضوية، النفاكية». وفي أثناء سجنه في سنة

في الزمان هي كيانات حقيقية موجودة فعلاً في الواقع الخارجي كموجودات قائمة برؤوسها.

وكانت ثمة محاضراته عن لبيتس كتاباً جيداً بعنوان «فحص نقدي لفلسفة لبيتس» وقد نشر سنة ١٩٠٠ وفي هذا الكتاب ذهب إلى أن ميتافيزيقا لبيتس هي من ناحية انعكاس لدراسة المنطقية، ومن ناحية أخرى مذهب شمي قصده إلى تنقيف عامة الجمهور وتقوية إيمانه، وهو مذهب يخالف ما كان لبيتس يعتقد حقا.

ويولي رسل أهمية خاصة، فيما يتعلق بتطوره الفكري، لتعرفه إلى إنتاج جوزيه بيانو Peano (١٨٥٨ - ١٩٣٢) الرياضي الإيطالي العظيم، وذلك أثناء حضوره مؤتمراً دولياً في باريس في سنة ١٩٠٠ وكان رسل لم يطلع بعد على إنتاج جوتلوب فريجه G. Frege الذي حاول رد الحساب إلى المنطق في كتابه المشهور: «القوانين الأساسية لعلم الحساب» (سنة ١٨٩٣ - سنة ١٩٠٣). لكن قراءته لمؤلفات بيانو سرعان ما أثمرت ثمارها في تفكير رسل، هذه الثمار التي كشف عنها في كتابه «مبادئ الرياضيات» الذي ظهر سنة ١٩٠٣

وكان رسل قد انتهى من تحرير المسودة الأولى لهذا الكتاب عند نهاية سنة ١٩٠٠، لكنه في سنة ١٩٠١ اصطدم بعقبة وصفها بأنها مناقضة antinomy في منطق الأصناف. فإنه عرّف العدد الأصلي بأنه «صنف لكل الأصناف المشابهة لصنف معلوم» («مبادئ الرياضيات» ص ١١٥ ط ٢ سنة ١٩٣٧). والمشكلة هي: هل صنف كل الأصناف عضو في هذه الأصناف، أو ليس بعضو؟ وقد بحث رسل إلى فريجه برسالة يجبره فيها بوجود هذه المناقضة ويسأله حلها. وقد أجابه فريجه بأن علم الحساب مترنّج. ولما فكر رسل في الأمر ملياً، اكتشف أن حل المشكلة يقوم في النظرية التي سماها باسم «نظرية الأنماط» Theory of types.

وفي سنة ١٩١٢ أصدر رسل كتاباً موجزاً بعنوان: «مشاكل الفلسفة» فيه تناول المشاكل الرئيسية في ميدان الفلسفة بوجه عام.

ثم بلغ رسل أوج نضوجه في العمل المشترك الذي قام به هو والفرد نورث هوبنتد بعنوان Principia Mathematica ويعدّ من أعظم الأعمال الفكرية في تاريخ الفكر البشري، ويتألف من ثلاثة مجلدات ظهرت من سنة ١٩١٠ إلى سنة ١٩١٣ وفيه وضعاً فلسفة الرياضيات على أساس جديد، هو

في سنة ١٩٦٢ ومن ضمن نشاطه في تلك الفترة انشأه مع آخرين مثل سارتر ما عرف باسم «محكمة رسل» لمحكمة مثيري الحروب، والمقصود خصوصاً أميركا في حروبها في فيتنام. لكنها كانت محكمة أدعى إلى السخرية والاستهزاء منها إلى أن تؤخذ بمأخذ الجد. وكانت خنزروانة من شيخ هرم جاوز التسعين يحرص على أن يظل اسمه يتردد على مسامع الناس بأي ثمن.

أما عن حياته الخاصة، فإنه طلق زوجته الثالثة في سنة ١٩٥٢ وتزوج للمرة الرابعة في نفس السنة من قصيدة أمريكية تدعى أدبث فنش Edith Finch ويعجب المرء لحرصه الغريب هذا على معاودة الزواج رغم تطبيقاته المتواليّة.

وفي سنة ١٩٤٤ كانت قد أعيدت له الزمالة في كلية الثالوث في كمبرج وفي سنة ١٩٤٩ ألقى سلسلة أحاديث في الإذاعة البريطانية BBC في موضوع: «السلطة والفرد».

وفي سنة ١٩٥٠ حصل على جائزة نوبل في الآداب.

فلسفته

١ - ما هي مهمة الفلسفة في العصر الحاضر.

نشأ رسل في فترة ووجهت فيها الفلسفة بهجمات عديدة خصوصاً من جانب المذهب الوضعي وأصحاب النزعة العلمية المغالية، ودعاة الواقعية - تهدف إلى تقليص مهمة الفلسفة.

وقد أدل رسل بدلوه في هذه المسألة، ورأيه هو أن مهمة الفلسفة ليست تقوم في تحصيل مجموع من الحقائق، مثل سائر العلوم، بل في البحث فيما لم يتيسر الحصول على جواب عنه من مسائل. ذلك أن ما يتكون عنه مجموع من الحقائق في موضوع ما، سرعان ما يستقل عن الفلسفة ويصبح علماً قائماً برأسه: فدراسة الكواكب، مما يدخل الآن في علم الفلك، كانت كلها داخلة في الفلسفة. وكتاب نيوتن العظيم عنوانه: «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية». ودراسة النفس كانت جزءاً من الفلسفة، ثم استقلت وكوّنت ما يسمى باسم علم النفس «فالمسائل الممكنة تحصيل أجوبة نهائية عنها توضع في العلوم، بينما تلك التي لم تحصل على جواب نهائي عنها حتى الآن تبقى لتكون البقية التي تسمى: فلسفة»

ثم إن هناك مسائل ستبقى - مهما تفاءلنا - غير قابلة للحل من جانب العقل الإنساني، اللهم إلا إذا صارت قواه من

١٩١٨ ألف كتابه: «المدخل إلى الفلسفة الرياضية» وهو موجز جيد لأبحاثه في المنطق الرمزي وفلسفة الرياضيات، وقد نشره سنة ١٩١٩ وفي سنة ١٩٢١ نشر كتابه «تحليل العقل»، وفي سنة ١٩٢٧ كتاب: «تحليل المادة»، وفي سنة ١٩٣١: «النظرية العلمية»، وفي سنة ١٩٣٤: «الحرية والتنظيم من سنة ١٨١٤ إلى سنة ١٩١٤»، وفي سنة ١٩٣٥ «الدين والعلم»، وفي سنة ١٩٣٨: «السلطة: تحليل اجتماعي جديد».

وعين أستاذاً في كلية المدينة في جامعة نيويورك، فأثار نعيته احتجاجات عنيفة من جانب رجال الدين ودافعي الضرائب، ضد «عدو الدين والأخلاق» هذا، كما نعتوه. ففصلته الجامعة واستصدرت حكماً من إحدى المحاكم بأنه «غير جدير بأن يقوم بتدريس الفلسفة في كلية الجامعة في نيويورك» كما ذكر ذلك رسل تحت اسمه على صفحة عنوان كتابه: «بحث في المعنى والحقيقة» (سنة ١٩٤٠)، وكان ذلك وصمة عار ما بعده عار على جبين الجامعات الأميركية والقضاء الأميركي وعقليات الشعب الأميركي بعامه. وحاولت مؤسسة بارنس Barnes Foundation في نيويورك أن تزيل وصمة العار هذه فعينه أستاذاً فيها، لكنها ما لثت بسبب الاحتجاجات من كل جانب أن فحخت عقدها معه مما اضطره إلى رفع قضية أمام المحاكم الأميركية، وكسب القضية لأسباب شكلية بحنة تتعلق بنصوص العقد.

وتزوج رسل للمرة الثالثة في سنة ١٩٣٦ من هيلانة برتشيا اسبنس Helen Patricia Spence وكانت تساعد في تحضير مواد كتابه: «الحرية والتنظيم».

وهاجم الفاشية في كتابه: «في مدح البطالة ومقالات أخرى» (سنة ١٩٣٦). ونخل عن النزعة إلى السلام، واندفع في الاتجاه المضاد، أي الدعوة إلى الحرب وتجيدها، اندفاعاً شديداً ابتداء من سنة ١٩٣٩، واستمر في هذا الاتجاه الجديد حتى بعد أن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها في سنة ١٩٤٥، فراح بحث أميركا على ضرب روسيا بالقبلة الذرية حينما كانت أميركا لا تزال تحتكر وحدها هذا السلاح الرهيب.

لكنه تحول من جديد إلى السلام في سنة ١٩٤٩ حين دعا إلى نزع السلاح، وبعث برسائل إلى كبار قادة العالم السياسيين يحثهم فيها على نزع السلاح. واستمر في هذا الاتجاه الجديد القديم حتى وفاته. ومن هنا نجد أنه يهاجم أميركا لتورطها في حرب فيتنام، ويأخذ بجانب كوبا في أزمة الصواريخ المشهورة

والأصدقاء، لكن العالم الخارجي لا يلتفت إليه إلا من حيث أنه يمكن أن يساق أو يعيق أو يدخل في نطاق الرغبات الغريزية. واحدى وسائل النجاة من هذا المحيط الضيق الذي تسيطر عليه الحياة الشخصية المبنية على الغرائز هي التأمل الفلسفي الذي يجد رضاه في كل توسيع لدائرة الذات، وفي كل شيء يرفع من شأن موضوعات التأمل، وبالتالي من الذات المتأمل.

وخلاصة القول هي أن الفلسفة ينبغي أن تدرس، لا من أجل الحصول على إجابات نهائية للمسائل التي تهتم بها، إذ لا نعرف - في الغالب - جوابات نهائية صحيحة لها، ولكن ندرس من أجل هذه المسائل نفسها، لأن هذه المسائل توسع من أفق تصوّرنا لما هو ممكن، ويفي خيالنا العقلي، وتقلل من التوكيد الدوجماتيقي الذي يخلق السبيل أمام العقل في التأمل قبل كل شيء. نحن ندرس الفلسفة لأنه من خلال عظمة الكون الذي تتأمله الفلسفة بصير العقل هو نفسه عظيماً، ويصبح قادراً على بلوغ ذلك الاتحاد مع الكون، الذي هو أسمى تحرر ننشده (مشاكل الفلسفة، ص ١٥٣ - ١٦١، اكسفورد سنة ١٩١٢).

٢ - معرفتنا بالعالم الخارجي :

ويقترح رسل للفلسفة منهجاً جديداً يسميه باسم «منهج التحليل المنطقي method of logical analytic، عرضه في كتابه: «معرفتنا بالعالم الخارجي» (سنة ١٩١٤). وهو ليس منهجاً جديداً في الواقع، بل سبقه إليه مؤسس المنطق الرياضي في القرن التاسع عشر خصوصاً جورج بول Boole وجوزيه بيانو Peano وجوتلوب فريجه Frege ويسمى هذا المنهج أيضاً باسم «الذرية المنطقية» Logical atomism.

وهذا المنهج يستخدم نتائج المنطق الرياضي ونتائج التقدم في فلسفة الرياضيات وفي ميدان الرياضيات نفسها، ويستخدم ما أنت به من تعبيرات مثل: صف class، إضافة relation، نظام order - ابتداءً - لإيضاح بعض المشاكل التقليدية في الفلسفة، ورسل إنما يعني منها تلك المتعلقة بطبيعة العالم الخارجي، والعلاقة بين عالم الفيزياء وعالم المحسوس المؤلف للإدراك العام، كما يتم بمشكلة المكان والزمان، والاتصال واللامتناهي، والعلة. ورسل في كتابه هذا - «معرفتنا بالعالم الخارجي» - يحاول تطبيق منهج التحليل المنطقي في حل هذه المشاكل، زاعماً أن هذا المنهج كفيل بحلها أو في القليل بإيضاحها. غير أنه سرعان ما يتدارك نفسه من هذه الدعوى

نوع آخر مختلف تماماً عما هي عليه اليوم. فمن ذلك المسائل التالية:

هل في الكون وحدة في التصميم أو الغاية، أو هو مجرد تلاق عارض لمجموعة من الذرات ؟

هل الوعي جزء ثابت من الكون، يؤمّل في غمّ مستمر مطرد للحكمة، أو هو عارض على كوكب صغير مصيره المحتوم أن تصبح الحياة عليه مستحيلة ؟

هل الخير والشر ذو أهمية بالنسبة إلى الكون، أو أن أهميتهما هي فقط بالنسبة إلى الإنسان ؟

حقاً لقد أجاب فلاسفة عديدون عن هذه الأسئلة، ولكن إجاباتهم ليست من الدقة والاحكام بحيث تعد نهائية. وسيظل من مهمة الفلسفة الاستمرار في التأمل في مثل هذه المسائل، وفي جعلنا نشعر بأهميتها، وفي النظر في كل المحاولات التي بذلت من أجل إيجاد حل لها، وفي المحافظة على الاهتمام النظري بالأمور العامة في الكون.

«وقيمة الفلسفة ينبغي أن تنشده - على النحو الأوسع - في عدم يقين إجاباتها. إن الإنسان الذي لم يشد حظاً من الفلسفة يسير في الحياة سجين الأحكام المألوفة السابقة المستمدة من الإدراك العام، ومن العادات والعقائد المألوفة في عصره أو عصره، ومن معتقدات تمت في ذهنه دون تعاون ولا موافقة صريحة من عقله المفكر. والعالم يبدو لئله هذا الإنسان كأنه نهائي واضح، محدد المعالم، والأمور المألوفة لا تثير عنده تساؤلات، وهو يندب - باحتقار - الممكنات غير المألوفة. لكن حين يبدأ في التأمل، يجد أن أمور الحياة اليومية نفسها تفضي إلى مشاكل لا يمكن أن يقدم عنها غير حلول ناقصة كل النقص. والفلسفة، وإن كانت غير قادرة على أن تحيّرنا بيقين عن الجواب الصحيح للشكوك التي تثيرها، فإنها قادرة على اقتراح إمكانات عديدة توسع من آفاق فكرنا وتحرر أفكارنا من سلطان العادة الطاغية».

كذلك للفلسفة قيمة أخرى، ربما كانت قيمتها الرئيسية، مستمدة من عظمة الموضوعات التي تتأمل فيها، ومن الحرية من الأغراض الضيقة والشخصية الناشئة عن هذا التأمل. إن حياة الرجل المقرد بالغرائز هي حياة حبسية داخل دائرة من الاهتمامات الخاصة الشخصية، وقد تشمل الأسرة،

عاجزا عن تبرير أي استدلال، كما لا يمكن إثباته بالاستقراء لأن ذلك سيكون مصادرة على المطلوب.

كذلك ينبغي رسل على هيجل أنه خلط المنطق بالميتافيزيقا.

ويتهى رسل من هذا النقد الى الادعاء أن المنطق الرياضي هو وحده الكفيل بأن يزودنا بالأداة اللازمة لحل المشاكل الفلسفية.

ما هو المنطق الرياضي في نظر رسل؟ انه في آن واحد فرع من الرياضيات ومن المنطق القابل للتطبيق على الرياضيات. وخاصيته الرئيسية هي أنه شكلي بحث، مستقل عن كل مادة أو موضوع. وموضوعه هو القضايا، والنمط الرئيسي في القضايا هو القضايا الذرية Atomic propositions مثل: وسقراط انسان والقضايا الجزيئية Molecular، وهي قضايا ذرية إلا أنها ربطت بالأدوات: واو العطف، إذا، أو، الا اذا، ثم القضايا العامة (الكلية) مثل: «كل انسان فان» كذلك لا بد من معرفة ببعض الحقائق غير المستمدة من التجربة مثل استنتاجنا ان «كل انسان فان» من مشاهدة ما جرى لمن نعرف من الناس. فهذا الاستنتاج يقوم على معرفة قبلية غير مستمدة من فحص التجربة، لأن التجربة لا تمنطقنا إلا أحوالا جزئية. فهناك اذن حقائق عامة اما أنها بيّنة بنفسها، واما أنها مستنتجة من حقائق أخرى عامة. ثم يشرع رسل في تطبيق منهج التحليل المنطقي على مشكلة عويصة من مشاكل الفلسفة التقليدية وهي مشكلة: كيف نعرف العالم الخارجي؟ وهي مشكلة المعرفة بعامة. فيقول: ان المعرفة على نوعين:

١ - علمنا بموضوعات الحياة اليومية: الأثاث الذي نجلس عليه، البيوت التي نكثها أو ندخلها، الناس الذين نختلط بهم، الخ.

٢ - علمنا بقوانين المنطق.

ويمكن أن نسمي هذه المعرفة بالمعطيات الصلبة hard data لأن من النادر أن نشك فيها، وإذا حاك في صدرنا شك عنها فسرهمان مايتيبد. وربما كانت غالبيتنا تميل الى أن تضيف إلى هذه المعطيات الصلبة بعض الحقائق المستمدة من الذاكرة، وبعض العلاقات المكانية والزمانية وبعض المقارنات مثل أن هذا اللون شبيه بهذا اللون.

ويرى رسل أن هناك بعض المعتقدات التي يمكن

العريضة فيصرح بأن النتائج التي وصل إليها ليست نهائية، بل هي مجرد محاولات ناقصة. لكنه يصرّ مع ذلك على القول بأن أي حل أكمل سينكشف، فإنه لا محالة مبني على منهجه هذا في التحليل المنطقي!!

ويستهل رسل بحثه بالفحص عن فلسفتين سائدتين آنذاك، هما فلسفة برادلي، وفلسفة برجسون - ابتغاء الكشف عما فيها من أخطاء بحسب زعمه. أما برادلي فإن رسل يأخذ عليه أنه وجد أن عالم الحياة اليومية مليء بالتناقض، فحكم عليه بأنه مظهر appearance فحسب. وليس واقعاً حقيقياً Reality. ويقول رسل أن خطأ برادلي هو أنه حاول أن يحدد طابع العالم بواسطة البرهان العقلي الخالص دون الاستناد إلى التجربة والبحث فيها

أما برجسون - هكذا يرى رسل - فقد اعتقد أن الواقع يتصف أساساً بالمتغير والتغير المستمر، فاستنتج من هذا أن المنطق والرياضيات والفيزياء هي من الاستاتيكية بحيث لا يمكن أن تصف الواقع وتقرر قوانينه، وأنه لا ادراك للواقع لا بد من ملكة أخرى هي الوجدان intuition. ويرى رسل أن برجسون أخطأ خطأ مزدوجاً:

(الأول) هو أنه وقد تصور أن الحياة تطور وتغير مستمر فانه افترض أن باقي العالم لا بد أن يكون كذلك: في تطور وتغير مستمر. وقد أخطأ برجسون - في نظر رسل - لأنه لم يدرك أن الفلسفة عامة تشمل كل الكون، ولا تقوم على علم واحد بعينه هو ما علم الحياة.

(والثاني) هو أن إلحاحه على الحياة يوحى بأنه اعتقد أن الفلسفة تنتم بمصير الانسان، بينما الواقع - في نظر رسل - هو أن الفلسفة انما تنتم بالمعرفة لذات المعرفة لا من أجل جعل الناس سعداء.

فان قيل لرسل ان المنطق استعمله الملاسفة من قبل في حل المشاكل الفلسفية، أجاب بأن ذلك كان على نحو ناقص غير سليم. فالقياس قد أهمل شيئاً فشيئاً، والمنطق الاستقرائي الذي دعا اليه فرانسس بيكون وحوون استبورت مل قد تبين أنه غير واف بالمطلوب، لأنه لا يستطيع أن يبين لماذا نحن نعتقد في تقارير مثل أن الشمس ستشرق كل صباح. واعتقادنا في العلية المطردة لا يمكن أن يكون قبلياً a priori لأنه معقد جداً إذا ما صيغ بدقة، كما لا يمكن عده مصادرة postulate، وإلا لكان

العناصر الأخيرة في تركيب المادة» (التصوف والمنطق ومقالات أخرى، ص ١٢٨) ويقول أيضا «أن معطيات الحس هي من بين عناصر العالم الفيزيائي الأخيرة تلك التي تصادف أننا على وعي بها» (الكتاب نفسه ص ١٤٣).

على كل حال، يمضي رسل في بيان ما هو الشيء، فيقول أن الأشياء الثابتة يمكن بناؤها منطقيا إذا وجدنا طريقة لبناء ما نسميه عادة باسم «مظاهر الشيء الواحد». لكن وجود نوع من الاتصال (أو الاستمرار) بين المظاهر وأن كان ضروريا فإنه لا يكفي لتحديد الشيء، بل نحتاج بالإضافة إلى ذلك إلى كون مظاهر الشيء الواحد تخضع لقوانين فيزيائية معينة.

لكن القول بأن الشيء هو تركيب منطقي ليس معناه أن من الممكن الاستغناء عن التكلم عن الأشياء المادية بوصفها موجودات. فمثلاً «المنضدة» على الرغم من أنها من ناحية التحليل الفلسفي المنطقي هي مجرد تركيب منطقي مؤلف من معطيات الحس، فإنه يحق لنا أن نقول إنه توجد منضدة. فلاغراض اللغة العادية يحق لنا أن نسمر في التحدث عن المناضد والأشجار، إلخ. على الرغم من أننا نعلم أنها مجرد تركيبات منطقية مؤلفة من معطيات الحس.

ويحلل رسل قضايا الوجود مثل: يوجد ناس في كائنون (في الصين)، لكني لا أستطيع أن أدل على واحد بالذات. لأني لا أعرف أحدا هناك. هذه القضية يقول عنها رسل أنها تتعلق بأفراد واقعيين حاضرين. وأن الوجود هو أساسا خاصية لدالة قضائية» (المنطق والمعرفة، ص ٢٣٢). والفارق بين القضية والدالة القضائية (وهذا الاصطلاح مأخوذ من الرياضيات) هو أن القضية محددة الحدود، بينما الدالة القضائية تحتوي على مجهول أو أكثر، ولهذا فإن القضية لا تحتمل إلا الصدق أو الكذب، أما الدالة القضائية فلها أحوال: فنكون صادقة إن وضعنا مكان المجهول حداً مناسباً، وتكون كاذبة إذا وضعنا مكان المجهول حداً باطلاً أو غير مناسب، وتكون خالية من المعنى إذا وضعنا حداً لا يعطي أي معنى في سياق القضية (راجع تفصيل ذلك في كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي» ص ٣١٤ - ٣١٧).

٣ - تحليل العقل:

لكن فكر رسل يتطور ابتداء من سنة ١٩٢٠، فينبذ دور معطيات الحس في تكوين المعرفة، بعد أن كان يجمع بينها وبين

استبعادها من هذه المعطيات: من ذلك الاعتقاد أن الموضوعات تبقى حين لا نكون مدركين لها. من هذا النوع أيضا اعتقاد وجود عقول وأشياء خارج عقولنا يكشف عنها التاريخ والجغرافيا. وهذه الأمور يمكن أن تسمى «معطيات لينة» soft data لأن من الممكن وضعها موضع الشك، وهي مأخوذة من اعتقادنا في المعطيات الصلبة. والمشكلة هي في تحديد هل وجود شيء ما خارج معطياتنا الصلبة يمكن أن يستنتج من هذه الأخيرة. ويصوغ رسل السؤال على النحو التالي: هل توجد أشياء مستقلة عن ذاتاته فيها من الغموض بحيث لا يمكننا من حل المسألة؟ والأمر الواضح هو أن مظاهر الشيء - لونه وشكله وحجمه - تتغير بحسب قربنا منه، أو بعدنا عنه، أو دوراننا من حوله. ورسل يسمي هذه المظاهر «معطيات الحس». فإنا إذا قرأنا حول هذا الشيء وجدنا أن معطيات الحس تتغير، وذلك بحسب حركاتنا حوله. فالأشياء مشاهدة من منظور معلوم لشخص ما هو «عالم خاص» بهذا الشخص. وكذلك لكل عقل آخر عالمه الخاص في نظره إلى الأشياء. وعلى هذا النحو يمكن تحديد شيء ما بأنه «صف» class كل منظوراته. وهذا أسلم من استنتاج شيء يكشف نفسه عن طريق هذه المنظورات perspectives. والمنظورات واقعية حقيقية وتؤلف معطيات صلبة، أما الشيء فامر مستنتج ويمكن أن يكون خطأ. والصف هو مجرد تركيب منطقي ونحن بهذا قد أحلنا تركيباً منطقياً محل كيان مستنتج. وهذا التفسير يتفق مع الوقائع، ولا يتعارض مع أية بينة تجريبية، وخال من أي تناقض منطقي.

وعلى هذا النحو ظن رسل أنه استطاع أن يحل مشكلة: كيف نعرف العالم الخارجي؟ انه يقرر أن موضوعات الفيزياء والادراك العام هي تركيبات منطقية مؤلفة من معطيات الحس. يقول: «اعتقدان من الممكن أن نقرر بوجه عام، أنه بالقدر الذي به يمكن التحقق من صحة الفيزياء والادراك العام، لا بد أنه من الممكن تفسيرها عن طريق معطيات الحس وحدها» (ومعرفتنا بالعالم الخارجي، ص ٨٨ - ٨٩).

لكننا نجد رسل في اوائل سنة ١٩١٥ - أي بعد ظهور هذا الكتاب بقليل - يقول في محاضرة ألقاها ونشرت بعد ذلك ضمن كتابه «التصوف والمنطق» (سنة ١٩١٨) يقول «انه بيننا جزئيات الفيزياء الرياضية هي تركيبات منطقية ورموز مفيدة، فإن معطيات الاحساس والموضوعات المباشرة للبصر أو اللمس أو السمع توجد خارج العقل، وهي فيزيائية محضة، ومن بين

ونقترح أن مجموع الأعداد الأولية التي عندها ع هو دائئاً ع^٢ وإذا وضعت هذا الفرض، فإن من السهل أن نبرهن عليه بالاستنباط. لكن، إلى أي مدى يمكن رد الاستقراءات العلمية العادية، مثل: «النحاس موصل للكهرباء» - إلى تحصيلات حاصل؟ هذا سؤال في غاية الصعوبة وغامض جداً. فثمة تعريفات عديدة ممكنة للنحاس. والجواب يتوقف على التعريف الذي أخذ به ومع ذلك فليست اعتقد أن العلاقات بين المفاهيم - مما يبرر قضايها مثل القضايا التي على صورة: كل أ هي ب - يمكن دائئاً أن ترد إلى تحصيلات حاصل. وإني أميل إلى الاعتقاد بأن هناك علاقات بين هذه المفاهيم لا يمكن اكتشافها إلا بطريقة تجريبية ولا يمكن - لا عقلياً ولا نظرياً - البرهنة عليها منطقياً («المعرفة: مداها وحدودها» ص ٤٠).

ويبحث رسل في العلاقة بين الاستقراء والاحتمال، وينتهي إلى النتائج التالية:

١ - ليس في النظرية الرياضية للاحتمال ما يبرر أن نعتبر الاستقراء - سواء منه الجزئي والعام - محتملاً، مهما تكن وفرة عدد الأحوال الموافقة.

٢ - إذا لم نضع حدّاً لطابع التعريف بالمفهوم للمصنفين أ، ب الداخليين في الاستقراء، فانه يمكن أن يتبين أن مبدأ الاستقراء ليس فقط مشكوكاً فيه، بل وأيضاً باطل، أعني أنه إذا اعطينا أن ع أعضاء في الصنف أ تنسب إلى صنف آخر هو ب، فإن قيم ب التي لا ينسب فيها العضو التالي من أ - إلى ب هي أكبر من القيم التي فيها العضو التالي من أ ينسب إلى ب، اللهم إلا إذا كان ع ليس أقل كثيراً من مجموع الأشياء في العالم.

٣ - ما يسمى بـ «الاستقراء الشرطي» hypothetical induction - وفيه تعتبر النظرية العامة محتملة لأن كل نتائجها الملاحظة قد حققت - لا يختلف جوهرياً عن الاستقراء بالاحصاء (بالعد) البسيط، لأنه إذا كانت ق هي النظرية، وأ هي صنف الظواهر، وب صنف نتائج ق، فإن ق تكافئ «كل أ هي ب» والبيّنة لـ ق تحصل بالعد البسيط.

٤ - إذا كان البرهان الاستقرائي أن يكون له حظ الصدق، فإن المبدأ الاستقرائي يجب أن يصاغ مع بعض التحديد limitation الذي لم يكتشف بعد. والادراك العلمي العام ينفر، عملياً، من أنواع مختلفة من الاستقراء.

٥ - الاستنتاجات العلمية، إن كانت صحيحة بوجه عام،

التركيب المنطقي في إدراك الأشياء. إذ نجده في عرضه لتطور فكره حوالي سنة ١٩٢٠ يقول في كتابه «تطور فلسفتي» (وقد ظهر سنة ١٩٥٩): «في كتابي «تحليل العقل» (سنة ١٩٢١) تخلّيت بوضوح عن معطيات الحسّ» (تطور فلسفتي، ص ١٣٥) - أي أنه تخلّى عن نظريته القائلة بأن الاحساس فعل معرفة وأن معطيات الحسّ موضوعات فيزيائية للوعي النفسي. وتبعاً لذلك لم يعد رسل يقول بوجود شعور (وعني) منا بوجود أشياء فيزيائية في الخارج - وقد تأدى به ذلك إلى نوع من الموهودية Solipsism، وانتهى إلى التصريح بأن «الأحكام السابقة والعادة هي التي تحملنا نقول بوجود العالم» (النظرة العلمية، ص ٩٨). وإذا كانت تجربتي تدلني على وجود عقول أخرى، «فانه من ناحية المطلق المحض، يمكن أن تكون عندي هذه التجربة دون أن توجد عقول أخرى» (تطور فلسفتي، ص ١٩٥).

٤ - الاستقراء العلمي:

وفي كتاب «المعرفة الانسانية» مداها وحدودها» (سنة ١٩٤٨) يبحث في الاستقراء العلمي ومبرراته. ما الذي يبرر الانتقال من جزئيات محدودة بالضرورة إلى تقرير قانون عام ضروري؟ وهل القوانين ضرورية، أو احتمالية؟

وفي هذا السبيل يبحث رسل في طابع ما تقرره القوانين: هل هي تقرر علاقات مفهوم، أو مجرد علاقات اندراج بين الأصناف؟ وينتهي إلى القول بأن هذه العلاقات هي علاقات مفهوم relations of intension وذلك لأنه حين يبدو الاستقراء ممكناً، فهذا إنما يكون لأننا ندرك أن علاقة بين المفاهيم المعبر عنها لا تبدلنا غير محتملة. وقضية مثل: المناطق الذين تبدأ أسماؤهم بحرف O يعيشون في الولايات المتحدة الأميركية يمكن، بالاحصاء التام، أن تكون صحيحة. لكن لا يمكن أن نعتقد ذلك استناداً إلى أسس استقرائية، لأننا لا نرى السبب في كون فرنسي، وليكن اسمه Quelelet، يترك وطنه حيثما يشتغل بالمطبخ. وما يفعله الاستقراء، في أحوال مناسبة، هو أن يقرر علاقة محتملة بين مفاهيم. ويمكنه أن يفعل ذلك حتى في الأحوال التي فيها يتبين أن المبدأ العام الذي يقرره الاستقراء هو مجرد تحصيل حاصل. فقد نلاحظ أن:

$$٢ = ٣ + ١$$

$$٣ = ٥ + ٣ + ١$$

$$٧ = ٧ + ٥ + ٣ + ١$$

الاعتقاد بأن أ هي السبب في ب - فإنه في حالة معطاة إذا كانت أ تحدث ولا نستطيع أن نلاحظ هل ب حدثت أو لم تحدث، فإن من المحتمل أن تحدث. ويرى رسل أن من مزايا هذه المصادرة أنها تبرر الاعتقاد في وجود عقول أخرى.

تلك هي المصادرات الخمس الخاصة بالاستنتاجات غير البرهانية. وهي مصادرات فقط، لأنه لا يمكن البرهنة عليها لا قلباً، ولا بعداً عن طريق التجربة، لكننا نصادر عليها مصادرة، أي نسلم بها لأنها نفيد في تحديد الاستنتاج العلمي.

٥ - الأخلاق والدين:

«كل نشاط إنساني ينبثق من ينبوعين: الدافع والشهوة» (مبادئ إعادة البناء الاجتماعي ص ١٢). وليست هذه الشهوة واعية، بل هي لا واعية. والتعبير عن الدافع الطبيعي هو في حد ذاته أمر خبير، لأن الناس يملكون «مبدأً مركزياً للنمو، واندفاعاً غريزياً وتنادي بهم في اتجاه معين، كما تنشد الأشجار الضوء» (الكتاب نفسه ص ٢٤) لكنه بعد ذلك يرجع النشاط الانساني إلى «الغريزة، والعقل والروح» (الكتاب نفسه ص ٢٠٥). فالغريزة هي ينبوع الحيوية، بينما العقل يمارس وظيفة نقدية على الغريزة. أما الروح فهي مبدأ الشاعر اللاشخصية وتتمكننا من العلو على السمي إلى إرضاء الشهوات الشخصية المحضة وذلك بالشعور بنفس الاهتمام بالنسبة إلى مسرات الناس وأحزانهم لو كانت مسراتنا وأحزاننا نحن.

مراجع

- *The Philosophy of B. Russell*, edited by P. A. SCHILPP, Library of Living Philosophers. New York, 1944.
- BERTRAND RUSSELL, *My Philosophical Development*, 1958.
- BERTRAND RUSSELL, *Autobiography*, vol. I, 1967, vol. II, 1968.
- A. WOOD, *The Passionate Sceptic*, 1957.
- C. A. FRITZ, *Bertrand Russell's Construction of the External World*, 1952.
- E. RIVERSO, *Il pensiero di Bertrand Russell*, 1958.
- H. GOTTSEHALK, *Bertrand Russell*, 1962.
- P. E. JOURDAIN, *The Philosophy of Mr. Bertrand Russell*, 1918.
- A. DORWARD, *Bertrand Russell*, 1951.

فيحب أن تكون كذلك بفضل قانون أو قوانين طبيعية، تقرّر خاصية تركيبية للعلم الواقعي، أو جملة خواص من هذا النوع. وصدق القضايا التي تقرّر مثل هذه الخواص لا يمكن أن يصبح محتملاً بواسطة أي برهان من التجربة لأن أمثال هذه البراهين، حين تتجاوز التجربة الموجودة حتى الآن، تتوقف من أجل صحتها على مبادئ موضوع البحث (الكتاب نفسه ص ٤١٧ - ٤١٨).

ويبحث رسل طويلاً في مبادئ المعرفة العلمية، وينتهي إلى استخلاص خمسة مبادئ أو مصادرات وهي:

١ - مصادرة شبه الاستمرار quasi-permanence ومفادها أننا إذا أعطينا الحوادث أ، فإنه يحدث غالباً أن حادثاً مشابهاً جداً لـ أ يحدث في مكان قريب وزمان قريب. وهذه المصادرة تمكننا أن نعمل - مثلاً - بتصور الإدراك العام للشخص أو الشيء دون أن نلجأ إلى المفهوم الميتافيزيقي للجوهر.

٢ - مصادرة الخطوط العلية القابلة للفصل separable causal lines. ومفادها أن من الممكن في أحوال كثيرة أن تكون سلسلة من الأحداث بحيث يمكن من عضو واحد أو عضوين في السلسلة أن نستخرج شيئاً عن باقي الأعضاء. وهذا مبدأ أساسي في الاستقراء العلمي، لأنه على أساس فكرة الخطوط العلية نستطيع أن نستقري الأحداث البعيدة من الأحداث القريبة.

٣ - مصادرة الاتصال المكاني - الزماني، وهي تقترض مقدماً المبدأ الثاني وتشير إلى الخطوط العلية، وتنكر الفعل من بعد، وتقرر أنه حين يوجد ارتباط على بين أحداث غير متصلة، فإنه مكتشف حلقات متوسطة في السلسلة.

٤ - المصادرة البنوية structural وتقرر أنه حينما يحدث عدد من المركبات المتشابهة في البنية حول مركز هي غير مفصولة عنه كثيراً، فإنه في عامة الأحوال تكون كلها أعضاء في خطوط علية أصلها في حادث ذي بنية مشابهة بمحدثه في المركز. لنفرض مثلاً أن عدداً من الأشخاص وافقوا في ميدان عام في مواضع مختلفة وهناك خطيب يخطب أو جهاز راديو يذيع، ول هؤلاء الأشخاص تجارب سمعية متشابهة، فإن هذه المصادرة تضيف احتمالاً سابقاً على الاستنتاج القائل بأن تجاربهم المختلفة مترابطة فعلياً بالأصوات التي يبثها الخطيب أو الراديو.

٥ - مصادرة قياس النظر، وتقول أنه إذا كان - حين يلاحظ صنفان من الأحداث أ، ب، فإن هناك ما يدعو إلى

رنوفيه

Charles Renouvier

فيلسوف فرنسي، مؤسس مذهب «الشخصية».

ولد في مونبليه في ١٨١٥/١/١ وتعلم في مدرسة الهندسة Ecole Polytechnique حيث تخصص في الرياضيات والعلوم الطبيعية، وتأثر بأستاذه أوجيست كورت وأنطوان كورنو Cournot.

وفي سنة ١٨٤٨ نشر كتابا بعنوان: «الثن الجمهوري للانسان والمواطن» Manuel républicain de l'homme الذي قام به الاشتراكية. لكن إنقلاب ديسمبر سنة ١٨٥١ الذي قام به نابليون الثالث خيب آماله. ولم يتول أي منصب أكاديمي، بل انتقط للتأليف في الفلسفة.

وفي سنة ١٨٦٧ بدأ يصدر هو وصديقه François Pilon حورية فلسفية بعنوان: «الحورية الفلسفية» - L'année philosophique، وفيها كان ينشر أفكاره ومذهبه.

وظل نشيط الانتاج حتى توفي في أول سبتمبر سنة ١٩٠٣ في باريس.

مذهبه

١ - النسبية والظاهرية:

كان لقراءة كتب كنت Kant الأثر الحاسم في تطور فكر رنوفيه، مما جعله يتصور مهمته أنها مواصلة كنت، ولكن على نحو فيه تجديد للمكتبة. وفي هذا يقول في مقدمة كتابه الرئيسي: «بحث في النقد العام»: «إنني أصرح بوضوح بأنني إنما أتابع كنت. وكما أن الطموح أمر ضروري لدى كل من يود عرض أفكاره على الناس، فإني أطمح إلى أن أتابع - بجد - في فرنسا عمل النقد غير الناجح في ألمانيا» (صفحة ١٨٥٤).

لكنه في الوقت نفسه تأثر بوضعية استاذة أوجيست كورت. ومن هنا يرى مع الوضعيين «إمكان رد المعرفة إلى قوانين الطواهر» والمعرفة عنده محدودة بالطواهر، وتتعلق بالطواهر. ومن هنا ينعت مذهب أيضاً بنعت مذهب الطواهر بالظواهرisme. ويرفض فكرة الشيء في ذاته عند كنت. فالظواهر - في نظره - ليست ظواهر لأشياء في ذاتها كما يقول كنت، بل هي تمثل ذاتها، وهي جزء من التجربة وكل الوقائع

هي ظواهر لنفسها، لا لأشياء. ومن هنا لا يوجد مكان في ذاته، ولا زمان في ذاته. وكل ما في التجربة هو علاقات أو إضافات. ولذا يرى أن الفكر في ذاته، أو الجوهر في ذاته، وما شاكل ذلك مجرد أوهام ميتافيزيقية كخرافات الشعوب البدائية وتعميذاتهم. وتبعاً لذلك لا يوجد «مطلق»، بل كل شيء نسبي إلى غيره وعلاقته به، وبالجملية: إضافة relation ولذا يقول: «كل شيء نسبي: هذه الكلمة الكبرى للشك، هذه الكلمة الأخيرة لفلسفة العقل المحض في العصر القديم، ينبغي أن تكون الكلمة الأولى في النتج الحديث، وبالتالي في العلم، فهي التي ترسم الطريق خارج ميدان الأوهام» (الكتاب نفسه، ص ١١١).

ويرى أن الغرض من المعرفة هو إدراك قوانين الطواهر، ويريد أن يستبدل بفكرة الجوهر: «فكرة القانون» والوظيفة بالمعنى العلمي ويقصد بـ «القانون» ظاهرة مركبة، تحدث أو تستحدث على نحو ثابت، وتمثل علاقة مشتركة لروابط ظواهر أخرى عديدة» (الكتاب نفسه، ص ١٢٣). والنظام الموضوعي كله هو تركيب لروابط وتركيب لقوانين. ومهمة العلوم في مجموعها هي التشديد التدريجي لهذه التركيبات. وبالجملية فإن مبدأ المعرفة هو العلم، وغاية المعرفة هي قوانين الطواهر.

وينص رنوفيه على كنت أنه لم يتخلص نهائياً من الأفكار الميتافيزيقية، ولهذا يقول عن فلسفة كنت أنها «تضع مكان الجواهر القديمة كانتات في ذاتها لا ندرى ما هي، وأشياء في ذاتها boumènes مجعولة، ومن فوقها تضع اللامشروط المحض على أنه الحقيقة العليا، وتنزل إلى مستوى الحقيقة الواقعية التجريبية - القليلة الاختلاف عن الوهم - كل ما هو ظاهرة، وبالتالي الشخص الحقيقي الذي كل أحواله ظاهرية ونسبية» (مقدمة كتاب «الشخصية»، باريس سنة ١٩٠٣). ولهذا يقول فويه عن رنوفيه «إنه وقد تبيّن في العالم بقية من الميتافيزيقا الحقيقية، نبذها وهذا أنزل الكتبة من السماء إلى الأرض، من المنطقة المثالية للأشياء، في ذاتها إلى المنطقة المحيطة للظواهر» (فويه Fouillée: «الكتبة المحدث في فرنسا» مقال في «المجلة الفلسفية» سنة ١٨٨١ ص ٣).

٢ - الشخصية:

وما يأخذه على كنت أيضاً أن كنت أنكر الشخصية. لكنه يفهم الشخصية فهمها خاصاً، ويسمى مذهب باسم الشخصية أو الشخصانية personalisme وخلاصة هذا المذهب كما قدمها رنوفيه نفسه هي:

يهاجم نظرية تداعي المعاني والزعة الحسية. يقول: «إن كل احساس يتضمن الذات واللاذات، بدرجة ما، والشعور. وعبارة أخرى: لا يوجد احساس دون نوع من الادراك الحسي، إذا فهمنا من هذه الكلمة الأخرى القول بالموضوع الملقي في الشعور. وليس ثم إدراك دون تطبيق - واضح أو غامض - للمقولات» (دبحث في علم النفس العقل، باريس، سنة ١٩١٢ ج ١ ص ٥٩). إن علم النفس التجريبي empirique يعتقد أنه يستطيع أن يلاحظ الوقائع الباطنة وأن يصنفها، لكن الملاحظة في حاجة إلى موضوعات صامدة، والتحليل في حاجة إلى خيط حاد، ولا مفر من السوابق التركيبية. والوقائع العامة التي تسمى «مقولات» تشهد على وجودها في كل لحظة من لحظات الملاحظة المزعومة، وعبثا تحاول استنباطها (الكتاب نفسه ج ١ ص ٦٢).

وهو يرفض الجبرية، كما يرفض الفكرة النوميائية للحرية عند كنت ويقول: «لقد تبين لنا أن الضرورة لا تقبل البرهنة عليها، وأن الحرية، وهي أيضا لا تقبل البرهنة، تجمع احتمالات كبيرة لصالحها من الناحية التحليلية والبعيدة للظواهر. والحرية في جوهرها تنتسب إلى الغريزة الانسانية والعقل العلمي. إن الحرية شرط لأخلاقية الأفعال بحكم الفاعل. والحرية هي وحدها التي تفسر وجود الخطأ في العالم، وهي وحدها التي تقرر الامكان الأخلاقي لبولوج الحق بالتطبيق المتأخر لشعور مستيقظ دائما. والحرية - أخيرا - إذا كنت أؤكد أنها فلاها حياة شخصي وحياة العلم الذي أسعى لتحصيله» (الكتاب نفسه، ج ٢ ص ٥٧).

ويؤكد رنوفيه أن «الحرية هي الماهية الأخيرة والجوهر الأسمى للشخصية الانسانية» (ج ٢ ص ١٠٢). كما يؤكد الحرية في الأحداث التاريخية وانتفاء الجبرية والحتمية في مجرى التاريخ ويستبدل بالنظرة التركيبية للتاريخ - كما نجدنا عد هيجل - نظرة تحليلية.

ولايضاح دور الحرية في أحداث التاريخ، كتب رنوفيه قصة تاريخية بعنوان: «لا في زمان» Uchronie، فيها يرسم «مخططا تاريخيا لتطور الحضارة الأوروبية كما لم يحدث وكما كان من الممكن أن يحدث». كما ورد في عنوانها الفرعي. وفي هذه القصة يريد أن يبين أنه «لو كان الناس قد آمنوا إيماناً راسخاً صلباً بتجربتهم في عصر من العصور، بدلا من الاقتراب من الايمان بالحرية ببطء شديد، وعلى نحو غير مشعور به، وبتقدم

«كل معرفة هي واقعة في الشعور (الوعي) نفترض ذاتا، أعني الشعور نفسه متمثلا. وكل امتثال هورابطة، أو مجموعة من الروابط التي يجمعها قانون. والقانون إضافة (=علاقة) عامة. وأعم الإضافات - والتي نفترضها سائرها - هي الإضافات نفسها. وهذه المقولة الأولى، منظورا إليها لا بطريقة مجردة ولكن في مسرح امتثال حي، هي قانون الشعور، أو الشخصية، التي تشمل، في وقت واحد على أنها أدواتها في المعرفة وشكلها: الزمان والمكان، والكيف، والكم، والعلية، والغائية. ودائرة المقولات، كما تؤلفها في الترتيب الكلي المجرى، تنفتح وتنغلق في المجال الفردي، الذي هو أيضا الأشمل على طريقته، أي الشعور الذي فيه تحدّد وتتسّق كل العلاقات الممكنة» (الكتاب نفسه ص ٧٦).

٣ - المقولات:

ومن هنا جاء رنوفيه بلوحة مقولات تختلف تماما عن تلك التي وضعها كنت. ويرى أن هذه المقولات اساسية لا تقبل أن ترد إلى غيرها، إنها قوانين تكوينية للامثال تسودها المقولة العامة للإضافة relation وكل واحدة من هذه المقولات تتألف من: موضوع - ونقيض موضوع - ومركب موضوع. وهاك لوحة بهذه المقولات:

المقولات	الموضوع	نقيض الموضوع	مركب الموضوع
الإضافة	التشيز	الحرية	التبني
المفرد	الوحدة	الكثرة	الشعور
الوصف	المنفعة (الحدية)	المكان (فترة)	الاستعداد
التوالي	الآن (الحديث)	الزمان (فترة)	القدرة
الكيف	الاختلاف	الحس	النوع
المصيرورة	العلاقة	للاعلاقة	التعبير
العلمية	الفعل	القدرة	القوة
الغائية	الحالة	البل	الأفعال
الشخصية	الذات	اللاذات	الشعور

٤ - الحرية:

ويبين رنوفيه الحرية على أسس نفسانية. فهو يؤكد أن تطور الارادة هو الانتقال من التلقائية البسيطة إلى التلقائية الحرة التي تؤذن ببلوغ الشعور الانساني حضن الطبيعة. ولذا نراه

- (avec L. Prat) La nouvelle monadologie, 1899.
- Les Dilemmes de la Métaphysique pure, 1900.
- Uchronie (1876, anonyme; 2^e ed. 1901).
- Le personnalisme, 1903.
- Critique de la doctrine de Kant, publié par L. Prat, 1906.

مراجع

- O. Hamelin: Le système de Renouvier, 1927.
- L. Foucher: La Jeunesse de Renouvier et sa première philosophie, 1927.
- G. Milhaud: La philosophie de Charles Renouvier, 1927.
- R. Verneaux: L'Idéalisme de Renouvier 1945.
- G. Séailles: La philosophie de Charles Renouvier, 1905.

الرواية

ظاهرة التأثير بالتزعزعات الشرقية أوضح ما تكون لدى مذهب الرواقية، خصوصاً إذا لاحظنا أيضاً أن رؤساء هذا المذهب قد صدروا عن بلدان تقع في آسيا الصغرى أو في الجزائر الشرقية من الأرخيل أو في بلاد موجودة على الحدود مباشرة بين بلاد الفرس وبين البلاد اليونانية، فكانهم قد نشأوا جميعاً في بيئة كان التأثير فيها بالعناصر الشرقية واضحاً كل الوضوح. وإذا كانت أثينا قد استمرت مع ذلك مدة طويلة المركز الرئيسي للحركة الفكرية في بلاد اليونان، واستطاعت أيضاً أن تقاوم نفوذ الإسكندرية وروما المتزايد، فإنه يلاحظ كذلك أن رؤساء هذه المدرسة، وإن علموا في أثينا، فإن بلادهم الأصلية كانت أقرب ما تكون إلى الشرق، والذين كانوا اثنين حقاً كانوا أتباعاً وفي مركز ثانوي بالنسبة إلى رؤساء المدرسة. فمن الناحية الجغرافية أيضاً نجد إذاً أن انحطاط الفلسفة قد اقترن بانتقال مركزها الرئيسي من أثينا نحو الشرق.

والرواقية لها أتباع يونانيون وآخرون رومانويون، ولهذا انقسمت إلى دورين كبيرين: دور الرواقية اليونانية، ودور

لعله أن يكون جوهر التقدم نفسه - إذن لكان وجه العالم قد تغير منذ ذلك العصر تغيراً مفاجئاً (هـ لا في زمان) ص 1X). وذلك لأن الحروب الدينية ما كانت لتقوم بسبب التسامح العام نتيجة احترام مشاعر الآخرين ومعتقداتهم، كذلك كانت الحروب التجارية تنتهي إذ سببت للدول أن من المستحيل احتكار الخيرات، كذلك الحروب الوطنية للسيطرة على الدول الأخرى كانت ستختل مكانها لتصور عادل لكل حكومة داخل أراضيها.

• - الأخلاق:

وبحاول رونوفيه إيجاد أخلاق على أساس علمي، ويقصد من ذلك تشييدها على أساس الفلسفة النقدية التي نادى بها. يقول: «إن الإنسان قد منح عقلاً، ويعتقد أنه حر» - والعقل والحرية أساسان كافيان لقيام الأخلاق. فالسلوك يكون أخلاقياً إذا أملى العقل قواعد السلوك. ويربط بين الواجب والفضيلة على أساس أن الفاعل الأخلاقي يرجع إلى الأفضل بين الخيرات والأفضل هو الموافق للعقل، ويقرر، مع كنت، الاستقلال الذاتي. للارادة، كما يعزو إلى استقلال الارادة أهمية صورية محضة.

ويطرح مذهب المنفعة، ويردّ الجزاء في الأخلاق إلى شعور الضمير: بالرضا إن كان الفعل حسناً، والتأنيب إن كان شريراً، ولا جزاء غير ذلك.

ويحرص على تأكيد فكرة السلام بوصفه غاية عظمى للأخلاق. يقول: «إن السلام، في جوهره، حالة للعلاقات الإنسانية فيها ليس فقط يدرك الإنسان أن عليه تجاه الغير ما عليه تجاه نفسه، بل فيها أيضاً يدرك الإنسان في الأحوال الجزئية كل ما عليه وكل ماله» (وعلم الأخلاق) ص ٢٠٩، باريس سنة ١٩٠٨).

ويرى في الكمال الأخلاقي ذلك المطلق الذي طرده من ميدان الوجود.

مؤلفاته

- Essais de critique générale, 4 volumes, 1854-64.
- Science de la morale, 1869.
- Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques, 2 vols. 1885-6.
- Philosophie analytique de l'histoire, 4 volumes 1896-97.

الرواقية الرومانية، ويمثل الدور الأول مؤسس مذهب الرواقية وهو زينون الرواقي، ثم تلميذه كليانس، وقد كان أقدر على التحصيل وأقل في درجة المعهم، وأخيراً كريسفوس، الذي يعدّ المنظم النهائي، والواضح لكل أجزاء المذهب الرواقي خصوصاً لأن المنهج الذي اتبعه وطريقة البرهنة التي كانت خاصة به، كل هذا قد أعطى للمذهب الرواقي صورة نهائية على يديه. أما الرواقية الرومانية فيمثلها على الأخص شخصيات رومانية ثلاث كذلك هي: ايكتانوس ثم سينكا ثم ماركس أوريليوس. ولن يستطيع المؤرخ أن يبين تطور الفلسفة الرواقية، ولا أوجه الاختلاف العديدة بين كبار مؤسسيها خصوصاً فيما يتعلق بالدور الثاني، لأنه لم تبق لدينا آثار يعتد بها من هذا الدور؛ وزينون، مؤسس المدرسة، على الرغم من كل المؤلفات التي كتبها، لم يبق لنا من آثاره شيء اللهم إلا شذرات ضئيلة، وكذلك الحال بالنسبة إلى بقية الرواقيين (اليونانيين)؛ فما لدينا عن الفلسفة الرواقية ينحصر فيها خلفه لنا الرواقيون الرومانيون، وما تركه الخصوم أو الشراح أو المؤرخون من أقوال تتعلق بمذاهبهم. وهنا يلاحظ أن ما تركه الرومانيون قد كان ذلك بعد أن أخذت المدرسة وجهة أخرى، بأن أصبحت أميل إلى العمل وأقل نظرية وحرصاً على التفكير الفلسفي الصرف، مما كانت عليه في الدور اليوناني.

ثم إننا لا نستطيع أن نعرف على وجه التأكيد إلى من يجب أن ننسب هذه الاختلافات التي ظهرت بين الأقوال في كل مسألة من المسائل التي تناولتها الفلسفة الرواقية. كما يلاحظ إلى جانب هذا أن أقوال الخصوم وشراح أرسطو وأفلاطون لا تقدم لنا شيئاً يعتد به في هذا الباب. ولهذا يمكن القول بأن معرفتنا عن الفلسفة الرواقية معرفة ناقصة. ولم يستطع أن يكملها ما نشره هانس فون أرنيم بعنوان «شذرات الرواقيين القدماء». ولهذا لم يكن أمام الشراح والمؤرخين غير وسيلة واحدة لعرض المذهب الرواقي، وهي أن تعرض دفعة واحدة مع الإشارة إلى الاختلافات التي نص عليها المؤرخون صراحة بين مؤسسي الرواقية. وإن الاختلاف بين الرواقيين ليظهر واضحاً في أول مسألة من مسائل الفلسفة، ونعني بها الغاية من الفلسفة وترتيب أجزاء الفلسفة بعضها بالنسبة إلى بعض. فيلاحظ أولاً أن الرواقية تمتاز بمذهبها بثلاث مسائل رئيسية: الأولى أن الفلسفة الحقيقية هي الفلسفة العملية، والثانية أن الفلسفة العملية هي التي تقوم على العمل المطابق للعقل، والثالثة أن العمل المطابق للعقل هو الذي يجري بمقتضى قوانين الطبيعة. فيظهر من هذه

ومن هنا اختلف الرواقيون فيما بينهم حول تحديد فروع الفلسفة الرئيسية أو تصنيف العلوم الفلسفية، فنجد كممثل للحد المتطرف، أو للطرف اليسار من هذه المدرسة أرسطون الحيويسي. فهو يقول إن المنطق لا يؤدي إلى معرفة حقيقية. وإنما هو أنواع من التدقيقات لا تنفذ كثيراً في تحصيل المعرفة الحقيقية، فهو من أجل هذا غير مفيد. أما المعرفة الطبيعية فلا نستطيع أن نصل إليها على وجه التدقيق، وذلك لأن ماهيات الأشياء الطبيعية لا يتيسر للعقل أن يدركها على الوجه الصحيح، ومن أجل هذا فليس في استطاعتنا أن ندرس الطبيعيات دراسة حقيقية. فهناك إذن عدم نفع بالنسبة إلى المنطق، ومن ناحية أخرى عسر يقرب من الاستحالة فيما يتعلق بالطبيعيات، فلم يبق إذن غير فرع واحد من فروع الفلسفة يجب على الفيلسوف أن يعنى بدراسة كل العناية، ألا وهو الأخلاق. ولا يريد أرسطون من الأخلاق أن تعني إلا بالمسائل

ثم يأتي الخلاف مرة ثالثة في الترتيب التصاعدي الذي يوضع لهذه الأقسام الثلاثة. فهم متفقون فيما بينهم تقريباً على جعل المنطق أداة بمعنى الكلمة للقسامين الآخرين من الفلسفة، وهم يقولون بكل صراحة إن المنطق لا أهمية له في الواقع، إلا أن يكون أداة يميز بواسطته بين الصحيح والفاقد من أنواع البرهان. وهذا كان اهتمامهم خصوصاً بالناحية البرهانية من المنطق، أما النواحي الأخرى التي تتناول المنطق الحقيقي، وهو المنطق بوصفه بياناً للعمليات العقلية التي يقوم بها العقل الإنساني حينما يفكر، فلم يكد يوجه إليه الرواقيون غير قليل من العناية كما سترى بعد قليل.

لكن الاختلاف قد حاه من بعد في ترتيب الطبيعيات بالنسبة إلى الأخلاق. فقد رأينا أن الطابع الرئيسي للفلسفة الرواقية هو أنها فلسفة عملية، لأنها كانت تجعل من العمل الغاية الحقيقية للحياة الإنسانية، وتجعل بالتالي من العلم الذي يقوم تحته العمل الموضوع الرئيسي للتفكير؛ فمن هنا نجعل للإنسان في أول الأمر أنه لا بد للرواقي أن يعد الأخلاق في مرتبة عليا بالنسبة إلى ترتيب العلوم الفلسفية. إلا أنه يلاحظ من ناحية أخرى أن الفعل الأخلاقي لا يكون صحيحاً إلا إذا كان موافقاً لما تقتضيه قوانين الطبيعة، أعني أن الفعل الأخلاقي يتجه إلى تحقيق ما يجري عليه نظام الطبيعة، فكانه وسيلة إذا لتحقيق قوانين الطبيعة بالنسبة إلى الإنسان، أي أن الفعل الأخلاقي في مركز ثانوي بالنسبة إلى القانون الطبيعي. ذلك لأن كل فعل أخلاقي إنما يكون عن طريق الممارسة، والممارسة لا تكون إلا على أساس النظرية، فالنظرية إذن هي المبدأ الأول الذي يقوم عليه العمل الأخلاقي، أو بعبارة أخرى الغاية من كل تجربة أو فعل أخلاقي هي تحقيق قانون طبيعي. فمن هذه الناحية نجد أن المركز الأول يجب إذاً أن يضاف إلى الطبيعيات لا إلى الأخلاق.

وأتباع المدرسة في الواقع مختلفون فيما يتصل بواجب كل منهم، ومن هنا كان اختلافهم في العناية بكل جزء من هذين الجزئين. فنحن نجدهم قد عنا عناية كبيرة جداً بالطبيعيات، ولا نستطيع أن نفسر هذا إلا على أساس وجهة النظر التي أثبتنا على عرضها منذ قليل. فكيف نحل المسألة إذاً فيما يتصل بترتيب هذين العلمين؟ لا يمكن أن نحل المسألة إلا على أساس تاريخي صرف، بأن نقول: إن التطور كان يتجه في بادئ الأمر - خصوصاً أن الفكر كان لا يزال خصباً - يستطیع أن ينتج من الناحية الميتافيزيقية النظرية - عند زينون وكليانس إلى

العامّة الكلية، فهو لا يريد منها إلا أن تشغل بتحديد الخير والشر والحسن والقيح، والمبادئ الأولى الرئيسية التي يقوم عليها النظام الأخلاقي الصحيح، أما ما عدا ذلك فيما يتصل بالتحديد الجزئي للفضائل وتعيين الصفات الخاصة بكل فضيلة، وقواعد السلوك العملية الجرتية، فلا يريد أرسطون أن يجعل الأخلاق تعنى به، لأنها تفصيلات جزئية تخرج بالأخلاق عن موضوعها الحقيقي، وهو تعيين الخير والشر تعييناً صورياً عاماً، وإلا لما استطعنا أن نحدد على وجه التحقيق ماهية الفضائل، لأن البحث في الجزئيات لا يكاد ينتهي.

لكن هذا الرأي المتطرف في النظر إلى أقسام الفلسفة وغاياتها يبدو أنه لم يكن رأي الأغلبية من الرواقين، وذلك من النقد أو المعارضة التي يوجهها أرسطون نفسه إلى الذين يعترضون على رأيه، وهو لا يقصد بهذه المعارضة أن تكون موجهة ضد الأفلاطونيين والأرسطالين، وإنما يريد بها أولاً وقبل كل شيء أن تكون موجهة إلى أتباع المدرسة أنفسهم. وهذا واضح بالنسبة إلى القدماء من الرواقين خصوصاً، فنحن نعرف فيما يذكر لنا عن زينون أنه كان يقسم الفلسفة إلى أجزائها الرئيسية الثلاثة: وهي المنطق والطبيعيات والأخلاق، مدخلاً في باب الطبيعيات ما يمكن أن يسمى باسم مباحث الوجود، وإن كانت هذه المباحث لا تشمل كل ما نعرفه عند أرسطو وأفلاطون تحت اسم ما بعد الطبيعة. وهذا يظهر أيضاً من عوّنات الكتب التي بقيت لنا أسملؤها منسوبة إلى زينون، ويظهر كذلك من الأقوال المختلفة التي يعرضها لنا المؤرخون منسوبة بصراحة إلى زينون. وهكذا نجد أن زينون قد قسم الفلسفة إلى أجزائها الرئيسية؛ وفعل مثل ذلك كليانس، ثم كريسيفوس، مع اختلاف فيما بين هؤلاء فيما يتصل بالعناية التي وجهت إلى أحد هذه الفروع على حدة؛ فمثلاً نجد أن العناية بالطبيعيات ثم بالأخلاق قد بلغت حداً كبيراً عند زينون وعبد كليانس، الذي لا يمكن أن يُعد غير مجرد صدى لأقوال أستاذه زينون، ثم نجد على العكس من ذلك أن كريسيفوس قد اهتم اهتماماً كبيراً بالمنطق، وهو معروف، خصوصاً في هذه المدرسة، بأنه الباحث المنطقي الذي عني بالجدل والتدقيقات المنطقية إلى أقصى حد، ولكن هذا ليس معناه أن المنطق قد أهمله الآخرون، فيما يذكر عن زينون نفسه أن أسلوبه كان يسير دائماً بحسب القواعد المنطقية، وفي صورة موجهة توضح تأثيره بالمنطق كل التوضيح. فمن هنا نستطيع أن نقول: إن الرواقين بوجه عام كانوا يميزون الفلسفة بمجزة ثلاثية إلى: المنطق، والطبيعيات، والأخلاق.

قسمين رئيسيين لأن المنطق ينقسم إلى ناحيتين: ناحية التسمية، وناحية المسمى، أو ناحية المحدد أو بعبارة أوضح: ناحية الأفكار أو التصورات، وناحية الألفاظ المعبرة عن هذه التصورات، فانقسم المنطق عندهم على هذا الأساس. إلا أنه يجب أن تضاف إلى المنطق، مفهوماً على هذا النحو، نظرية المعرفة. وبذا يكون قد انقسم في النهاية إلى نظرية المعرفة، وإلى المنطق الصوري.

نظرية المعرفة: بحث الرواقيون في الأسس التي تقوم عليها المعرفة، وفي مصادر المعرفة، وفي المعيار الذي يتخذ من أجل التمييز بين المعرفة الصحيحة والمعرفة الباطلة. وعلى الرغم من أن الأبحاث التي تركوها لنا في هذا الصدد متناثرة لا تكون مذهباً تاماً في نظرية المعرفة، فإننا نستطيع أن نفصل القول في نظرية المعرفة عندهم على هذا الأساس: بأن نبحث أولاً في مصادر المعرفة والأساس الذي تقوم عليه. فنجد أن الرواقيين يميزون أولاً بين الصور الحسية وبين الإدراك الحسي، ويقولون إن الصور الحسية صادرة مباشرة عن المحسوسات والمحسوسات هي الأصل في كل معرفة، ويفسرون الإحساس في هذه الحالة تفسيراً مادياً بأن يقولوا إن الإحساس هو انطباع أثر المحسوس في النفس. وفكرة الانطباع هذه أخذت بمعناها المادي الصرف، حتى إن كلياتس قد شبه هذا الانطباع بأنه كانطباع نقش الخاتم على الشمع تماماً.

إلا أنه لا بد أن يكون هذا التفسير للإحساس قد ظهر لكروسيفوس غير مقنع لأنه مادي إلى حد بعيد، ولهذا حاول أن يعدل من هذه النظرية مع جولانه في داخل المذهب الرواقي الأصلي وهو المذهب المادي، فقال إن الإحساس عبارة عن تغير يحدث في النفس تحت تأثير موضوعات خارجية، وإلى هذا الإحساس أو الصور الحسية ترجع كل معرفة، فهي الأساس.

إلا أن الرواقيين يقولون مع ذلك بوجود مصدر آخر، سموه التذكر. فإن الإنسان بعد أن يجمع عدة تصورات حسية، يتكون له عنها تصور كلي، غير أن هذا التصور الكلي ليس غير مجموعة التصورات الحسية الصرفة، فهنا نجد أن المذهب يسير منطقياً مع نفسه. ولكننا نجدهم بعد ذلك يفرجون على منطق المذهب فيقولون بوجود تصورات كلية، بالمعنى الذهني الصرف الخارجي عن كل إدراك حسي خارجي، وسموا هذا باسم «العلم»، ومجموعة التصورات الكلية هي التي تكون العلم في هذه الحالة. وهم يؤكدون إلى جانب هذا أن هذه التصورات لا مادية، لأنها خارجة عن كل موضوع خارجي. كما أنها خارجة

العناية بالطبيعة أكثر من الأخلاق أما الطور الثاني - وقد طغت النزعة العملية، وأقفر العقل الإنساني عند الرواقيين، ولم يعد قادراً على أن يستجيب لنداء النظر على حساب العمل - فكان طبيعياً، تبعاً لهذا، أن يكون للأخلاق فيه المقام الأول بالنسبة إلى الطبيعيات، وأن تتحل العلوم الطبيعية شيئاً فشيئاً، وهذا يظهر في أواخر الدور اليوناني عند كروسيفوس، وإن كان لا يزال غير واضح كل الوضوح. ثم يأتي الدور الروماني - وقد ساعدت طبيعة الروح الرومانية الخاصة على التطور على هذا النحو - فنقول ما لبث أن جاء الطور الروماني، فإذا بالفلسفة الرواقية نصبح عملية صرفة، لا تكاد تتجاوز في شيء أنواع الأعمال والقواعد المرتبطة بأنواع الأعمال التي يجب أن يؤديها الإنسان حتى يصل إلى الحياة السعيدة، أو إلى الخلاص في هذه الحياة. فكان الوضع الصحيح في هذه الحالة أن تكون الأخلاق في الدرجة الأولى، وأن يكون للطبيعيات مقام ثانوي جداً إن لم تكن قد أخرجت بالفعل من ميدان النظر الفلسفي الرواقي. لكننا سنتابع دراسة الفلسفة الرواقية مقسمة إلى هذه الأقسام الثلاثة، معنيين - على وجه الخصوص - بالقسمين الآخرين. فلنبداً بالمنطق:

المنطق الرواقي: وأول ما نلاحظه على المنطق الرواقي أن المنطق كاد أن يتحل ويخرج عن الطريق الأصلي الذي رسمه أرسطو، وكان من الخبر من أجل تطور المنطق أن يسلك. فبدلاً من أن يكون المنطق متجهاً إلى تحديد عمليات الفكر بصرف النظر عن التعبير عن هذه العمليات إلى حد كبير، نجد أن المنطق، نظراً إلى أن القوة الخالقة فيه قد فقدت، قد اتجه إلى الناحية الشكلية، حتى انتهى الأمر أخيراً بأن أصبحت هذه الناحية الشكلية كل شيء فيه: فهذه الناحية تظهر في تقسيمهم للمنطق إلى قسمين رئيسيين: القسم الأول هو الديالكتيك، والقسم الثاني هو الخطابة. وذلك تبعاً لتقسيمهم للكلام إلى نوعين: نوع متسلسل ونوع منطوق، النوع المتسلسل يتعلق به الديالكتيك، والنوع الآخر يتعلق به الخطابة. وحتى في باب المنطق نجدهم عنوا عناية كبيرة بالناحية الشكلية الصرفة، أي ناحية الألفاظ والحدود أكثر من عنايتهم بالبحث في العمليات المنطقية العقلية الحقيقية التي يقوم بها الذهن أثناء التفكير الصحيح. ولا يعنينا طبعاً غير الديالكتيك. أما المنطق بمعنى الخطابة فلا يعنينا في شيء ولهذا لن نتحدث إلا عن القسم الأخير، وهو القسم الديالكتيكي.

وهنا نجدهم يقسمون هذا المنطق الديالكتيكي إلى

المنطق الصوري: إن الأبحاث التي قام بها الرواقيون في المنطق تتصل مباشرة بالمنطق الأرسطي، وإذا كان فيها شيء من التعديل أو التوسع فمرجع ذلك إلى عناية الرواقين بوجه خاص بالناحية اللفظية، وهذا ظاهر في كل أجزاء المنطق، وليس فقط في باب الحدود.

ويتقسم كلامهم في المنطق إلى أبواب رئيسية: أحدها خاص بالمقولات، والثاني بالأحكام أو القضايا، والثالث بالأقيسة. أما المقولات - وقد صرفنا النظر عن كلامهم في الالفاظ، لأنه لا قيمة له في الواقع، ولم أتوا فيه بجديد من ناحية المنطق اللهم إلا من ناحية المصطلح، فقد أتوا بأشياء جديدة في باب - نقول إنهم في المقولات قد غيروا تغييراً كبيراً في نظام المقولات عند أرسطو. فهم يأخذون على المقولات الأرسطية أولاً أنها كثيرة العدد إلى حد كبير، يأخذون عليها ثانياً أنها لا تعبر عن كل الصلات التي توجد في اللغة. وعلى الرغم مما لهذه الملاحظة الأخيرة من قيمة اليوم، فإنه يلاحظ أن من الواجب أن يفرق بين المقولات بوصفها محمولات عليها على الوجود، وبين المقولات كما يتصورها الرواقون بوصفها دلالات على انتهاء التعبير اللغوي. ومن هنا أتى الرواقون بلوحة جديدة للمقولات، فأرجعوا المقولات إلى أربع، وبدلاً من أن يستمروا على الطريقة التي اتبها أرسطو في عدم إرجاعه هذه المقولات إلى مقولة عليها تضم تحتها بقية المقولات - اللهم إلا جنس المقولات، وهذا ليس مقولة - نقول إنهم بدلاً من هذا وضعوا مقولة عليها. وكما يلاحظ ترندلنبورج، تختلف المقولات الرواقية عن المقولات الأرسطية في أن الأخيرة توجد الواحدة منها بجوار الأخرى على شكل أفقي - إن صح هذا التعبير - بمعنى أنه إذا نظر إلى شيء من ناحية مقولة، فإنه لا يكون منظوراً إليه في نفس الآن من ناحية مقولة أخرى، أما الرواقون فيرتبون المقولات ترتيباً تصاعدياً على أساس أن العليا منها تضم ما تحتها، وكل تالية تتوقف على السابقة.

أما هذه المقولات الأربع فالأولى مقولة الموضوع، وثاني هذه المقولة مقولة الصفة، ثم مقولة ثالثة هي مقولة الحال الخاصة، وأخيراً مقولة الحال النسبية. فاما مقولة الموضوع، فهي تكاد تناظر مقولة الجوهر من حيث أن الجوهر في هذه الحالة سينظر إليه بوصفه المادة، وفي هذا ما فيه من اختلاف كبير جداً بين الجوهر الأرسطي وبين الموضوع الرواقي، لأن الموضوع الرواقي سيكون مادياً صرفاً. ويلاحظ أن الرواقين قد نظروا إلى الموضوع في هذه الحالة بأن جزءه إلى موضوع أولي،

عن التعبير عنها باللفظ، فهي أقرب ما تكون إلى الكليات كما تصورها أفلاطون أو على الأقل كما تصورها أرسطو. إلا أنه يلاحظ أن هذا لا يتفق في الواقع مع منطق المذهب، لأن الأصل في كل وجود حقيقي أن يكون وجوداً محسوساً أو وجود الأجسام، كما سنرى في مذهبهم الطبيعي، بينما نجد أن التصورات الكلية، التي قالوا بأنها تكون العلم، خارجة عن المحسوسات ومنفصلة عن أي تصوير مادي. ولنا ندرى كيف تخلّص الرواقون من هذه المشكلة أو هذا التناقض.

أما الصدق والكذب، فيكونان دائماً في الأحكام أو القضايا، وهم يرجعون الصدق والكذب إلى أحوال ذاتية نفسية صرفة، فبدلاً من أن يقولوا إن الصدق هو مطابقة المضمون للموضوع الخارجي؛ يقولون إن الصدق والكذب يتوقف كل منهما على درجة الاقتناع النفسي، فما يأتي إلى النفس بقوة ويظهر لها في صورة الاقتناع يكون صادقاً، وما يبدو لها غير مقنع فهو كاذب، وعلى ذلك فالمعيار معيار ذاتي.

إلا أنهم ينظرون، أو في الواقع يرجعون هذا المعيار الذاتي إلى العاية الأصلية من الفلسفة عندهم، ألا وهي الأخلاق. فإن الأصل في كل نظر عندهم هو العمل، والذي يدفع إلى العمل هو اقتناع الإنسان بصدق تصور أو بطلانه، فعل هذا ترجع مسألة التمييز في الأفعال إلى مسألة اقتناعية نفسية، فليس بغريب إذاً أن يكون الاقتناع وعدمه المصدرين الأساسيين للتمييز بين المعرفة الصحيحة، وغير الصحيحة. وهذه الخاصية: خاصة إرجاع النظر إلى العمل، هي إحدى الحجج القوية التي يوجهها الرواقون إلى الشكك، فإن أقوى حججهم ضد الشكك هي أن إنكار كل معرفة يمنع الإنسان من العمل، لأن الإنسان لكي يعمل لا بد له أن يبروفق تصورات في ذهنه يقتنع بأنها صحيحة، وعلى هذا فلا بد من الاقتناع بصحة تصورات، أي لا بد من القول بإمكان المعرفة الصحيحة، لكي يكون ثمت عمل، فحجة الشكك إذاً باطلة. وهكذا نجد أنه حتى في نظرية المعرفة نفسها، المرجع الأخير والمعيار - كما أشرنا إلى هذا من قبل - هو دائماً الأخلاق أو العمل.

والواقع أنه ليس في هذه النظرية للمعرفة شيء جديد يعتد به، وإنما الملاحظ أن فيها استمراراً لمذهب الكليين الذي يريد أن يجعل المعرفة حبة أو صادرة عن الحس مباشرة، وإن كانوا قد اضطروا، في آخر الأمر، إلى أن يقولوا بوجود الكليات في ذهن.

أما فيما يتصل بباب الألفاظ فإن المهم فيه أن الرواقين يفرقون تفرقة كبيرة بين المقول، والقول، وموضوع القول، وعملية القول. أما المقول فهو الذي يسميه الرواقيون ويعنون به التصور الخالص من كل أثر للتعبير الخارجي، أي التصور منظوراً إليه من وجهة نظر موضوعية صرفة. وبهذا يتميز المقول أولاً من الجسم أو الموضوع الذي يناظر التصور، ويتميز ثانياً من اللفظ اللغوي أو التعبير الصوتي الذي يعبر به عن المقول، ويتميز ثالثاً عن العملية الذهنية التي بها يتكوّن المقول. ويلاحظ من هذا التمييز بين المقول وبين موضوع القول، والقول، وعملية القول - أن المقول يتميز من هذه الأشياء كلها بأنه عار عن كل مادة، بينما بقية هذه الأشياء مادية صرفة، ذلك أن القول معبراً عنه في اللغة الصوتية هو مجموعة ذبذبات هوائية على نحو خاص، وموضع القول هو جسم مادي متقوم في الخارج، وعملية القول عملية نفسية تحدث عن طريق تغيرات تجري في النفس، والنفس عندهم مادية، فكانه يلاحظ أن المقول وحده هو اللامادي، بينما بقية هذه الأشياء الثلاثة مادية. وهنا يوجه إلى الرواقين نفس الاعتراض أو التناقض السالف الذكر، فيقال لهم إنه إذا كان الوجود الحقيقي هو الوجود المادي، ولا وجود غير الوجود المادي، فكيف تقولون إذن بأن المقول عار عن المادة، ومع ذلك هو ذو وجود حقيقي؟ وتلك مشكلة أخرى لم يعن بحلها الرواقيون، وإنما كانت في الواقع أثراً لفلسفة التصورات السقراطية الأفلاطونية الأرسطالية.

وأما في القضايا والأحكام، فإن الرواقين لم يعنوا إلا بالناحية اللغوية، ومن هنا فإنهم في نظرهم إلى الصلة بين الموضوع والمحمول في القضية قد أقاموها على أساس السب أو الإضافات الموجودة في اللغة، والمعبّر عنها تفصيلاً في النحو. ولا أهمية لكل أبحاثهم في باب القضايا، اللهم إلا في وضع اصطلاحات جديدة كان لها الخط بعد ذلك أن تكون هي السائدة في المصطلح المنطقي. ولهذا لن نعنّ بالبحث فيها بالتفصيل، وإنما ننقل منها مباشرة إلى الجزء الآخر الذي وجهوا إليه أكبر العناية وهو باب القياس. وهنا نجد الرواقين قد جددوا كثيراً في هذه الناحية، خصوصاً فيما يتصل بأنواع الأقيسة، فإنهم وجهوا كل اهتمامهم إلى الأقيسة الشرطية وكادوا ينكروا الأقيسة الحتمية، إذ قالوا إن الأقيسة الشرطية هي وحدها الصحيحة من الناحية الصورية، أما الأقيسة الحتمية فيمكن أن تكون صادقة من الناحية المادية، أما من

وموضوع آخر ثانوي، وذلك بحسب تقسيم المادة إلى مادة أولى ومادة ثانية. ونأتي بعد هذه المقالة مقولة الصفة، والصفة هنا هي ما به يتعين الشيء، أي هي مجموع الذاتيات الخاصة بشيء من الأشياء، ولذا فإن الرواقين ينظرون إليها هنا كما ينظر أرسطو إلى الصورة تماماً، ويقولون إنه بانضمام الصفة إلى الموضوع يتكون الشيء، كما أنه بانضمام الهيولي إلى الصورة يتكون الجزئي أو الشيء. إلا أنهم قد رأوا أنفسهم هنا مضطرين إلى أن يتصوروا الصفة تصوراً مادياً كذلك بحسبان كونها في الواقع حركات الهواء، بينما الصورة الأرسطالية عارية عن كل مادة. ومع ذلك، فالامتداد المتصل بين أرسطو وبين الرواقين يبدو في شيء من الوضوح، نظراً إلى أن أرسطو قد خرّص، خصوصاً في كتبه الأخيرة، على أن يؤكد اقتران الهيولي بالصورة باستمرار.

أما المقولتان الأخريان فهما عرضيتان إلى أقصى حد، لأنها عبارة عن مجموع الصفات العرضية التي يتصف بها شيء من الأشياء مثل اللون والمقدار والحركة. إلخ. وفي هذه الأحوال يلاحظ دائماً أنه لا عرة بهذه الصفات العرضية بالنسبة إلى تحقيق ماهية الشيء. والفرق بين كلا النوعين من الصفات هو أن الصفة الخاصة هي التي للموضوع بالنسبة إلى نفسه مثل صفة شيء من الأشياء، أما الصفة الأخرى فهي تأتي بنسبة شيء إلى شيء آخر، ولهذا كانت صفة نسبية أو مضافة لأنها مقولة بالإضافة إلى شيء آخر: ومثال ذلك اليمين واليسار، فوق وتحت. إلخ.

ويلاحظ في المقولات الرواقية عامة أن بينها ترتيباً تصاعدياً، إذ لا بد أن توجد مقولة الموضوع أولاً حتى تحمل عليها صفة من الصفات الذاتية، وبذلك يتكون الشيء بمعنى الكلمة، ويمكن بعد ذلك أن يكون قابلاً لأحد صفات عرضية، حتى إذا ما تقوّم بكلا النوعين من الصفات الذاتية والعرضية، تكون في ذاته، وأصبح من الممكن أن يقال إن له ارتباطاً بغيره من الأشياء، أي بأن تحمل عليه الصفة النسبية أو صفة الإضافة.

وهنا يلاحظ أن الرواقين في الواقع لم يأتوا في باب المقولات بشيء يعتد به، لأنهم نظروا إلى المسألة نظرة لغوية نحوية أكثر منها منطقية وجودية، مما يدل على أن البحث المنطقي قد أخذ ينتقل من صلته بالوجود إلى صلته باللغة وإلى نوع من الصورية واضح.

فابتداء من الله حتى الصفات الموعلة في التجريد، كل هذه الأشياء هي الأخرى مادية، وتفسر على نحو مادي خالص.

وأساس هذه المادية الرواقية مبدأ أفلاطوني صرف. فأفلاطون يذكر في محاوره «السوفسطائي» أن الموجود الحقيقي هو الذي يفعل أو هو ما له قدرة على الفعل، إلا أنه جعل الصور العارية عن كل مادة قادرة أيضاً على إحداث الفعل، وقال مثل هذا أيضاً أرسطو، بل إن أرسطو جعل الصورة هي مبدأ الفعل الحقيقي. إلا أن الرواقين، وقد ابتدأوا من هذا الأساس، اختلفوا مع أرسطو وأفلاطون في النتائج التي استخلصوها من هذا الأساس، فقالوا إن ما هو مادي هو وحده الذي يحدث الأثر، أما ما عداه فليس بذئ أثر، أعني أنه ليس له وجود حقيقي، وإن كل ما هو موجود جسم. كما أن الرواقين لم يفهموا الجسم بمعنى آخر غير المعنى العادي، فالجسم عندهم هو ذو الأبعاد الثلاثة: فقولهم كل موجود جسم ينطبق إذن على كل شيء، ومعنى أنه شيء مادي ذو أبعاد ثلاثة.

وقبل عرض مذهب الرواقين في الطبيعيات، يجدر بنا أن نتحدث عن الأساس أو التأثيرات التي خضع لها الرواقيون حتى قالوا بمثل هذه المادية المتطرفة، وأول ما يلاحظ في هذا الصدد أن من الممكن إرجاع هذه المادية إلى نظريتهم في المعرفة، فهم لا يعملون لتغير الحس قدرة على الإدراك، لأنهم يجعلونه المصدر الوحيد لكل معرفة. وعلى هذا فمن حيث أن الحس لا يدرك غير الماديات، فقد قالوا: إن العالم كله أو الموجود جسمي مادي. غير أنه يلاحظ أن هذه النزعة الحسية في المعرفة لا تكفي وحدها لإثبات النزعة الحسية في الوجود، فكثير من الحسنيين أو التجريبيين قد قالوا أيضاً بوجود غير مادي كما فعل لوك في العصر الحديث. فكان التجربة الحسية ليست كافية لتفسير النزعة المادية في الوجود، بل قد يكون العكس هو الأصح، إن لم يكن هو بالفعل كذلك. فالرواقيون قد قالوا بنظريتهم الحسية في المعرفة اعتماداً على مبدئهم الأصلي في النظر إلى الوجود، وهو أن الوجود جسماني أو مادي خالص، فلعل الرواقين أن يكونوا قد تأثروا إما بالمذاهب السابقة: مذاهب الطبيعيين الأقدمين، وإما بالمذاهب المعاصرة أي مذهب المشائين. فنلاحظ في هذا الصدد أن الرواقين قد أخذوا الشيء الكثير عن هرقليطس، وجعلوا نظريته المادية هي الأساس أو المؤيد لما يذهبون إليه من المادية في الوجود. إلا أنه يلاحظ أننا إذا قلنا بشيء من التأثير بالمادية، فلا يمكن أن يكون ذلك عن طريق مباشر، بأن يكون الرواقيون استناداً للمدرسة الهركليطية لأن

الناحية الصورية فليست بيقينية. وهكذا نجد أن العناية قد اتجهت عندهم إلى القضايا الشرطية. وهم هنا قد فصلوا القول في القياس الشرطي فأخذوا بالأنواع الخمسة التي كشف عنها ثاوفرسطس للأقضية الشرطية من حيث تركيب الشرطيات بعضها مع بعض لتكوين الأقضية المتصلة أو المنفصلة، هذا إلى أنهم عتوا تفصيلاً بالأقضية الشرطية المنفصلة، أي الأقضية الاستثنائية المنفصلة، ولكنهم مع ذلك وعلى الرغم من توسعهم في باب الأقضية الشرطية، لم يأتوا بأشياء جديدة حقاً من حيث بيان العمليات الفكرية المنطقية في الأقضية الشرطية والقضايا الشرطية، وإذا كانوا قد نظروا إلى القياس بحسبان أن الصحيح منه، من الناحية المنطقية الصورية، هو القياس الشرطي، فإنهم لم يدركوا مدى التجديد الكبير الذي أتوا به في هذا القول الذي أصبح له اليوم أخطر دور، خصوصاً عند جوبلو والنازعين منزع المنطق الرياضي، إذ كانت الأقضية، بل والقضايا، تنحل إلى قضايا شرطية، ولم يعد هناك قيمة كبيرة للأقضية الحملية، ولا للقضايا الحملية.

وإذا نظرنا نظرة عامة إلى المنطق الرواقي، وجدنا أن هذا المنطق كان أكثر شكلية، وبالتالي أدعى إلى إخراج المنطق من حظيرة الفلسفة والميتافيزيقا، وجعله أقرب إلى اللغة مما كانت الحال عليه عند أرسطو، كما يلاحظ أن المنطق الرواقي لم يأت بشيء جديد يعتد به، لا في باب الأقضية الشرطية، ولا في أي باب آخر، لأن الناحية الشكلية قد تغلبت عليهم في منطقتهم، ففضلوا عن طبيعة المنطق الحقيقية، وهي أنه يبين العمليات الفكرية التي يتم بها التفكير السليم، وإنما كان المنطق عندهم أقرب إلى الآلة منه إلى العلم، أو أقرب إلى الفن منه إلى النظر.

الطبيعيات الرواقية: امتاز الرواقيون بأن مذهبهم في الطبيعيات مذهب مادي صرف، ويمكن أن يقسم إلى الأقسام الرئيسية التالية: فيقسم أولاً إلى البحث عن علل الوجود الأولى، وثانياً عن نشأة الكون وصفاته، وثالثاً عن الطبيعة غير العاقلة ورابعاً وأخيراً عن الإنسان.

فلنتناول الآن كل قسم من هذه الأقسام على حدة، ولنبدأ بالبحث عن علل الوجود الأولى، فنجد أن الرواقين كانوا ماديين منطرفين في هذا المادية إلى أقصى حد. فقد بدأوا القول مع أفلاطون بأن الموجود الحقيقي هو الذي يؤثر ويتأثر، ورأوا أن الشيء الذي يقبل التأثير والتأثر هو وحده الجسماني، فقالوا: إن الوجود الحقيقي هو الوجود الجسماني فحسب.

ولذا لا نستطيع أن نقول إن الرواقين قد قالوا بمذهبهم المادي هذا كاستداء لتيار متطرف من تيارات المذهب الأرستطالي.

بقي إذن حل واحد نستطيع أن نفُسر به هذه المادية الرواقية وهو الحل الذي أملى به تسلا حين قال إن المدارس السابقة لا تفسر لنا مطلقاً هذه المادية الرواقية المتطرفة، بل يجب أن نبحث عنها في الطابع الأصلي للتفكير الرواقي، وهو الطابع العملي. فقد قلنا إن الرواقية تنزع نزعة مادية خالصة في تفكيرها الفلسفي، فكل شيء موجه نحو العمل، وكل نظرياتهم في الطبيعيات إنما يُفصِّدُها أن تكون أساساً أو وسيلة إلى قواعد في الأخلاقيات. وعلى ذلك، فيجب أن ننظر إلى طبيعة مذهبهم الفيزيائي على أساس النزعة العملية الأخلاقية. ونحن إذا نظرنا إلى المسألة من هذه الناحية وجدنا أنه كان على الرواقين أن يقولوا يمثل هذه المادية، وذلك لأنهم يبحثون عن العمل وتحقيق الفعل من حيث أنه مؤدٍ إلى السعادة، وتحقيق الفعل يتم بالنسبة إلى أشياء مادية موجودة في الواقع، أي أن كل فعل يستلزم شيئاً مادياً جسمانياً محسوساً لكي يتم، وعلى هذا فإذا كان الأصل هو تفسير الأعمال؛ فلا بد إذن من إرجاع كل شيء وكل وجود حقيقي إلى ما هو مادي، إذ هذا وحده هو الذي يتم فيه الفعل، ومن أجل هذا قال الرواقيون بأن الوجود مادي فحسب.

إلا أن روديه يقول إنه إذا كان صحيحاً أن النزعة العملية عند الرواقين هي الأساس في ماديتهم، فيجب أن نفهم هذه النزعة العملية بمعنى خاص. ذلك أن أفلاطون قد نظر إلى العالم بوصفه معرضاً للتغير، وما يكون معرضاً للتغير لا يمكن أن ينظر إليه بوصف أن من الممكن أن تتحقق فيه السعادة، أي لا يمكن إذن أن يكون مجالاً للأفعال والسلوك الأخلاقي، فلا بد إذن من النظر إلى المسألة على أساس أن الوجود الحقيقي إنما يتحقق دائماً في وجود اللاماديات، لأنها أبدية أزلية لا تخضع لشيء من التغير. ثم جاء أرسطو على أثره فجعل الفكر أبلى شيء في الإنسان وفي الوجود، فعمل الإنسان من الناحية العملية أن يسعى إلى حياة الفكر المحررة، وسيكون الفكر فيها حينئذ خالياً من كل مادة. وهنا يلاحظ أن أفلاطون وأرسطو قد انحجها نحو الأخلاق، ومع ذلك لم يقولوا بشيء من المادية، بل اضطرتها نظرتهم الأخلاقية إلى الارتفاع على العالم المحسوس والقول بعالم غير محسوس يمكن أن تتحقق فيه وحده السعادة. ولهذا لا يمكن أن نفسر، عن طريق الطابع العملي فقط، المادية الرواقية، وإنما يجب أن تفسر هذه المادية على أساس أن هذه النزعة العملية من نوع خاص، فيقال حينئذ

مدرسة هرقليطس قد نثبت منذ زمن بعيد، ولم يعد لها أتباع لو وجود. فالأحرى أن يقال حينئذ: إنه إذا كان الرواقيون قد عنوا بذكر مذهب هرقليطس، فإنما كان ذلك بعد أن آمنوا من قبل بالمادية، وحاولوا بعد هذا أن يحووا المذاهب القديمة تأييداً لما يذهبون إليه، فماديتهم هي الأصل، واستشهادهم بمذاهب الطبيعيين القدماء وسيلة من وسائل التأييد فحسب.

بقي إذاً أن يكونوا قد تأثروا بالأرستطالية. وهنا نلاحظ أن تطور المذهب الطبيعي كان يؤذن بذلك، فإن أرسطو لم يستطع أن يبين على وجه الدقة الصلة بين الصورة والمادة أو الهولي وإنما تركها صلة غامضة، وكان أفلاطونياً إلى حد بعيد جداً، فلم يستطع أن يتخلص من الالهية الأولى للصورة على الهولي، فاضطر حينئذ إلى القول بأن الصورة هي الأصل وهي الكمال وهي التي بها يتم تحقيق الهولي في الوجود. إلا أن هذا كان معناه أيضاً - ما دام أرسطو يقول من ناحية أخرى بأن الموجود يكون دائماً مكوناً من هولي وصورة، ولا توجد الصورة مجردة عن المادة إلا بالنسبة إلى الله - نقول: إنه كان على أرسطو تبعاً لهذا، لكي يمكن تفسير العملية الموجودة بين الهولي والصورة، إما أن يقرب الصورة من الهولي، حتى لا يجعل فارقاً بين الاثنين، ومن هنا يهب الهولي صفات الصورة أو الصورة صفات الهولي؛ ولما أن يترك المسألة غامضة دون حل، وهو بالفعل قد ترك المسألة على هذا النحو من التناقض والغموض. لكن جاء أتباعه خصوصاً أرسطوكسين ثم أسطراطون فاستخلصوا النتيجة المنطقية لتطور هذا المذهب، وقالوا بشيء من المادية يقرب كثيراً من المادية الرواقية. فكان على الرواقين أن يستخلصوا النتائج النهائية للمذهب الأرستطالي، فيقولوا: إن الوجود الحقيقي أو الوجود الوحيد في الواقع هو الوجود المادي، وما عداه فلا يعد وجوداً، فمن هذه الناحية يمكن أن ينظر إلى الرواقية بحسبانها امتداداً منطقياً والزماً على المذهب الأرسطي في الصلة بين الصورة والهولي. غير أنه من الملاحظ أن الشراح الأرستطاليين - وكل الذين تحدثوا عن الرواقية خصوصاً في الطور الذي كان فيه الصراع قوياً بين الفلسفة الرواقية والفلسفة المشائية - نقول إن الشراح لم يذكروا شيئاً عن هذه الصلة بين المشائية والرواقية. ولم يشيروا مطلقاً إلى أن الرواقين إنما قالوا بمذهبهم على سبيل الإلزام والاستنتاج المنطقي المتطرف لمذهب أرسطو في العلاقة بين الهولي والصورة. ومع أن كلام الشراح كثير جداً في هذا الباب، فإننا لا نجدهم مرة واحدة يشيرون إلى هذه العلاقة،

تغير في الوجود: فتسخن الحديد، يتم بأن تنفذ النار إلى داخل الحديد وتظل في داخله كما هي، وكلما كثر عدد الذرات من النار الداخلة في الحديد اشتد تسخن الحديد، وهكذا نستطيع أن نفر عن طريق هذا التداخل المستمر بين الأشياء بعضها في بعض، وجود الصفات أو تعلق الصفات بالأجسام.

إلا أن هذا التداخل المطلق *κατὰ* يجب أن يميز بينه وبين الخليط من ناحية، ثم بينه وبين المزيج من ناحية أخرى. فالتداخل المطلق يمتاز من الخليط أو المخلوط بأنه يحدث في حالة الخليط أن الأشياء تكون موجودة بجانب بعضها البعض في حالة انقسام، بينما في حالة التداخل المطلق لا يظل الجسم الداخل في آخر كما هو دون انقسام. ومن ناحية أخرى يمتاز الكوازيس من المركب بأنه في حالة المركب يحدث تغير في الكيف أي استحالة بالنسبة إلى الأجزاء المركبة، أما في حالة الكوازيس أو التداخل المطلق، فنظل الكيفية كما هي بالنسبة إلى كل من العنصرين المركبين، ولا تحدث صفة جديدة عن طريق هذا التداخل المطلق. وفكرة التداخل هذه قد استطاع بها الرواقيون أن يفسروا كثيراً من المسائل خصوصاً مسألتين رئيسيتين: هما مسألة حدّ الجسم، ثم مسألة الفعل من بُعد. فهم يقولون أولاً إن ما يشاهد في الوهم من أن الجسم يحد بشيء ما، لا وجود له في الواقع، وإنما نحن ننظر فقط إلى المركز من حيث أنه لا ينتهي عند الحدود الظاهرة أمام الحواس، وإنما يستمر بدرجة أقل شيئاً فشيئاً، حتى تصل إلى نهاية العالم، ومن هنا فإن التداخل بالنسبة إلى شيء، مهما قل حجمه، تداخل مطلق في كل الوجود. فيقول كريسيفوس مثلاً إن قطرة من النبيذ كافية ليس فقط لتلوّث بحر بأكمله، بل وتلوّث العالم بأسره ومرجع هذا أنه لما كان النفوذ أو التداخل مطلقاً، وكان الشيء غير محدود بهذه الحدود المادية الخارجية، كان من الطبيعي إذن أن ينظر إلى القطرة - أو إلى أي شيء مهما كان ضئيلاً - من حيث أن من الممكن أن ينظر إليها بحسب امتدادها حتى نهاية العالم. ولهذا أهميته الكبرى فيما يتصل بوحدة الوجود عند الرواقيين، فقد أدّى هذا المذهب - كما سترى بعد قليل - إلى القول بوحدة العالم والتداخل المطلق بين أجزائه بعضها في بعض، وإلى القول بأن كل شيء يحتوي على الأشياء الأخرى، لأن التداخل مطلق بين كل الأشياء في كل الأشياء. فالحال هنا كالحال تماماً في الذرات الروحية عند ليبنتس، والفرق بين الاثنين هو أن الذرات الليبنتسية ذرات روحية بينما الأجسام كلها مادية عند الرواقيين، وأن هناك استقلالاً بين الذرات بعضها وبعض عند ليبنتس وأما

إن هذه النزعة المادية نزعة إحادية متصلة بالعالم الظاهر المادي بصرف النظر عن أي عالم آخر، فالسعادة يجب أن تتحقق في هذا العالم المادي الذي نحيا فيه. وإذا كانت الحال على هذا النحو فلا بد من القول تبعاً لهذا بأن الموجودات في العالم المحسوس موجودات حقيقية، وأن ما عداها من الموجودات، مما هو خال من المادة، لا يمكن أن يعد موجوداً حقيقياً. فالطابع العملي في هذه الحالة متصف كذلك بأنه أرضي أي متصل بالعالم المحسوس المادي الذي نحيا فيه وحده، وبهذا يمكن أن يكون الطابع العملي هو الأساس في هذه المادية الرواقية المتطرفة.

بهذا نستطيع أن نفر أصل النزعة المادية عند الرواقيين. ونتقل من هذا إلى الحديث عن الأسس التي قامت عليها هذه المادية، والأفكار الرئيسية الموجهة في هذا النظام الجديد المادي، فنقول إن الرواقيين لم يقولوا فقط إن الأشياء الكيانية العينية المتحققة في الوجود الخارجي من حيث هي أجسام بمعنى الكلمة، هي وحدها المادية، بل قالوا أيضاً إن الله مادي. ثم نظروا إلى الصفات والكميات أي كانت، على أنها أشياء مادية: فالألوان والأصوات والطعوم. إلخ كلها أجسام مادية، وذلك لأنها جميعاً تيارات من شأنها أن تسير من المركز حتى المحيط، ثم تعود بالتالي من المحيط إلى المركز، وفي هذه الحركة المتبادلة من المحيط إلى المركز، ومن المركز إلى المحيط، يكون تكوّن الأشياء، وهذه التيارات هي ما يسموه باسم النفوس *πνεύματα*. وفكرة النفوس أو البنيمات تلعب الدور الأكبر في تفسير الرواقيين لتكوين الأجسام ولما يحدث فيها من تغيرات. فهم يقولون إن هناك حركة جزر ومد في النفوس التي تخترق الأشياء، وهذه الحركة صفتها الرئيسية أنها على شكل توتر يسمونه باسم *تونوس* *τόνος* بأن يحدث في الجسم امتداد، وذلك بذهاب النفوس من المركز إلى المحيط، وأن يحدث فيها تركّز وتقلص بأن تعود من المحيط إلى المركز ويستمر الرواقيون في تفسير الأشياء كلها على أساس فكرة التونوس *τόνος* هذه، فهم لا يجعلون الأشياء المادية تتركب على هذا الأساس فحسب، بل يجعلون الصفات والأشياء التي يمكن أن نعدها عارية من المادية خاضعة لهذا التوتر، ومحور التفكير في هذه المسألة يعود إلى فكرة أخرى هي فكرة «التداخل المطلق» بين الأجسام بعضها وبعض، وهو المسمى كوازيس *κρᾶσις*، فهم يقولون إن كل جسم يدخل في الآخر، وبدون معارضة، وبدون أن يتفهم، بل يظل بنوع من المرونة التامة كما هو في داخل الجسم الآخر. وعلى هذا الأساس نستطيع أن نفر كل

الإنسان . وعلى هذا فإنه إذا كان للحكمة فعل ، فإن هذا الفعل من حيث هو فعل أو أثر ليس له حقيقة وجودية . وكذلك الحال إذا ما قلنا مثلاً «كانون بشي» فإن صفة المشي لا تصيف جديداً إلى كاتون كما لا تصيف من ناحية أخرى جديداً إلى المشي ، لأنها ليست صفة وليست شيئاً ، وما ليس بصفة أو شيء فلا يمكن أن يعد موجوداً حقيقياً ، ولهذا - وعلى طريقتهم اللغوية النحوية دائماً - بحثوا في اللغة من هذه الناحية ، فأنكروا كل قيمة للأفعال من حيث أن الأثر الذي تعبر عنه لا يأتي بجديد ، وبالتالي لا يدل على وجود حقيقي ، بل يدهون في التدقيق اللغوي إلى حد أبعد من هذا بكثير . ففي اللغة اليونانية هيشان للصفة المشتقة من الفعل ، إحداهما تنتهي بـ *τιος* ، الأخرى تنتهي بـ *τος* - ومثلاً *ἀρετὴς* أي مرغوب فيه وقلنا *ἀρετὴς* أي واجب أن يرغب فيه ، فإن الرواقين يقولون عن الصيغة الأولى للصفة المشتقة إنها تدل على وجود حقيقي ، بينما الأخرى لا تدل على شيء ، ولأن الرغبة في الشيء صفة موجودة حقيقية في النفس فهي إذن موجودة في الواقع ، بينما وجوب الرغبة في الشيء لا يضيف جديداً إليه ، وبالتالي لا يدل على حقيقته بالفعل . وهكذا أنكر الرواقيون العملية بالمعنى المفهوم لدينا من أن الأثر ليس فقط مجرد ضم خالص من كل تغير لعنصرين أو أكثر ، وإنما هم يقولون إن الأثر هو ضم أو جمع فقط بين العناصر المركبة للشيء ، وبالتالي لا يقولون إن للأثر وجوداً حقيقياً لأن مجرد الإضافة - دون التغير ، خصوصاً إذا لاحظنا نظرية الكرايس *κραισ* - لا ييب الشيء صفة جديدة ، ولا يحدث فيه أدنى تغيير ، وعلى ذلك فلا وجود للأثر بما هو أثر والوع الثاني من الأشياء اللامادية التي نظر إليها الرواقيون على أساس أن ليس لها وجود حقيقي ، هو المكان ، فللكان - كما رأينا عند أرسطو - هو السطح الباطن للحجم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي . فيلاحظ الرواقيون أن في هذا التعريف للمكان إضافة استقلال ووجود قائم بالذات للمكان ، وهذا ما ينكرونه كل الإنكار ، إذ يقولون إن المكان ، بوصفه حارياً تدخل فيه الأشياء ، لا يمكن أن يعقل وإنما الواجب أن ينظر إلى المكان على أنه الحجم أو المقدار لأن المقدار أو الحجم هو الجسم فإذا لم يكن بوجود غير الحجم وما هو جسمي ، فلا مجال للفعل إذن شيء غير جسماني تحمل فيه الأشياء ويكون عبارة عن وسط تسري فيه . وعلى هذا فالمكان في الواقع عند الرواقين هو الأجسام نفسها من حيث حجمها ومقدارها ، وكذلك الحال بالنسبة إلى المحل الذي تتعاقب فيه أشياء مختلفة ، ويحل فيه جسم معين ، فإنه أيضاً لا وجود له في الواقع ، وإنما

عند الرواقين فالأجسام متداخلة كلها بعضها في بعض ؛ ولكي تفسر العملية عند ليطس لا بد من الالتجاء إلى فرض روحي هو فكرة «الانسجام الأزلي» ، أما عند الرواقين فلا حاجة إلى مثل هذا المبدأ الميتافيزيقي ، لأن الأشياء متداخلة بعضها في بعض كل التداخل .

كما أن هذا المذهب من ناحية أخرى يفسر لنا تفسيراً واضحاً فكرة الفعل من بُعد ، وهي الفكرة التي تلعب دوراً خطيراً جداً في الفيزياء منذ المصور القديمة حتى اليوم . فهم عن طريق مذهبيهم في التداخل المطلق يقولون إنه ليس ثمة في الواقع بُعد ، لأن الأشياء توجد بعضها في بعض ، فلا حاجة حتى إلى إثارة فكرة «الفعل من بعده» لأن الفعل من بعد ليس موجوداً في الواقع . إذ كل شيء متصل بالآخر . فلا بعد إذن بين شيئين . وهم لا يقتصرون على الصفات بين الأشياء المادية ، بل يقولون : إن الفضيلة والرذيلة إنما تقومان على أساس فكرة التوتّر *τόνος* إذ هي في الواقع صفات للنفس ، وما هو صفة للنفس هو من النفس : فإذا كانت النفس جسماً ، فالفضيلة كذلك جسم ، والرذيلة كذلك جسم . ثم هي إلى جانب هذا جسم حي ، فكما يقول سنيكا في إحدى رسائله : إن الفضيلة - كالنفس - جسم ، وإذا كانت ذات فعل فهي حية ، إذن الفضيلة جسم حي . وتبعاً لهذا المبدأ الأخير ، وهو أن كل ما يفعل فهو حي ، ونظراً إلى أن الرواقين إنما قالوا بوجود مادي مطلق من حيث أن كل وجود لا بد أن يكون من شأنه القدرة على الفعل ، فيضم هذا القول إلى ذلك الآخر ينتج أن كل موجود حي ، ولهذا هم يقولون عن الفضيلة مثلاً ، أو عن أي صفة من الصفات ، أو أي كائن من الكائنات إنه حيوان ، لأنهم يقولون إن الحياة موجودة في جميع الأشياء ما دام الفعل موجوداً في الموجودات كلها . وهذا هو المذهب الحيوي عند الرواقين .

وسنعرض الآن للأمور التي ينظر إليها الرواقيون على أساس مادية هي الأخرى بينما ينظر إليها الآخرون بوصف أنها لا مادية . وأول هذه الأمور : العملية . فالرواقيون ينكرون كل عملية بالمعنى المفهوم لدينا ، وذلك لأنهم يقولون بأن العلل موجودة ، وأما المعلولات فغير موجودة ، بمعنى أن هناك أجساماً تحدث أثراً ، غير أن الآثار نفسها بوصفها معلولات لا توجد حقاً ، وهذا ما يمكن أن يفسر به قول سنيكا : «إن الحكمة موجودة ، أما الحكيم فغير موجود» . فمعنى هذه العبارة أن الحكمة جسم وموجود حقيقي ، أما إضافة الحكمة إلى إنسان فلا يضيف شيئاً جديداً أكثر من الحكمة نفسها إلى هذا

ابتداءً من نقطة وانتهاءً إلى أخرى، هذا هو ما يسمى باسم الزمان. فكأنهم قد تصوروا الزمان في الواقع تصوراً أقرب ما يكون إلى تصور المسيحية للزمان، أعني بأنه الفترة الممتدة بين بدء شيء ونهايته. وهكذا نجد أن الرواقين قد اضطروا إلى القول بالزمان، كما اضطروا من قبل إلى القول بالمكان.

والمسألة الرابعة، وهي مسألة خطيرة في نظرية المعرفة، قد وضعها أرسطو في الواقع. وكان على كل المدارس التالية أن تحسب حسابها، وتقف منها موقفاً خاصاً، ونعني بها مسألة الكليات: فما هو كل الكالون والجنس، هل له وجود حقيقي في الخارج؟ وإن كان له وجود، فعل أي نحو يجب أن يتصور هذا الوجود؟ ثم ما الصلة بين هذا الكلي وبين ما يطلق عليه من أفراد؟ هذه المسألة الرئيسية، التي سنرى العناية الكبرى بها طوال العصور الوسطى، قد وجدت عند الرواقين حلاً وسطاً بين النزعة الاسمية المطلقة وبين النزعة الواقعية المطلقة كذلك، ولو أن موقفهم هنا موقف متناقض، كما هي الحال بالنسبة إلى موقفهم في بقية الأشياء. فنجعلهم الرئيسي، كان لا بد للرواقين أن يقولوا بأن الموجود الحقيقي قطعاً هو الجسم المتحقق في الخارج، أما الكلي من حيث أنه مجموع الصفات التي تشترك فيها عدة أفراد - فلا يمكن أن يكون له وجود حقيقي، وعلى هذا فلا سبيل إلى القول بأن للكليات وجوداً حقيقياً في الخارج.

وهذا كله يجعل موقف الرواقين هو موقف الاسمين، إلا أن ذلك لم يكن من شأنه أن يجعل الرواقين يقولون بنفس ما يقول به الاسميون. فالاسميون كانوا يقولون بأن وجود الكليات وجود موهوم من حيث الخارج لأنه وجود ذهني صرف، ولا صلة له بالوجود الحقيقي، إن هي إلا ألفاظ أو أصوات ملفوظ بها. ولكن حل المسألة يأتي بطريق أخرى، وذلك يظهر بوضوح في المسألة الخامسة والأخيرة، ونعني بها مسألة المقول: اللكتون λεκτον وقد تحدثنا من قبل عن نظرية اللكتون عند الرواقين وقلنا إن الرواقين كانوا يفرقون بين المعنى المطلوب أو المتضمن في لفظ، وبين اللغة الصوتية التي تعبّر عن هذا المعنى بالفاظ موجودة في الخارج، ويفرقون بين هذين وبين شيء ثالث هو العملية الذهنية التي تكون متحفقة أثناء التفكير في معنى من المعاني أو حمل لفظ معين. وهم يقولون إن النوعين الآخرين جسمانيان، أما النوع الأول وهو المعنى أو المقول، فليس له وجود جسماني؛ لأنه ليس موضوعاً في الخارج كما أنه ليس كذلك لفظاً موجوداً في الخارج، وليس كذلك حالة

توجد أجسام متداخلة بعضها في بعض، ومركزها فقط هو الذي نتوهم أن له مكاناً محدوداً بحدود. فالمكان والمحل كلاهما وهم.

وتبعاً لهذا فلا مجال للقول أيضاً بالخلاء، لأنه إذا كانت الأشياء متداخلة متداخلاً مطلقاً بعضها في بعض، وكنا لا نحتاج إلى الخلاء، إلا كفرض ميتافيزيقي أو مصادرة فيزيائية من أجل بيان إمكان الحركة، فإننا في مثل هذه الفيزياء التي بالتداخل المطلق، لا حاجة بنا من أجل تفسير الحركة أو التغير إلى الخلاء. ثم إن الخلاء سيمد غير جسم، وإلا فيكون الخلاء جسماً في الجسم، وهذا مستحيل من حيث أن الجسم لا يكون جسماً آخر حالاً في نفس المكان أو المحل، ومن هنا فلا بد أن نصف الخلاء بصفة أخرى غير الجسم من حيث أن الجسم ذو أعداد ثلاثة ومقدار؛ فكان المذهب الرئيسي الذي تقوم عليه هذه الطبعيات يؤذن أيضاً بوجود رفض فكرة الخلاء، فهم يقولون: إننا لو تصورنا إنساناً واقعاً على نهاية العالم، ومد يديه، إذن لما صادف مقاومة، وبالتالي لم يصادف جسماً، أي أنه في هذه الحالة إذن إنما يصادف خلاء على أساس أن الخلاء هو امتناع المقاومة. فاضطر الرواقيون - وكانوا في هذا متناقضين لمذهبهم الأصلي - أن يقولوا بوجود الخلاء خارجاً عن العالم. هذا وقد كانوا مضطرين إلى مثل هذا القول، لأنهم يقولون إن العالم يتحرك ككل، فأين يتحرك إذن، إن لم يكن في خلاء؟ فمن أجل هذا إذن اضطروا الرواقيون إلى القول بالخلاء بوصفه شيئاً محيطاً بالعالم الكلي؛ أما في داخل الأجسام نفسها فلا وجود.

والفكرة الثالثة التي رفض الرواقيون أن يقولوا بوجودها حقيقة هي فكرة الزمان. فهم يقولون بحسب مبدئهم الرئيسي: إن الموحود الحقيقي ما يقبل الفعل والانفعال، وقد وجدوا أن مثل هذا القول يبدو نائياً بالنسبة للزمان، فلم يشاؤوا أن يقولوا إنه جسم بفعل وينفعل، ولهذا أنكروا وجوده. إلا أنهم لم يستطيعوا مع ذلك أن يستمروا على هذا القول على إطلاقه، فإن حقيقة الزمان كانت مفترضة ضمناً في مذهبهم الخاص بما في العالم من تطور ونزوع وتحقق مستمر، وهذا كله يفترض وجود الزمان. ثم إن الحركة ما كانت لتكون ممكنة، إلا إذا كان نشأت زمان مفترض من قبل افتراضاً. فمن هذه النواحي كلها يمكن القول بأن الرواقين كانوا مضطرين في نفس الآن إلى القول بوجود الزمان على نحو من الأنحاء. فقالوا إن الزمان هو الفترة بين بدء العالم ونهايته، أي أن التطور الذي يجري عليه العالم

من حالات النفس، ولهذا لم يشأ الرواقيون أن يقولوا بأن له وجوداً حقيقياً في الخارج، أو بأن له وجوداً حقيقياً على وجه الإطلاق.

فكان عليهم أن يبحثوا من بعد في ماهية هذا الوجود الخاص باللكتون *λεκτον*. فهم قد رأوا من ناحية أن ليس له وجود حقيقي، لأنه ليس جسماً ولا حالة لجسم، بينما رأوا من ناحية أخرى أن له حالة خاصة من الوجود، إذ هناك فارق كبير بين الإطلاق الصوتي وبين الإطلاق المعنوي، فكلمة *d'vthorokos* مثلاً، إذا سمعها إنسان يوناني فهم منها شيئاً، أما إذا سمعها أجنبي فلن يفهم منها شيئاً، فهناك اختلاف إذن بين اللفظ كلفظ يسمع، وبين اللفظ كدال على معنى، وهو في هذه الحالة أيضاً مسموع، فالسمع غير الفهم، فلا بد إذن التمييز بين اللفظ كدال على معنى، وبين اللفظ كحركة صوتية هوائية، مما يعبر عنه فيما بعد *flatus vocis* أي الهواء الصوتي، أو النفس الصوتي. فاختلف الرواقيون فيما بينهم وبين بعض اختلافًا كبيراً حول فكرة اللكتون هذه من حيث طبيعة الوجود الواجب أن يضاف إليها، فمن قائل: إن لللكتون وجوداً خارجياً، ومن قائل: إن له وجوداً روحياً، وأياً ما كان القول فإن الوجود في هذه الحالة غير الوجود بالمعنى الذي يضاف إلى جسم أو صفة لجسم. والرأي السائد عند هؤلاء الرواقين جميعاً أن لللكتون وجوداً خاصاً، يجب أن يميز من الوجود الخارجي، كما يجب ألا يعد وجوداً تاماً بالمعنى الحقيقي الجسماني؛ وعن طريق فكرة اللكتون هذه، وطبيعة الوجود الخاصة به، قالوا أيضاً أو فسروا فكرة الزمان من حيث أن للزمان وجوداً، مهما قلنا إن الزمان ليس يذي أثر ولا تأثير، فمن طريق فكرة اللكتون هذه يُحَلَّ إذن كثير من المشاكل. ولكننا نتساءل حينئذ: ألم يخرج الرواقيون بهذا عن ماديتهم الأصلية؟ ليس في القول بوجود آخر غير الوجود الجسماني المادي تناقض يتصل بأساس المذهب الأصلي؟

الواقع أن الرواقين لم يستطيعوا أن يكونوا منطقيين على طول الخط - كما يقولون - بل اضطروا في نهاية الأمر كما سبق أن أشرنا في كلامنا عن نظرية المعرفة عندهم، إلى الاعتراف بوجود إن لم نقل إنه روحي، فيجب أن نقول عنه على الأقل إنه ليس وجوداً مادياً.

والمادة عند الرواقين كما رأينا مكونة من تيارات أساسها التوتر بين حالة التضاضط أو التركيز، وحالة الامتداد أو التخلخل. وهذا يدل على أن المادة عندهم ليست الكمية

والامتداد بالمعنى الكمي الذي نفهمه اليوم من المادة وإنما المادة عندهم ديناميكية، لأنها مجموعة من القوى في حركة مستمرة دائمة، ولذا فإن الفيزياء عند الرواقين فيزياء ديناميكية كالفيزياء الأرستطالية سواء بسواء، إلا أن هناك فارقاً كبيراً مع ذلك بين الفيزياء الرواقية والفيزياء الأرستطالية من حيث طبيعة هذه الديناميكية: فالديناميكية الأرستطالية ليست مطلقة، بل تحتاج في نهاية الأمر إلى ثبات وسكون هو ثبات الصورة، أما الرواقية فلا تعلم شيئاً عن هذا الثبات، وإنما تنظر إلى المادة على أنها تحتوي في داخلها، على سبيل الكمون أو التضامن، كل ما ستصير إليه. وقد اضطُرَّ أرسطو إلى القول بوجود الصورة بوصفها أساساً وعلّة أولى في التفكير لكي يمكن التعيين. وذلك أنه إذا لم يكن للمادة نزوع نحو صورة بالذات معينة فإنها ستضطرب حينئذ بين أنواع مختلفة من الصور، فلا تنتهي في الواقع إلى تحديد وتعين؛ فلا بد من القول بوجود صورة محدودة تنزع إليها المادة في تحقُّقها وحركتها وتغيرها. أما الرواقيون فلم يقولوا بهذا وإنما قالوا بالديناميكية المخالصة للمادة. هذا إلى أن الديناميكية الرواقية كانت تجعل المادة في الواقع ذات حياة تامة لأنها تحتوي على تيارات حيوية حركية لا حصر لها، أما المادة الأرستطالية فمادة سلبية لا وجود حقيقياً لها في الواقع، كما أن الرواقين يختلفون كذلك بهذه النظرة عن نظرية أنكساغورس، على الرغم مما هناك من الاتفاق الكبير، في كثير من الأقوال الفيزيائية لدى كليهما، ذلك أن الفيزياء عند أنكساغورس آلية تصور القوى بحسبانها آتية من خارج لكي تحلَّ في المادة، أما الرواقيون فينظرون إلى المادة على أساس أن القوى باطنة فيها منذ البدء على هيئة الكمون أو التضامن. وإذا كانت عملية التداخل المطلق كاملة - كما قلنا حتى إن القوة الواحدة تسري في جميع أنحاء الكون وأن القطرة الواحدة تسري في المحيط بكل أنحائه، فإن الحياة أو القوة التي توجد في الكون بأكمله لا بد أن تكون تبعاً لهذا واحدة أيضاً. ولهذا كان على الرواقين أن يقولوا إن العالم حيوان واحد تتخلله قوة واحدة كاملة، تتظم جميع أجزائه، وهذه القوة هي واه شيء واحد، فكان العالم هو الله، ذلك الحيوان الكامل الأكبر.

وهذه المادية الرواقية يجب أن يميز بينها وبين المادية بالمعنى المفهوم لدينا اليوم تمييزاً تاماً. فطابع المادية الرئيسي، كما نفهمه نحن الآن، هو تفسير المركب بالسيط والأعلى بالأدنى، وكل تفسيراتها تفسيرات كمية، لا تتجاوز الانتقال أو النقلة في المكان. أما المادية الرواقية فتختلف عن هذا كل الاختلاف، إذ

ومع ذلك نجد الرواقين ينكرون كثيراً من الأشياء الطبيعية الصرفة والتي هي ميول طبيعية أساسية في الإنسان، وإذا كنا نجدهم في اتجاههم المذهبي الأخلاقي العام يميلون إلى الزهد على النحو الكلي، فإننا نجدهم مع ذلك ينصحون أحياناً بانتهاب اللذات على النحو الأرستطالي: فنجد بعضاً منهم لا يتورع عن القول بأن الأرباح غير المشروعة أحياناً مفيدة، ونجد آخرين، خصوصاً كريسيفوس، يقولون إنه من غير الممكن أن يعد الإنسان شراً هذه الملائمة الدنيوية المعروفة: مثل الصحة والثروة... إلخ، بل ويطلبون من الإنسان أن يسعى لتحقيق هذه اللذات، ولا يأخذون على السياسي حرصه على التمجيد وزخرف الشهرة. وهكذا نجد أنهم قد اضطروا إلى القول بأشياء هي في حقيقة الأمر تتناقض كل التناف مع المبدأ الأصلي الذي أقاموا عليه نظريتهم الأخلاقية. وهذا التناقض قد سلم به كثير من المؤرخين. لكن جاء رودييه، فحاول أن يبين ما في هذه الأخلاق من منطقية، فكتب في هذا بحثاً طويلاً عن منطقية الأخلاق الرواقية. وأول ما يجب أن نبدأ به لكي نفهم طبيعة الأخلاق الرواقية أن نستخرج من هذه الأخلاق المبدأ الأصلي الذي قالوا به في المعرفة. فقد رأينا عند أفلاطون وأرسطو أن هناك ثنائية بين الحساسة وبين العقل، وهذا أوضح ما يكون لدى أرسطو؛ فإن أرسطو وإن كان قد قال بأن في الطبيعة جبراً وضرورة، فإنه قال إلى جانب ذلك بأن فيها اتفاقاً وصدفة؛ فالجبر والضرورة، إنما يوجدان بالنسبة إلى الأجسام البسيطة وإلى الكواكب، أما إذا هبطنا من هذا العالم العلوي إلى العالم الذي تحت فلك القمر، وجدنا أن حظ البحث والاتفاق قد ظهر وازداد شيئاً فشيئاً كلما ازداد تعقد الكائن في هذا العالم الأرضي؛ لأن الكائن في هذه الحالة قد جمع بين الصورة والحيولي أو بين القوة والفعل. فإنه لما كانت المادة أو الحيولي ليست عنصراً للمعقولة الكاملة، فإنها السبب في وجود البحث والاتفاق في العالم الأرضي. أجل إن القوى التي يتركب منها الشيء إذا تمت ونفسها سارت في طريق منطقي جبري ضروري، ولكنها إذا ما تقاطعت بعضها مع بعض حدث عنها خروج عن الضرورة، أي صدفة واتفاق. ومهمة العقل الإنساني أن يعالج من هذا الاتفاق والصدفة والبحث الموجودة في الطبيعة، وذلك بأن يرد الطبيعة غير العاقلة التي لا تخضع للضرورة، إلى الضرورة والجبر، والحساسة تنسب إلى المادة ويمثلها شيء، كثير من الاتفاق، فإذا كان العقل قد أن لناخذ الطبيعة سبيلاً للمنطقي الضروري، فالعقل إذاً قد جاء خصماً للحساسة أو على أقل تقدير من شأن العقل أن يرد الحساسة

أنها تفسر البسيط بالمركب والأدنى بالأعلى، من حيث أنها تفترض في العالم مجموعة من القوى باطنة فيه بالذات: وهذه القوى ليست كميات صرفة، بل هي قوى حقيقية حية تؤثر فيه. فليس التفسير إذن كماً على النحو المادي الموجود في العصر الحديث، وإنما الأخرى أن يسمى تفسيراً ديناميكياً.

والصورة العامة للفيزياء الرواقية هي القول بوجود عالم جسماني تشيع فيه قوى عديدة تجعل منه كلاً حياً مطلقاً، خارجة الخلا، والزمان فيه عبارة عن يده للوجود واستمرار حتى نهاية هذا الوجود. وعلى كل حال، فإن نظرتهم، خصوصاً فيما يتصل بالله، تجعل من هذا الوجود وجوداً باطناً في ذاته، أعني أنهم يقولون بوحدة الوجود على أساس أن الله هو القوة الحائلة في جميع أجزاء المادة التي يتكون العالم.

الأخلاق: لئن كانت أغلبية المؤرخين تنظر إلى الأخلاق الرواقية على أنها أخلاق عالية، فإنهم - أو الكثير منهم - على الأقل - يمتنعون بالإشارة إلى تناقضهم في المبدأ الذي أقاموا عليه نظرتهم الأخلاقية. وليس هذا مقصوداً على المحدثين من المؤرخين فحسب بل نجد الأفلاطين أنفسهم قد عتروا عناية خاصة، وهم يتحدثون عن الأخلاق الرواقية، بالإشارة إلى هذا التناقض؛ فنجد شيشرون في كتابه «حدود الخير والشر» في الفصلين الآخرين يذكر بالتفصيل الحجج التي يوردها الخصوم ضد الأخلاق الرواقية لإظهار ما فيها من تناقض؛ ويرد هذه الحجج من بعد، وكل الحجج التي قال بها خصوم الرواقين، فلوطرخس فهو يقول عن هذه الأخلاق إنها تأمرنا باتباع الطبيعة، لكنها مع ذلك تنكر صفة الخير الأخلاقي على كثير من الميول الطبيعية الخالصة؛ كما يذكر أيضاً أن الرواقين قد خالفوا معيار أحكامهم الأخلاقية، ألا وهو الذوق العام الذي جعلوا منه مقياساً لكل قيمة أخلاقية؛ ونجدهم مع ذلك يتجاوزون هذا المقياس، فيقولون عن الطبيعة إنها أحياناً لا تنبئ إلى الشيء النافع بوصفه خيراً أو شراً. وكذلك أنصار الرواقين في بدء العصر الحديث قد حاولوا هم الآخرون أن يزيلوا هذا التناقض، لكنهم مع ذلك لم يستطيعوا أن يتخلصوا منه؛ فنجد رجلاً مثل يوستوس لبيوس في كتابه: «الدليل إلى الأخلاق الرواقية» يذكر أن بعضاً من الميول الطبيعية لا يمكن أن يعد خيراً؛ ثم نجد المؤرخين المحدثين، وعلى رأسهم نسلر، يعبرون عن دهشتهم لما يرون في هذه الأخلاق من تناقض في مبادئهم ولوازم هذه المبادئ. فنسلر يذكر عن الرواقين أنهم يقولون إن الخير هو أن يسير الإنسان وفق ما تقتضيه الطبيعة،

نتيجة واحدة؛ أما الفارق بين الأحمق أو الجاهل وبين الحكيم، فهو في موقف الحكيم بالنسبة إلى الأشياء الطبيعية وأحداث الكون، وموقف الجاهل من هذه الأشياء. أما الحكيم فيعلم طبيعة الأشياء وتبعاً لهذه الطبيعة بسلك، بأن يوفق بين حساسيته ونيته وحالته الباطنة، وبين ما تقتضيه طبائع الأشياء؛ بينما الجاهل يكون ذا حال باطنة مختلفة عما تقتضيه طبائع الأشياء، فيحدث نزاع بين حساسيته وبين عقله. ولكن على الرغم من هذا النزاع، فإن العمل الخارجي هو دائماً ما تقتضيه طبائع الأشياء.

فالرواقيون يقولون كما يقول سقراط بأن العلم والفضيلة شيء واحد، وإذا علم الإنسان شيئاً، فهو بالضرورة مؤثر لهذا الشيء وفاعل له. وأما الشر فمصدره الجهل، فالحكيم في هذه الحالة إذن هو من يعرف تماماً قوانين الوجود، ويلتزم شعوره الداخلي مع هذه القوانين الطبيعية. أما الجاهل، فهو الذي لا يستطيع أن يدرك هذه القوانين الطبيعية، فيضطرب، متعارضاً في حساسيته مع ما تقتضيه القوانين العقلية، وبالتالي - أو بمعنى آخر - مع القوانين الطبيعية.

وثمة تشبيه مشهور لدى الرواقين يظهر أن أفلوطين هو الذي أعطاه معناه الحقيقي بعد أن عدل معناه كثيراً عند الرواقين المتأخرين، وهذا التشبيه هو أن الكون أو الطبيعة العاقلة كمدير التمثيل أو المخرج، الذي يوزع الأدوار على الممثلين تبعاً لمؤهلاتهم وطبيعتهم. أما الممثل البارع فيفهم دوره تمام الفهم، ويحقق هذا الدور بأكمله، أما الجاهل فلا يستطيع أن يفهم دوره فيكون مدعاة للوم على المخرج. فكذلك الحال فيما يحصل بسلك كل من الحكيم والجاهل: كلاهما لا بد أن يفعل ما تقتضيه طبيعته، ولكن الأول في سلوكه يسير وفق ما تقتضيه هذه الطبيعة، ويكتف بحالته النفسية على نحو ما تقتضيه، بينما الجاهل لا يستطيع أن يفعل ذلك، فيضطرب إلى لوم المخرج أو القانون الطبيعي، وإن كان سيضطرب أيضاً إلى أن يفعل الدور الذي ينط به القيام به. فعل الإنسان في سلوكه إذن أن يوفق بين حالته النفسية وبين الحالة الخارجية. وفعل المرء في هذه الحالة، من الناحية الأخلاقية، هو في النية التي تكون لديه، وفيها وحدها تكون خيرية الفعل. فإذا فعل إنسان فعلاً ما، وكان الفعل خيراً في ذاته، غير مقصود بأن يكون خيراً من جانب فاعله، فإن صفة الخيرية مطلوبة عنه. وعلى العكس من ذلك إذا فعل الإنسان وكان قاصداً تحقيق الخير، ولم يستطع مع ذلك أن يحققه، فإنه في هذه الحالة لا يمكن إلا أن يسمى أيضاً

إلى صوابها؛ ثمة تعارض إذن بين العقل وبين الحساسية. ولكن الرواقين تبعاً لنظرتهم في المعرفة ينكرون هذا التعارض لأنهم يجعلون من الحساسية المصدر الوحيد لكل معرفة؛ ولا يريدون أن يعترفوا بمصدر آخر للمعرفة غير الحس. وعلى هذا فالحس والعقل لا تختلف نظرة الواحد عن الآخر، والتجربة هي دائماً يتنوع المعرفة: ومن هنا فلا مجال للتحدث عن تعارض بين العقل وبين الحساسية. وإذا كانوا قد أنكروا ذلك في باب المعرفة، فقد أنكروا هذا أيضاً في باب الوجود، فقالوا بأن الطبيعة ضرورة مطلقة لا يشوبها شيء من الاتفاق، فمن العيب إذن أن يتحدث الإنسان عن تناقض بين ما يقضي به العقل وما تقتضي به الطبيعة، وكل ما هنالك ذلك الموقف الذي يقفه الإنسان بالنسبة إلى الأشياء الخارجية. فكان التعارض هو تعارض ذاتي من حيث أنه متصل بالحال النفسية التي يكون عليها المرء بإزاء فعل من الأفعال الطبيعية. فإذا صح لنا إذاً أن نقول بأنه لا وجود للضرورة دائماً، فذلك إنما ينطبق على الضرورة الباطنة أي المتعلقة بالنفس الإنسانية في مواقفها المختلفة بإزاء الأحداث الطبيعية؛ أما الضرورة الموضوعية الطبيعية فهي ضرورة مطلقة لا تعرف أي انحراف ولا خروج عليها. وإذا كانت الحال كذلك فالبدء الأصلي الذي تقوم عليه الأخلاق أن يكون السير بمقتضى الطبيعة، فإننا إذا نظرنا إلى طبيعة الحياة الإنسانية، لوجدنا أن المبدأ الأول الذي تقوم عليه الحياة هو المحافظة والإبقاء عليها، ثم العمل على ما تقتضيه طبيعتها، وطبيعة الحياة الإنسانية أن تكون عاقلة، لأننا قلنا إن ما يحدث في الطبيعة هو ضروري عقلاً وتجربة، أو حساً، فطبيعة الحياة الخارجية وطبيعة الحياة الإنسانية سواء بسواء هي العقل، ولهذا فإن السلوك يجب أن يكون السير بمقتضى العقل وبمعنى آخر السير بمقتضى الطبيعة، لأن العقل والطبيعة شيء واحد. ومنها تعددت الصيغ التي يستعملها الرواقيون في تحديدهم لمعنى الخير، فإنهم يتفقون جميعاً في أن الطبيعة والعقل شيء واحد، وأن السلوك - وهو السير الموافق للعقل - يجب أن يكون حيثما يسير على ما تقتضيه الطبيعة. فترى زينون يقول عن الطبيعة إنها العقل؛ ونرى سنيكا يتحدث عن الفضيلة بوصف أنها معرفة ما في الطبيعة من أشياء.

والطبيعة - كما قلنا - تسير على أساس ضرورة مطلقة، فلا مجال إذن للتحدث عن الحرية بمعنى الخروج على ما تقتضيه الطبيعة. فسواء رضي الإنسان أم لم يرض، فهو لا بد سائر بحسب ما تقتضيه الطبيعة. والأحق والحكيم كلاهما يسير إلى

يبد أننا إذا سألنا الرواقين عن إمكان تحقيق الفضيلة على هذا النحو، لقالوا إن الفضيلة على هذا النحو ممكنة التحقيق، غير أن الأمثلة التاريخية على هذا لا توجد: فسقراط لم يكن حكيماً، وإنما اقترب من الفضيلة. ولهذا كان لا بد من التفرقة بين نوعين من الأخلاق: بين أخلاق نظرية، هي التي تحقق الفضيلة على صورتها العليا التي عرضناها، ونعني بها أن يعلم المرء قوانين الطبيعة وأن يلائم بين حالته النفسية وبين ما تقتضيه هذه القوانين - وبين أخلاق نستطيع أن نسميها أخلاقاً شعبية أو عملية، وهي التي فيها يحاول الإنسان أن يقترب قدر الإمكان من المثل الأعلى للفضيلة الرواقية. ومن هنا فرق الرواقون بين نوعين من الفضيلة. فضيلة هي الحكمة صوفياً *σοφία*، وفضيلة هي الفطنة *φρόνησις*. فالحكمة هي الفضيلة مفهومة على النحو الأول، أي في الأخلاق النظرية، والفتنة هي محاولة الإنسان أن يحقق الفضيلة. ولهذا فإنهم يقولون أيضاً بصفة وسط بين الخير والشر هي التي يسمونها صفة *الملائمة* *officium*؛ وهو هذا الذي يجمع بين الخير وبين الشر من حيث أنه ليس خيراً مطلقاً، ولا شراً مطلقاً. وهنا نجد التناقض الشنيع الذي وقع فيه الرواقون، فهم يقولون بوحدة الفضيلة، وإن الفضيلة لا يمكن أن تكون إلا وحدة، فلما أن يعرف الإنسان الأشياء، وإما أن يجهلها، ولا وسط بين العلم والجهل مطلقاً. والفضيلة ناشئة عن العلم والتكيف النفسي تبعاً لما يقتضيه العلم، فلا بد إذن، من أجل تحقيق الفعل، أن نحققها كاملة وإلا لن نستطيع أن نحققها إطلاقاً. ولكننا نجدهم هنا حيناً يريدون أن يخرجوا عن النظر وينزلوا إلى ميدان الواقع يضطرون إلى القول بصفة وسط في المعرفة وبالتالي في الأخلاق، هي في الأفعال الجامعة بين الخير والشر، والتي تكون الفطنة بدلاً من الحكمة، ويجري هذا أيضاً إلى تفرقة ثالثة قالوا بها وهي التفرقة بين الغاية وبين الغرض، وهي تفرقة كان لها أثر كبير، وكانت موضع العناية لدى المدارس الرواقية على اختلافها.

وأساس هذه التفرقة بين الغاية *τέλος* وبين الغرض *σκοπός* أن الغاية هي تحقيق الفعل أو بذل كل مجهود من أجل تحقيق الفعل. فغاية الفعل هي الفعل في ذاته، أما الغرض فهو تحصيل نتيجة ما من النتائج. وعلى أساس هذه التفرقة تقوم التفرقة الأساسية في الأخلاق الرواقية بين الأخلاق النظرية، وهي تلك التي تتوقف على الغاية، وبين الأخلاق العملية، وهي تلك التي تتوقف على الغرض. وعلى الرغم من التمييز الدقيق الذي قال به الرواقون - كما سنعرض لهذا بعد قليل

خيراً وحكيماً. فالحال هنا كالحال تماماً في رامي السهم، فالرامي البارع هو الذي يفعل كل ما في وسعه من أجل إصابة الهدف، وإذا فعل كل ما في وسعه فهو رام بارع سواء أصاب الهدف أم قامت عقبات وحدثت أشياء لم يكن من المنتظر أن تحدث فمنعت السهم من أن يصيب الهدف. أما الذي يصيب الهدف اتفاقاً وصدفة، فلا يعدّ خيراً، على الرغم من أنه وصل إلى النتيجة المطلوبة.

وهكذا نجد أن الفضيلة عند الرواقين قد انتهت إلى أن تكون علماً فقط بما تقتضيه الطبيعة، ونيكياً للنفس لكي تنجيه نفسياً في الاتجاه الذي تسير فيه قوانين الطبيعة فكان المسألة تنحصر في الواقع في علم الإنسان بالأشياء الخارجية من ناحية، ثم في الصورة التي يتقبل عليها المرء هذا العلم. ولهذا فإن المهم دائماً في الفضيلة عندهم صورتها فحسب، لا مضمونها، لأن المضمون واحد باستمرار، من حيث أن ما تقتضيه الطبيعة هو الذي سيحد، ولا مجال للاختيار أو الحرية، مفهومة على أساس أنها الإمكانية المطلقة لقول لا أو نعم. وعلى هذا النحو انتهى الرواقون إلى القول بأن الأفعال الإنسانية تنصفه بصفة السوية أو التساوي أو الحياد *Indifferentia*. وهذا هو مذهبهم المشهور في هذا الباب، وهو أن كل فعل أخلاقي هو في ذاته لا قيمة له ولا اعتبار، وإنما القيمة الأخلاقية للفعل هي دائماً في الموقف النفسي الذي يقفه الإنسان بإزاء هذا الفعل. وهذا أشبه ما يكون بفكرة الكسب عند الأشاعرة، من حيث أن الأفعال مقدرة أزلياً تقديراً مطلقاً، وليس على العبد إلا أن يكتسب صفة الفعل، وهذا كل نصيبه في الفعل الأخلاقي: أعني أن يتكيف والحدث الخارجي على نحو خاص. ومن هذا المبدأ الذي تقوم عليه الأخلاق الرواقية، نستخلص النتائج المشهورة التي عُدّت منذ القدم أنها تناقضات وهمية في الأخلاق الرواقية. فالحكيم عند الرواقين هو هذا الذي يعلم قوانين الطبيعة ويوفق بين ما تقتضيه هذه القوانين وبين حالته النفسية، وعليه أن يسلك سبيل الفضيلة، بأن يقصد إليها نفسياً قصداً تاماً؛ أما نتائج الفعل، فليس عليه بعدئذ إن كانت قد أصابت الهدف أم لم تصب، سواء أكانت خيرة موضوعياً أم كانت شريرة. وتبعاً لهذا ينكر الرواقون على كثير ممن كانوا يعدون فضلاء فضيلتهم، فينكرون على كاتون ولليوس أنها حكيما، وينكرون على شيبون أنه شجاع، لأنهم لم يقصدوا إلى هذه الأشياء قصداً، ولم تكن نفوسهم مهيأة لها من الناحية الباطنة. لكن المثل الأعلى للفضيلة الرواقية مفهومة على هذا النحو غير مبسر التحقيق.

أشهرهم ذيجانيس البابل ثم تلميذه أنثياتر، وكانت العلة في هذا التغير الذي طرأ على تصور الرواقين للفضيلة العليا أو الخير الأسمى تلك الخصومة العنيفة التي شنها على الرواقين أحد أتباع الأبيقوريين وهو «كرنيادس». فقد أخذ كرنيداس على الرواقية أن المثل الأعلى الذي تنشده تحقيقه لا يمكن أن يتحقق، وبالتالي لا يمكن الإنسان أن يحصل السعادة. ويُذكر في هذا الباب قولُ قاله كرنيداس حينما ذكر عن أحد الولاة إنه ليس بالياً لأنه ليس حكيماً، وليست روما مدينة لأن الذين يكتونها ليسوا وطنيين فأشار كرنيداس بهذا إلى أن الرواقين حينما يطلبون من الفضيلة أن تتحقق، إنما يطلبونها على أساس لا يمكن في الواقع أن يتحقق، وبالتالي لا يمكن العمل أن يتم. ولهذا اضطُر الرواقيون في هذا الجليل، وعلى رأسهم ذيجانيس البابل، إلى التخفيف من حدة المثل الأعلى الرواقي بأن يقولوا إن الأخلاق يجب أن ترجع في النهاية إلى الملائمات officia، بدلاً من أن ترجع إلى الفضائل العليا καθήκοντα. غير أن ذيجانيس وأنثياتر قد أرادا مع ذلك أن يبقىا على فكرة الفضائل العليا فاضطرا من أجل هذا إلى القول بأن καθήκοντα هي والـ officia شيء واحد. فكان هذا مصدراً - في رأي روديه - لما حدث بعد ذلك من خلط في مذهب الرواقية الأخلاقي، والنظر إليه على أنه متناقض. أي أن هذا التناقض يمكن أن يحل على الطريقة التاريخية بأن يقال إنه في الجيل الأول ومعظم الجيل الثاني كان الرواقيون ينظرون إلى الأخلاق بحسبانها تقوم على الـ καθήκοντα ويكترون على الـ officia صفة الأخلاقية، ولكنهم في الدور الثاني من الرواية الأولى - وهو الدور الذي تحدده في الواقع خصومة كرنيداس - اضطروا إلى المساومة والتخفيف من غلوة حدة المذهب الأخلاقي الأول، فقالوا حينئذ إن الأخلاق يمكن - إن لم يكن يجب - أن تقتصر على الـ officia لأن الـ καθήκοντα غير ممكنة التحقيق.

إلا أننا نجد مع ذلك أن بعضاً من الرواقين الذين ينتسبون إلى هذا الدور الكرنيداي، قد حاولوا أن يرجعوا إلى الأخلاق الرواقية الأولى، وعلى رأس هؤلاء أرسطون الخيوسي. فأرسطون لا ينكر فقط - كما فعل زينون - أن يكون كثير من الناس قد حققوا المثل الأعلى للأخلاق كما يجب أن يتصوروها الرواقي، بل ينكر كذلك أن يكون إنسان ما من قبل قد حقق شيئاً من هذا؛ ثم يلعن في وجوب تحقيق الأخلاق على أساس أن الأخلاق الحقيقية هي وحدها الأخلاق التي تصدر عن الأخلاق النظرية، لا عن الأخلاق الشعبية. فكاننا نجد إذن في أرسطون

لهذين النوعين من الأخلاق، فإن ثمة طابعاً مشتركاً بين كلا النوعين، وهو أنه يفترض دائماً في كل أخلاق أن تكون أخلاقاً باطنة صادرة عن النية أو الحالة الباطنة التي يحياها المرء في نفسه. أما التمييز فقد ظهر خصوصاً في العصر المتأخر عند الرواقين الذين وجدوا في الجيل التالي للرواقية الأولى. وهذه التفرقة كالشفرقة التي قال بها برميندس في نظرية المعرفة بين العلم بمعناه الحقيقي وبين الظن. فكما أن برميندس قد قال بنوعين من الحقيقة: حقيقة يقينية وأخرى ظنية، فكذلك يقول الرواقيون بنوعين من الأخلاق: أخلاق نظرية أو مثالية، وأخلاق عملية أو شعبية. وإنا لنجد هذه التفرقة أوضح ما تكون عند هريولوس: فإنه يميز بكل وضوح بين نوعين من الخير الأسمى: خير أسمى نظري هو الذي ينشده الحكيم، وخير أسمى عملي هو الذي يفتن به الرجل العادي.

وقد أشار شيشرون إلى هذا التناقض وعزاه خصوصاً إلى هريولوس، فقال لا شيء أسوأ من أن نعد أن هناك نوعين من الخير الأسمى. فالخير الأسمى لا يمكن أن يكون غير خير واحد، فإذا تعدد فقد فقد صفته الأولى وهي أنه الخير الأسمى، أعني أن هذه التفرقة نجعلنا نفع في تناقض. ويحرص روديه على توكيد هذه التفرقة، لأنه على أساسها يريد أن يبين أن في الأخلاق الرواقية منطقية، ولم يكن فيها التناقض الذي أشرنا إليه في بدء كلامنا عن الأخلاق لديهم. ذلك أن هذه التفرقة إذا صيغت بوضوح معناها أنه لا تناقض بين أن يقول الإنسان إن المثل الأعلى في الأخلاق الشعبية هو أن يتبع الإنسان الميول الطبيعية الأولى الأساسية، وبين أن يقول في الأخلاق النظرية إن المثل الأعلى هو أن يفعل الإنسان بحسب ما تقتضيه الطبيعة، وأن ينظر إلى الأحداث بعد ذلك بحسبانها متساوية فلا فارق في الواقع بين خير وشر، ما دام كل شيء ضرورياً. ولهذا كان من الممكن أن ينعت الرواقي الأخلاق بأنها ليست علم الخير والشر بمعنى أن الأخلاق تقوم في الواقع على أساس أن هناك أشياء ضرورية وهذه الأشياء الضرورية يجب على الحكيم أن يتكفّف وإياها في باطن نفسه، ولا داعي. إذن لاختيار فعل وتفضيله على آخر، ما دامت هذه الأفعال ضرورية.

والثابت أن هذه التفرقة لم تلت في الواقع إلا في دور متأخر في الجيل الثاني أو الثالث للرواقية. فقد نجد بعض إشارات ضمنية إلى هذه الناحية، وفي شيء كثير من الغموض عند كريستوس، ولكننا لا نجد لها وضحة إلا عند أتباع متأخرين

هذه الأخلاق ويقول إن الإنسان يستطيع أن يحقق بعض الأجزاء دون البعض الآخر، وأن يقترب من الخير أو من الشر. ثم يقول من ناحية أخرى إن الأصل، في الواقع، هو تحصيل النتائج المترتبة على الفعل، لا الفعل من حيث هو فعل، أعني أن الصلة بين الغاية والغرض ستكون عكس الصلة التي رأيناها من قبل، فيصبح الغرض هو الأصل، والغاية وسيلة لهذا الغرض لا قيمة لها في ذاتها، وإنما القيمة في الأغراض التي تتحقق.

ولكن روديه تبعاً للمبدأ الذي توخى أن يبينه في عرضه للأخلاق الرواقية، أنكر أن يكون بانتيسوس من ساروا في الطريق الذي بدأه ديوجانس البابل وأنتيبتر، وإنما قال بانتيسوس بالتفرقة الرئيسية بين الأخلاق الشعبية والأخلاق النظرية، ولم يقل يرفض هذه الأخلاق الأخيرة لحساب الأخلاق الأولى بل جعل لكل نوع منها مبدئه الخاص به: أما الحكيم فعليه أن يسلك سبيل الأخلاق النظرية، والرجل العادي عليه أن يسلك سبيل الأخلاق العملية. إلا أن روديه قد اضطر مع ذلك إلى التسليم بأن الكثير من أقوال بانتيسوس يرجع أنه كان أميل إلى عد الأخلاق الشعبية هي الأهم إن لم تكن الأصل، وأنه لما كانت الأخلاق النظرية غير ممكنة التحقيق على وجه الإطلاق وكان لا بد للإنسان من أن يعمل، وكان عليه حينئذ أن يأخذ بالأخلاق الشعبية. ويفصل القول فيها أكثر مما فعل، بالنسبة للأخلاق الأولى، ومن هنا جاءتنا عن بانتيسوس هذه الأقوال والحكم العملية المتصلة بتفاصيل الحياة العامة وجزئياتها مما أعطى للرواقية بعد ذلك طابعاً خاصاً كاد أن يكون هو المثل الحقيقي لها حتى طغى على نظرة المؤرخين إلى الرواقية. وطبعي أن يكون بانتيسوس قد اتجه هذا الاتجاه لأن هذا ما كان يُنتظر من رجل ذهب إلى روما وعاش فيها كي يكون مستشاراً لأولي الأمر في روما، وما كان يطلبه الروماني في هذه الأحوال هو أن يكون قادراً على أن يسلك سبيلاً عملية معينة، تحدهه فيها طائفة من الحكم العملية المتصلة بتفاصيل الحياة، فلا بد أن يكون بانتيسوس - وقد وجد طبيعة الجو الذي عاش فيه حينئذ تدعو إلى الأخذ بالجانب العملي وتفصيل القول فيه - لا بد إذن أن يكون بانتيسوس قد عنى عناية كبيرة بالأخلاق الشعبية العملية، ولم يعد يعني بالناحية الأخرى ناحية الأخلاق النظرية، إلا عناية ضئيلة جداً. فمعها قال روديه فيما يتصل بكون بانتيسوس لم يكن يسير في نفس الاتجاه الذي بدأه ديوجانس البابل وأنتيبتر، فإنه عما لا سبيل إلى الشك فيه - وهذا أيضاً

طرفاً مغالياً جداً أو رد فعل قوي ضد التأثير الذي أحدثه كرينادس في تشكيل الأخلاق الرواقية عند ديوجانس البابل وتلميذه أنتيبتر. وما يشهد بذلك أن أرسطون قد جعل المقام الأول للطبيعات، وذلك لأن الأخلاق سترجع في هذه الحالة في الواقع إلى العلم بما تجري عليه أحداث الطبيعة بالضرورة، ثم مساندة هذه الأحداث الطبيعية من الناحية النفسية. وقد أكد أرسطون أن الفضيلة واحدة، وأن لا وسط إطلاقاً بين الفضيلة والرذيلة، لأن العلم عنده - كما أشرنا إلى شيء من هذا فيما سبق - واحد لا يقبل درجات، وبالتالي لا تقبل الأخلاق درجات: فلما فضيلة وإما رذيلة ولا وسط بين الاثنين. والواقع أن الأخلاق إذا ما نصورت كما تصورها الرواقيون الأولون ثم أرسطون، كان لا بد أن تتحلل إلى الطبيعات، أي تكون في الواقع فرعاً ثانوياً بالنسبة إليها.

إلا أن التيار الذي جدهه أرسطون لم يلبث أن اختفى في الجيل التالي له مباشرة، وإذا بنا نجد شخصية أخرى من أشهر الشخصيات الرواقية هي شخصية بانتيسوس الروماني نسلت نفس المسلك الذي سار فيه هريولوس وأنتيبتر. ومع ذلك فإن المؤرخين مختلفون فيما بينهم أشد الاختلاف فيما يتصل بطبيعة مذهب بانتيسوس: هل كان حقاً تابعاً واستمراراً للمذهب هريولوس وأنتيبتر، أم كان في الواقع امتداداً للاتجاه الذي جدهه أرسطون؟

فقلتمان وتسلر وكثير جداً من المؤرخين للفلسفة اليونانية يقولون إن بانتيسوس كان سائراً في نفس الاتجاه الذي سار فيه من قبل هريولوس وأنتيبتر، بل غالى جداً في هذا الاتجاه فكان متطرفاً كتطرف أرسطون في الاتجاه الآخر، إذ قال - تبعاً لما يقوله أنصار هذا الرأي - إن الأخلاق لا يجب فقط أن تصدر عن الأحوال الخاصة، بل يجب أن تصدر أيضاً عن المزاج الشخصي، فكان الأخلاق ستخرج إذن عن مبدئها الأصلي وهو السير بمقتضى الطبيعة، بصرف النظر عن أثر هذا المقتضى فيما يتعلق باليول الفردية. وإنما ستأخذ الأخلاق، في هذه الحالة، مظهر أقرب ما يكون إلى الأبيقورية، لأنها ستتحل في الواقع إلى بحث عما يلائم الشهوات واليول الطبيعية وانصراف عما تقتضيه الضرورة كضرورة، أي أننا نجد في هذا الاتجاه قضاءً على كل أخلاق رواقية بالمعنى الصحيح وهذا ظاهر خصوصاً عند بانتيسوس فيما يتصل بفكرة «المفضلات»، وهي الأشياء المتوسطة بين الخير والشر، والتي يمكن أن تكون مترادفة في الواقع مع الـ officia فإن بانتيسوس يفصل درجات مختلفة

نشرة النصوص الباقية

جمع الشذرات الباقية من كتابات وأقوال الرواقيين هانز فون أرتم في كتابه:

Hans Von Arnim: Stoicorum veterum fragmenta, 4 voll., 1921- 1924:

I. Zeno et Zenonis disc;

II. Chrysippi fragm. logica et physica;

III. Chrysippi fragm. moral.; Fragm. Success Chrysippi;

IV Iudroés

وترجمت الى الايطالية على يد ن. فستا N. Festa عند الناشر Laterza في باري Bari.

مراجع

- A. C. PEARSON, *The Fragments of Zeno and Cleanthes*, 1891.
- E. BEVAN, *Stoics and Sceptics*, 1913.
- E. GRUMACH, *Physis und Agathon in der alten Stou*, 1932.
- O. RIETH, *Grund begriffe d. stoischen, Ethik*, 1933.
- J. BIDEZ, *La cité du Monde et la cité du Soleil chez les Stoiciens*, 1932.

رويس

Josia Royce

فيلسوف أميركي، هيجلي النزعة، مثالي المذهب، وهو الميتافيزيقي الأميركي الوحيد.

ولد في Grass Valley بولاية كاليفورنيا (في الولايات المتحدة الأميركية) في سنة ١٨٥٥ ودخل جامعة كاليفورنيا في سنة ١٨٧١ وحصل على البكالوريوس B.A. سنة ١٨٧٥ وكتب بحثاً عن اللاهوت في مسرحية «بروميسوس مقيداً» تأليف اسخولوس، نال به محة من المال مكنته من تقضية عامين في ألمانيا، حيث راح يقرأ الفلاسفة الألمان، وخصوصاً شلنج وشوبنهاور، والتحق بجامعة جيتجن حيث درس على يد الفيلسوف لوتس Lorze ثم حصل على الدكتوراه من جامعة جونز هوبكنز (في بلنيمور)، عين بعدها مدرسا في جامعه كاليفورنيا لبعة أعوام ثم عين مدرسا في جامعة هارفرد سنة ١٨٨٥، ثم استاذاً مساعداً، وفي سنة ١٨٩٢ صار أستاذاً في نفس الجامعة، هارفرد. وشغل كرسي ألفورد Alford للفلسفة

وشيء كان يقتضيه منطق التطور المذهبي والحضاري - نقول عما لا شك فيه أن الأخلاق عند بانتيوس انتهت إلى أن تكون استمراراً، بل واستمراراً متطرفاً، للانحياز الظاهر عند ذيوجانس، وعلى هذا فلا مجال لهذا التدقيق الكبير فيما يتصل بشخصية بانتيوس.

وهذا التطور في الانحياز الذي بدأه ذيوجانس البابلي هو عينه سيستمر حتى نهاية الرواقية والحضارة اليونانية. خصوصاً بعد أن انتقلت الرواقية من العقول اليونانية الخالصة إلى العقول الرومانية. فإن الرواقية التي قال بها كثير من الرومان أمثال سنيكا وماركس أورليوس كانت متجهة إلى الناحية العملية أي الحكمة العملية في الحياة، وانصرفت نهائياً عن الأسس النظرية الأولى التي قامت عليها الأخلاق الرواقية، فإنهم لم يأخذوا إلا بالناحية الشعبية العملية، لأنهم وجدوا فيها ما يلائم مزاجهم وطبيعتهم الخاصة، وقد كان الروماني يطلب من الفلسفة عموماً في هذا الطرف أن يتخذ منها وسيلة لقيادة ضميره، فكان ينظر إلى الفيلسوف بوصفه قائداً للضمير وموجهاً له، فلم يكن عربياً إذن أن تأخذ الأخلاق هذا الطابع العملي الصرف الذي انتهى بها إلى مجموعة من الأمثال والحكم، كما هو مشاهد في تأملات ماركس أورليوس.

وشيء أخير يجب أن نشير إليه، يطبع الرواقية بوجه عام في نظرتها إلى الأخلاق بطابع خاص: هو النزعة الكونية، فالرواقي كان بحسب نفسه مواطناً للعالم أجمع، وبالتالي كانت تعنيه كثيراً هذه الفروق المختلفة بين الناس. إلا أنه يجب أن يلاحظ أن هذه النزعة الكونية يجب أن يميز تمييزاً دقيقاً بينها وبين النزعة العالمية، فهم لم يكونوا يمدون حرجاً في أن يكون الإنسان متصفاً بالنزعة القومية الوطنية وفي الآن نفسه مواطناً للكون كله، أما النزعة العالمية، وهي التي بين أمة وأمة، وتخرج بالأمر عن حدودها فتنتهي إلى ما يسمى باسم «الشفقة الإنسانية». Caritas humano genere - هذه النزعة العالمية المقترنة بالشفقة الإنسانية العامة لم توجد في الأخلاق اليونانية لأول مرة إلا عند الأبيقوريين. أما الرواقيون فقد قالوا بأن الإنسان مواطن للكون، وإن كان مواطناً في الآن نفسه لمدينة خاصة يحرص على أداء واجباته بإزاتها. فالفارق إذن بين النزعة الكونية والنزعة العالمية يقوم في أن النزعة الكونية تنظر إلى الإنسان بوصفه جزءاً من كون أكبر ملتبساً فيه، بينما النزعة العالمية تنظر إلى الإنسان بوصفه عضواً في جماعة عامة هي الجماعة الإنسانية.

في جامعة هارفرد في سنة ١٩١٤ وتوفي في سنة ١٩١٦

فلسفته

١ - الوجود

في كتابه «العالم والفرد The World and the Individual» (نشر الجزء الأول سنة ١٩٠٠ والثاني سنة ١٩٠١) الذي يضم المحاضرات التي ألقاها في جامعة أبردين ماسكتلند ضمن سلسلة المحاضرات الشهيرة: «محاضرات جيفورده» يتناول رويس في الجزء الأول: «تصورات الوجود الأربعة».

فيبدأ بتحديد طبيعة «الوجود» فيذكر أننا اعتدنا أن نقرر أن الله موجود، أو أن العالم موجود أو أن الذات المتناهية موجودة. فما معنى قولي: «موجود؟» إن هذا المحمول الوجودي existential predicate كما يسميه رويس، كثيراً ما ينظر إليه على أنه بسيط ولا يقبل الحد. لكن الفلسفة تعنى بالبسيط كما تعنى بالمركب.

ويأخذ رويس في بيان معاني الوجود حين يوصف به أمور مختلفة: حين يوصف به الله، ويوصف به العالم، ويوصف به الإنسان الفرد. وعند رويس أن تحديد معنى الوجود على هذا النحو هو في الوقت نفسه تحديد لطبيعة الواقع. فكيف نفهم الواقع؟ ربما كانت أنسب طريقة هي أن نفهم الواقع كما هو في التجربة. لكن رويس يؤكد أنها لا تستطيع أن تفهم معنى «الفكرة» وعلاقتها بالواقع. يقول رويس: «أنا واحد من أولئك الذين يقررون إلك إذا سألت ما هي الفكرة؟ وما علاقة الأفكار بالواقع؟ - فإلك تتناول عقدة العالم على نحو يؤذن بفك عقده» («العالم والفرد» ج ١ ص ١٦ - ١٧).

وهكذا نرى رويس يجعل الوجود هو الأفكار، ويؤكد «سيادة عالم الأفكار على عالم الواقع» (الكتاب نفسه، ج ١ ص ١٩). وواضح أن اتجاهه هذا هيجلي حالص، كل ما هو موجود عقلي، وكل ما هو عقلي موجود.

ثم يأخذ رويس في شرح معنى «الفكرة». فيميز بين معناها الخارجي، ومعناها الباطن: فمثلاً إذا افترضنا أن لدي فكرة عن جبل أمست فمن الطبيعي أن اعتقد أن هذه الفكرة تشير إلى جبل موجود في الهند. وهذا ما يسميه رويس بالمعنى الخارجي للفكرة. وإذا فرضنا أن رساما لديه فكرة عن لوحة سيرسمها، فإن فكرته هذه هي «تحقيق جزئي لغرض» وهذا هو

ما يسميه بالمعنى الباطن للفكرة.

ويؤكد رويس أن المعنى الباطن للفكرة هو الأولى primary أما المعنى الخارجي فهو مظهر aspect للمعنى الباطن التام النسر

ويستعرض رويس أنماطاً مختلفة من المذاهب كما يبين ما فيها من عدم كفاية في فهم الوجود.

أ) والنمط الأول هو ما يسميه باسم «الواقعية» realism ويقصد به المذهب الذي يقرر أن «معرفة موجود ما بواسطة موجود ليس هو الموجود موضوع المعرفة» لا تؤثر في هذا الأخير، وبعبارة أخرى أنه لو لم توجد أية معرفة، لبقى الموجود قائماً في الوجود، وبعبارة أوجز وجود الموجودات لا يتوقف على إدراكها، إنها موجودة سواء عرفت أو لم تعرف. والصواب والخطأ إنما يتوقفان على التأظر أو عدم التأظر بين الأفكار والأشياء.

ينقد رويس هذا المذهب بقوله أنه يقوم على أساس أن العالم مؤلف من كيانات entities عديدة مستقلة بعضها عن بعض، وإذا جزء أحدها لا يؤثر في سائرهما. والعلاقات التي تصاف إلى هذه الكيانات يجب أن تكون هي الأخرى مستقلة. ونتيجة هذا أن حدود العلاقة الواحدة لا يمكن ربطها بالأخرى. فما معنا قد بدأنا من كيانات مستقلة بعضها عن بعض، فإنها تظل مفصولة عن بعضها بعضاً. والأفكار هي الأخرى يجب أن تكون مستقلة عن بعضها بعضاً وعن سائر الأشياء. وإذا كانت الأفكار مستقلة عن الأشياء، التي هي أفكارها، فلن يكون في وسعنا أن نعرف هل هناك تناظر بينها وبين الأشياء التي هي أفكارها. والنتيجة هي أن مذهب الواقعية يقضي على نفسه بنفسه.

ب) والمذهب الثاني الذي يناقشه رويس هو ما يسميه باسم. التصوف mysticism وهو يضع التصوف في مقابل الواقعية. فإنه إذا كانت الواقعية تقوم على أساس وجود أشياء في الخارج مستقلة عن تصوراتها، وبالتالي على أساس وجود ثابتة في الوجود، فإن التصوف يقوم على عكس ذلك إذ يقوم على أساس القول بوجود واحد أحد يتجني فيه التمييز بين الذات والموضوع، بين الفكرة والشيء المناظر لها.

ويرى رويس أن التصوف، شأنه شأن الواقعية، يقضي هو الآخر على نفسه بنفسه. لأنه إذا كان التصوف يقول بأنه لا

للتجربة تحقق أفكارا في شكل نهائي نهائية مطلقة. إن جوهر ما هو حقيقي هو أنه فردي، أو لا نظيره في نوعه، وهو يملك هذا الطابع فقط بوصفه التحقيق الوحيد لغرضه (الكتاب نفسه ج ١ ص ٣٤٨).

وقد رأينا أن الفكرة هي تحقيق جزئي، أو ناقص، لغرض ما، وهي تعبير عن إرادة. والتجسيد الكامل للإرادة هو العالم بتمامه وكماله. وفي العالم ككل أنا أستطيع أن أتعرف ذاتي. وبهذا المعنى نتعرف حقيقة في مذهب التصوف، وخصوصا التصوف الشرقي، حين يقول عن الذات والعالم «هذا أنت» *Tha art thou* (الكتاب نفسه ج ١ ص ٣٥٥).

لكنني إذا تصورت العالم أنه عالمي أنا، وأنه تمجيد لإرادتي أنا، فإني سأنتهي إلى الموهوبة Solipsism إلى القول بوجود كيانات مستقلة بعضها عن بعض. وللتخلص من هذين الموقفين، لا بد من إدخال بعد جديد هو: «ما بين الذات» intersubjectivity.

هل نحن نعرف الآخرين بقياس النظر إلى الآخرين؟ الرأي الشائع هو الشرط الأول، لكن رويس يرى أن الشرط الثاني هو الأقرب إلى الصواب فنحن نشعر بوجود الآخرين أولا لأنهم مصدر أفكارنا، وهم الذين يجيبون على تساؤلنا، وهم يعبرون عن آراء غير أرائنا، ويضيفون معلومات جديدة إلى ما لدينا من معلومات، وبالأحرار نكون إرادتنا وأفكارنا وتنبصر الطريق. ومن خلال الاختلاط بالآخرين في المجتمع نحن نصوغ أفكارنا، ونذكر ما نريده، ونعي ما ينبغي علينا أن نريده وأن نهدف إليه

ويمضي رويس إلى أبعد من هذا فيقرر أن «إيماننا غامضا بوجود إخواننا الناس يلوح أنه يسبق، إلى حد كبير، التشكيك النهائي لوعينا بأنفسنا» (الكتاب نفسه، ج ٢، ص ١٧٠)

ويرى رويس أن شعورنا الواضح بأنفسنا وبالأحرار من بني الإنسان إنما ينشأ عن شعور اجتماعي بدائي وكلما تمت الثمرة يتزايد شعور الفرد بأن الخيوات الباطنة للآخرين هي أمور خاصة ذاتية محجوبة عن الملاحظة المباشرة. وفي الوقت نفسه يتزايد شعوره بأن الموضوعات الخارجية هي أدوات تحقيق الأغراض المشتركة بينه وبين الآخرين، وكذلك لتحقيق الأغراض الخاصة به هو وحده، وبكل فرد على حدة. وعلى هذا النحو ينشأ شعور بثلاث مؤلف من «زميلي وأنا، والطبيعة فينا» (الكتاب نفسه، ج ٢ ص ١٧٧).

يوجد إلا موجود واحد أحد، فإن الذات المتناهية وأفكارها يجب أن تعد وهمية. وفي هذه الحالة لا يمكن معرفة المطلق the absolute، لأنه لا يمكن أن يعرف إلا بواسطة الأفكار. ولهذا فإننا إذا كنا لا نزال نعتقد بإمكان المعرفة، فإننا لا نستطيع الأخذ بمذهب التصوف هذا

ج) والمذهب الثالث هو ما يسميه باسم «المذهب العقلي النقدي» Critical rationalism إن هذا المذهب يحاول أن يعرف الوجود على أساس الصديق validity فإنه حين يقول عن شيء أنه موجود يعني فقط أن فكرة معينة عنه صادقة، حقيقية، ويحدد أن تجربة ما، أو على الأقل مثلا أعلى رياضيا، وربما بوصفه حادثا تجريبيا، هو ممكن» (الكتاب نفسه ج ١ ص ١٢٩ - ٧). فإذا اقترحت أنني أقرر أن هناك أناسا يعيشون في المريخ، فإنني بحسب المذهب العقلي النقدي، أقرر أنه في تقدم التجربة الممكنة فإن فكرة ما مستصقل. ويضرب رويس مثالا على المذهب العقلي النقدي نظرية كنت في التجربة الممكنة وتعريف جون استيورت مل للمادة بأنها إمكان مستمر للاحساس.

ويرى رويس أن ميزة المذهب العقلي النقدي على المذهب الواقعي هي أنه يتجنب الاعتراض الناشئ عن فصل الواقعية بين الأفكار وبين الأشياء التي تشير هذه الأفكار إليها. لكن آفة المذهب العقلي النقدي هي أنه عاجز عن الإجابة على هذا السؤال: ما هي التجربة الممكنة في الوقت الذي ينظر فيه إليها على أنها ممكنة فقط؟ وما هي الحقيقة الصادقة إذا كان لا يوجد أحد يستطيع حاليا أن يثبت صدقها؟ وهكذا فإن المذهب العقلي النقدي هو الآخر غير واف.

ولهذا ينبغي البحث عن مذهب رابع يحتوي على الحقائق الموجودة في المذاهب الثلاثة السابقة، ويكون في الوقت نفسه خاليا من العيوب التي بيّناها فيها.

فما هي الحقيقة التي ينطوي عليها مذهب الواقعية؟ إنها القول بأن الشكل النهائي للوجود هو الفرد، ذلك لأن شارة الاسمين هي القول بأن الأفراد وحدهم هم الموجودون فعلا كذلك علينا أن نذكر أن هيجل وإن لم يكن من الاسمين، فإنه استخدم الحدة: «الفرد» بمعنى الكل العيني concrete universal، والشكل النهائي للوجود في فلسفة هيجل هو الفرد بهذا المعنى، إذ المطلق فرد أعلى. ولهذا فإن رويس يفهم الفرد بهذا المعنى المثالي الهيجلي، حين يتحدث عما هو حقيقة في مذهب الواقعية. ومن هنا يقول: «إن الموجود المفرد هو حياة

العالم وكل أفراد، وحدة الواحد والكثير، وحدة الله والانسان ونحن مملؤون بحسرة الله وحرته، ليس فقط على الرغم من ارتباطنا المتناهي، بل وأيضا بسبب ما يدل هذا عليه ويتضمنه.

وبيان ذلك أن رويس يستنبط من نهاية الانسان لا نهاية حضور الله وحرته. إذ المتناهي لا يتصور إلا مع وجود اللامتناهي، إن نهاية الانسان نفترض إذن وجود لا متناه، مطلق، هو الله.

ورويس في كتابه الذي أصدره سنة ١٨٨٥ بعنوان: «الوجه الديني للفلسفة» The Religious Aspect of Philosophy يرفض البراهين التقليدية لاثبات وجود الله، ويسوق برهانا آخر لاثبات المطلق The Absolute على أساس الاقرار بالخطأ. فنحن نخطئ، في أحكامنا ونقر بأننا أصدرنا أحكاما خاطئة لكن لا يتصور خطأ بدون صواب، ولا يتصور باطل بدون حق. ولهذا فإن وجود الخطأ يدل على وجود الحق، أي على وجود الله. وهذه الحجة مستلهمة من حجة لديكارت بنفس المعنى. والله - في نظر رويس - هو المطلق، وهو التجربة الشاملة المحيطة.

مؤلفاته

- The Religious Aspect of Philosophy. Boston, 1885.
- The spirit of modern philosophy. Boston, 1892.
- Studies of Good and Evil. New York, 1898.
- The world and the individual, 2 vols New York, 1900 1
- The conception of Immortality. Boston, 1900.
- William James and other Essays on the philosophy of life. New York, 1911.
- The sources of religious insight. Edinburgh, 1912.
- The problem of Christianity, 2 vols. New York, 1913.
- Lectures on modern Idealism. New Haven, 1919.
- Royce's logical essays, edited by D.S. Robinson. Dubuque (Iowa). 1951.

مراجع

- Albeggiani F. Il sistema filosofico di Josiah Royce. Palermo, 1930.

ونحن لا نعرف من عالم الطبيعة إلا القليل، والباقي لا يزال ينتسب إلى ميدان التجربة الممكنة، وقد شاهدنا إحفاق المذهب العقلي التقدي في تحديد التجربة الممكنة. ولا شك أنه من الخطأ أن نقول عن الطبيعة أنها ليست سوى تجسيد للارادة الانسانية وغرض الانسان. وغرض التطور يجعل من عقولنا المتناهية مجرد نواتج. وهنا يقوم السؤال: كيف نفقد التعريف المثالي للوجود على أساس المعنى الباطن للأفكار؟ وجواب رويس عن هذا السؤال هو أن العالم يعبر عن نظام للأفكار مطلق، هو بدوره تحقيق جزئي للارادة الالهية والله، وهو يعبر عن نفسه في العالم، هو الفرد الأقصى ultimate individual. ويمكن أن نقول أيضا أن الفرد الأقصى هو حياة التجربة المطلقة. وكل ذات متناهية هي تعبير وحيد عن الغرض الالهي.

حياة الفرد هي حياة تجربة، وعلينا أن ننظر إلى الذات على أساس أخلاقي لا على أساس جوهرية النفس لأنه من خلال امتلاك مثل أعلى، ورسالة وحيدة ومهمة في الحياة فريدة هي مغزى ما قمت به من أفعال حتى الآن تتحدد ذاتي وتخلق. أي أن الفرد المتناهي يخلق نفسه بتحقيقه لثله الأعلى الفريد، وتحقيقه لرسالته المنقطعة الطير. وواضح ما في هذا من نعمة وحدانية. ويؤكد هذا المعنى أكثر فأكثر حين يقرر أن لكل ذات طريقها الوحيد، نسيج وحده، في تحقيق ذاتها.

واستلهما لكتن يقرر رويس أن رسالة الانسان الأخلاقية لا نهاية لها. يقول: «العبارة: «مهمة أخلاقية أخيرة» هي متناقضة في ذاتها. إن خدمة الأبدى هي خدمة أبدية. ولذا لا يمكن أن يكون هناك فعل أخلاقي أخير» (الكتاب نفسه ج ١ ص ٤٤٤ - ٤٤٥). وهذا يوفي إلى فكرة خلود النفس. لكن رويس يبادر فيقرر ما يلي: «أنا لا أعرف بأي حال من الأحوال، ولا أدعي أنني أعرف، هي العملية التي بواسطتها فردية حياتنا الانسانية يعبر عنها فيها بعد. وأنا انتظر حتى يلبس هذا الغائي الفردية» (فكرة الخلود، ص ٨٠).

٣ - الله والعالم والانسان:

وفي المحاضرة الأخيرة من محاضرات جفورد هذه بعنوان: «العالم والفرد» وذلك في آخر الجزء الثاني يصوغ رويس مجمل نظريته في هذه العبارة: «والدرس الوحيد الذي نستخلصه من سلسلة المحاضرات هذه هو وحدة المتناهي واللامتناهي، وحدة الاعتماد الزماني والأهمية السرمدية، وحدة

عليها حتى الآن، طمح إلى تحصيل الدرجات العلمية التي تؤهله للتدريس في الجامعة، وعلى الأخص في الكوليج دي فرانس. فحصل على الليسانس من كلية الآداب في سنة ١٨٤٩ وكتب بحثين في عامي ١٨٤٦، ١٨٤٨ حصل بهما على جائزتين من أكاديمية النقوش والفنون الجميلة التابعة لمعهد فرنسا، وكلفه «معهد فرنسا» بمهمة علمية في إيطاليا سنة ١٨٤٩ - ١٨٥٠. ولما عاد إلى فرنسا بدأ بنشر مقالات عميقة ساحرة الأسلوب في مجلتين شهيرتين هما: «مجلة العالمين» (ابتداء من سنة ١٨٥١) و«جريدة الديباء» Journal de debats (ابتداء من سنة ١٨٥٣) وهي المقالات التي جمعها بعد ذلك في كتابين أحدهما بعنوان: «دراسات في التاريخ الديني» (سنة ١٨٥٧) والثاني بعنوان «دراسات في الأخلاق والنفذ» (سنة ١٨٥٩). وفي سنة ١٨٥٦ اختير عضواً في «أكاديمية النقوش والفنون الجميلة».

وكان قد حصل على الدكتوراه في الآداب من السوربون في سنة ١٨٥٢ برسالة كبرى عن «ابن رشد والرشدية» ورسالة صفرى عن: «الفلسفة المشائية عند السريان». وهما من الأعمال العظيمة المبكرة في تاريخ الفلسفة الإسلامية والسريانية. ولما تولى نابليون الثالث الحكم في فرنسا سنة ١٨٥٢ كان ريثان من خصومه السياسيين في بداية الأمر بيد أن علاقته الحميمة مع البونابرتيين الأحرار، وخصوصاً مدام كورني Cornu جعلته مقرباً من نابليون الثالث الذي شاء أن يصنع صنيع جده نابليون الأول في حملته على مصر حين اصطحب معه بعثة علمية - فإن نابليون الثالث لما تدخل في سوريا سنة ١٨٦٠ أرسل بعثة أثرية إلى لبنان برئاسة أرنست ريثان في الفترة ما بين أكتوبر سنة ١٨٦٠ إلى أكتوبر سنة ١٨٦١ وهي البعثة التي سجل نتائجها في تقرير عظيم بعنوان «البعثة في فينيقية» (سنة ١٨٦٤-١٨٧٤). ولما عاد إلى فرنسا عين في ١١ يناير سنة ١٨٦٢ أستاذاً في الكوليج دي فرانس في كرسى اللغات العبرية والسريانية والكلدانية. وألقى درسه الأول في ٢٢ فبراير سنة ١٨٦٢، فأثار تعينه غضب الكاثوليك المتديسين، وخصوصاً الشبيبة الكاثوليكية واستعدوا للشغب عليه في درسه الأول. ووجدوا الفرصة حين بدأ درسه بقوله: «إن إنساناً لا نظيره - وعلى الرغم من أن كل شيء في هذه الدنيا يجب أن يحكم عليه من وجهة نظر العلم الوضعي، لكي لا أريد أن أتناقض أولئك الذين أدهشهم الطابع الاستثنائي لعمله، فسَمِّوه الله». وغداة هذا الدرس بدأت حملة يقودها مدير

- Amoroso M.L.: La filosofia morale di Josiah Royce. Napoli. 1929.
- Aronson, M.J.: La philosophie morale de Josiah Royce. Paris. 1927.
- Cotton, J.H.: Royce on the human self. Cambridge (Mass.). 1945.
- Creighton, J.E. editor: Papers in honor of Josiah Royce in his sixtieth birthday. New York. 1916.
- De Nier, M: Royce. Brescia. 1950.
- Dykhuizen, G: The Conception of god in the philosophy of Josiah Royce. Chicago. 1936
- Fuss, P.: The moral philosophy of Josiah Royce. Cambridge (Mass). 1965.
- Galgano, M: Il pensiero filosofico di Josiah Royce. Roma 1921.
- Humbach K.T: Einzelperson und Gemeinschaft nach Josiah Royce. Heidelberg. 1962.
- Marcel, Gabriel: La philosophie de Royce. Paris 1945
- Olgiati, E. Un pensatore americano: Josiah Royce. Milano. 1917.
- Smith, J. E: Royce's social Infinite New York. 1950.

ريثان

Ernest Renan

مؤرخ للمسيحية والفلسفة، وصاحب آراء فلسفية.

ولد في مدينة ترويه Tréguier (مدينة ساحلية في إقليم بريتاني شمال غربي فرنسا) في ٢٨ فبراير سنة ١٨٢٣ ودرس أولاً في مدرسة دينية في بلدته، ثم حصل على منحة دراسية للدراسة في مدرسة سان نقولا دي شاردونية التي كان يديرها آنذاك دويانلو Dupanloup. ومنها انتقل إلى معهد سان سلبس St. Sulpice الديني الشهير كي يتخرج منه قسباً. لكنه وهو في هذا المعهد بدأ إيمانه يتزعزع تحت تأثير قراءة الكتب النقدية في تاريخ المسيح والأنجيل. فبين له أن الأسس التي تقوم عليها المسيحية واهية من الناحية التاريخية. فقرر ترك المعهد قبل أن يتم دراسته فيه. ولما ترك المعهد والخطبة التي سار

فرنسا هذا الاتجاه النقدي . وقد بدأ في كتابة تاريخ «حياة المسيح» وهو في قرية غزير بجبل لبنان في سنة ١٨٦١ . ولما لقي محاضراته الأولى في الكوليج دي فرانس في ٢٢ فبراير سنة ١٨٦٢ أثار ضجة هائلة لأنه تحدث عن المسيح فوصفه بأنه «إنسان منقطع النظر» إذ أثار ثائرة المتدينين المتزمين ورجال الدين والكهنوت الفرنسي . وتضاعفت الحملة ضده حين أصدر كتابه «حياة المسيح» في سنة ١٨٦٣ ، وهو كتاب سرعان ما لقي نجاحا وانتشارا لا مثيل لها آنذاك . وتلا هذا الكتاب ستة مجلدات أخرى عن «أصول المسيحية» هي :

١ - «الحواريون» سنة ١٨٦٦

٢ - «الأنجيل والجيل الثاني للمسيحية» سنة ١٨٧٧

٣ - «القديس بولس» سنة ١٨٦٩

٤ - «السابق على المسيح» سنة ١٨٧٣

٥ - «الكنيسة المسيحية» سنة ١٨٧٩

٦ - «مرقس أورليوس وهاية العالم القديم» سنة

١٨٨١

ثم ارتفع إلى تاريخ الشعب الذي نشأت في أحضانه المسيحية، وهو الشعب اليهودي، فكنت «تاريخ شعب إسرائيل» في خمسة مجلدات (سنة ١٨٨٧ - سنة ١٨٩٣).

وقد عاون رينان على كتابة هذه التواريخ مواهب من ملكة «التوسم» التي تحدث عنها اشبنجلر، أي ملكة ادراك الشاعر والدقائق المثبوتة في الوثائق التاريخية، بحيث كان يقدر على «تمييز الدرجات المختلفة لليقين، والمحتمل، والمقبول، والممكن» في الروايات التاريخية والوثائق التاريخية بعامة .

٢ - كان رينان يرى إحلال مقولة الصيرورة devenir محل مقولة الوجود في فهم الكون وتاريخ الانسانية فكان يرى أن العالم تحكمه «قوانين التقدم» التي بفضلها يتزايد وعي العقل الانساني بذاته وهو يرى أن «غاية العالم هي نمو أو (تطور) العقل» . ويرى أن المادة تخيا بقوة مجهود nusus يدفعها إلى الخارج عن الفوضى، والارتفاع - مرحلة تلو مرحلة - إلى ظهور الانسانية التي تبس الكون الوعي ونموذج العلة الحرة . وعملية الخلق المستمر هذه تلخص في كلمة واحدة هي : «الله»، فالله ليس يكون . بل يصير Dieu n'est pas, mais il devient خلال تقدم الانسانية، هذا التقدم الذي سيتم بانتصار الروح على المادة .

٣ - وكان يرى أن العلم، والعلم وحده، هو الذي

مدرسته القديم دوبالو Dupanloup من أجل طرد رينان من منصب الجليل هذا ورضح الاسراطور المستند . فلما هزمت فرنسا وطرد بابليون الثالث من السلطة، صار رينان من المرموقين في عهد الجمهورية الأولى الجديدة، رغم أنه كان بنزعة ملكيا .

وفي مايو سنة ١٨٨٣ أصبح رينان مديرا administrateur للكوليج دي فرانس، واستمر يشغل هذا المنصب حتى وفاته . واختير عضواً في الأكاديمية الفرنسية في سنة ١٨٧٨ . وفي أبريل سنة ١٨٩٠ نشر كتابه «مستقبل العلم» الذي كان راقداً في مكتبته منذ أن أتم تأليفه في سنة ١٨٤٩

وتوفي رينان في ١٢ أكتوبر ١٨٩٢

آراؤه الفلسفية

تأثر رينان في نزعة الفلسمية بفكتور كوزان، الداعي إلى الانتقاء بين المذاهب المختلفة eclecticisme، وهردر فيما يتصل بتطور الانسانية، وهيجل في دياكتيكة الجماع بين الآراء المتعارضة . وفي تفكير رينان مرونة ومراعاة للأوجه المتعارضة في المشكلة الواحدة، ونزعة إلى الشك الكارِه لكل تقرير حازم ودوجماتيقي، مما حمله بكثير من الفروض المتعارضة لتفسير الأمر الواحد .

ويمكن تلخيص الاتجاهات الرئيسية في تفكير رينان على النحو التالي :

١ - كان رينان ذا نزعة عقلية صريحة، وكان يرى في العلوم الوضعية النموذج الصحيح للفكر ويرى إلى تطبيق مناهجها على دراسة تاريخ الأديان . وكانت نتيجة هذه النزعة أنه في دراساته عن حياة المسيح وتاريخ المسيحية حتى نهاية العصر القديم استبعد كل الخوارق والمعجزات، وقام بنقد الوثائق التاريخية المتعلقة بتاريخ المسيح والمسيحية الأولى نقداً فيلولوجياً دقيقاً . فهو لم ير في المسيح إلا «إنسان منقطع النظر» un homme incomparable وفي الأنجيل غير روايات تاريخية متناقضة الأخبار، يميز عن التحقيق الفيلولوجي والتاريخي . وفي هذا تأثر تأثراً بالغاً بمدرسة نويينج الألمانية في النقد التاريخي لتاريخ المسيحية، وخصوصاً بفريدريش اشتراوس صاحب كتاب «حياة المسيح» الشهير . ومن أفضال رينان الكبرى أنه كان أول من اتجه بالأبحاث المتعلقة بالمسيح وأصول المسيحية في

المجلد الرابع: «حياة المسيح»، «الحواريون»، «القديس بولس»، «السابق على المسيح».

المجلد الخامس: «الإنجيل»، «الكنيسة المسيحية»، «مقدس أورليوس».

المجلد السادس: «تاريخ شعب إسرائيل» بأجزاء خمسة.

المجلد السابع: «دراسات في التاريخ الديني»، «سفر أيوب»، «نشيد الأنشيد»، «سفر الجامعة»، «محاضرات إنجلترا»، «دراسات جديدة في التاريخ».

المجلد الثامن: «أصل اللغة»، «تاريخ اللغات السامية»، «تاريخ فرنسا الأدبي»، «أمنشاج دينية وتاريخية».

المجلد التاسع: «كراسات الشباب»، «أختي هنريette»، «رسائل اسرية»، «شذرات خاصة ووجدانية».

المجلد العاشر: «مراسلات ١٨٤١ - ١٨٩٢».

مراجع

— Rooul Allier: La philosophie d'Ernest Renan. Paris, 1895.

— René Berthelot: «La pensée philosophique de Renan», in Rev. de Met. et de Morale, vol. 30 (1923) pp. 365-488.

— Gabriel Seailles: Ernest Renan. Essai de biographie psychologique. Paris 1895.

— André Cresson: Ernest Renan. Sa vie, son Oeuvre avec un exposé de sa philosophie. Paris 1949.

— H. Moncel: Bibliographie des Oeuvres d'Ernest Renan. Paris, 1923.

— J. Pommier: Ernest Renan, d'après des documents inédits. Paris, 1923.

— K. Gore: L'Idée de progrès dans la pensée de Renan. Paris, 1970.

— J. Pommier: La pensée religieuse de Renan. Paris 1925.

— J. Pommier: La jeunesse ecclésiastique d'Ernest Renan. Paris, 1933.

— H. Pschiri: Renan d'après lui-même. Paris, 1937.

يستطيع أن يقدم إلى الإنسانية الشيء الذي لا نستطيع أن نعيش بدون، وأعني ذلك «الرمز والتاموس» («مستقبل العلم» ص ٣١). ويقرر: «أن عقيدتي الراضعة هي أن دين المستقبل سيكون النزعة الإنسانية الخالصة، أعني عبادة كل ما ينتسب إلى الإنسان وتقديس الحياة ورفعها إلى قيمة معنوية» (الكتاب نفسه ص ٣٧). ويؤكد نزعة الوضعية فيقول: «ليس ها هنا حقيقة لم تكن نقطة ابتدائها مستمدة من التجربة العلمية، ولا تنبثق مباشرة أو بطريق غير مباشر من العمل أو من المكتبة، لأن كل ما نعرفه إنما نعرفه من دراسة الطبيعة أو التاريخ» («المحاورات الفلسفية» ص ٢٨٤).

ومن هنا كان يرى أن الفلسفة هي «النتيجة العامة لكل العلوم» («محاورات فلسفية» ص ٢٩٠).

٤ - ولا يؤمن رينان بخلود النفس، لأن العلم لا يستطيع إثبات ذلك. وبدلاً من ذلك يعتقد أن وعي العالم، وهو الآن أعمى وعاجز، سيصبح واضحاً تأملياً. ويقول في هذا الصدد: «إن الحياة العامة للكون تشبه حياة أم الحلوil huitre: غامضة، مظلمة، في ضيق غريب، بطيئة تبعاً لذلك. والأم يخلق الروح والحركة العقلية والأخلاقية والعقل، إن شئنا أن نقول إنه الغاية والعللة الغائية، والنتيجة النهائية الرائعة للكون الذي نعيش فيه».

والله هو المثل الأعلى الذي تشده الإنسانية، إنه ليس كائناً، بل هو غاية الصيرورة وهدف التطور.

نشرة مؤلفاته

جمعت حفيدته هنريette بسيكاري Henriette Psicari مؤلفاته الكاملة ونشرتها في عشر مجلدات تحت عنوان:

Oeuvres Complètes d'Ernest Renan, Paris 1947- 1961 Calman- Lévy éditeur.

وتشمل على ما يلي:

المجلد الأول: «مسائل عصرية»، «الأصلاح العقلي والأخلاقي»، «محاورات وشذرات فلسفية».

المجلد الثاني: «مقالات في الأخلاق والتقدم»، «أمنشاج في التاريخ والرحلات»، «ذكريات الطفولة والشباب»، «أوراق مشورة».

المجلد الثالث: «ابن رشد والرشدية»، «مسرحيات فلسفية»، «مستقبل العلم».

1932.

— Jules Chaix-ry: Renan. Paris, 1956.

— René Galand: L'âme celtique de Renan.

— François Millepièrres: La Vie d'Ernest Renan. sage d'occident. Paris 1961.

— Pierre Lasserre: La jeunesse d'Ernest Renan. Paris.



الزمان

ومقياسها، فانه في الآن نفسه يقاس هو ذاته بالحركة . رابعاً: إن هذه الحركة التي يقاس بها هي الحركة العامة للكون . خاصاً: أنه مصدر الكون والفساد، وهو بالتالي قوة فاعلة وليس شيئاً سلبياً . سادساً: أنه ليس متوقفاً ولا مرتبطاً بالفساد الانسانية، وإن كان مرتبطاً بنفس حية هي النفس الكلية .

وبأرخوطاس تآثر أفلاطون . رأى أفلاطون أن الزمان مظهر من مظاهر النظام في العالم، وأنه شرط ضروري سابق على فعل الصانع، وعامل ثالث يضاف إلى الوجود والضرورة . أما فيها يتصل بأولية الزمان عند أفلاطون، فالشرح مختلفون . فالبعض يقول ويؤكد هذا التفسير لرأي أفلاطون . ما يقوله أرسطو شرحاً للمذهب استناداً إلى ما قاله أفلاطون في محاوره «طيماوس» (٣٨ ب) من «أن الزمان قد جاء إلى الوجود مع السماء، من أجل أنه لما كانا قد جاءا إلى الوجود معا فإنها يمكن أن ينحلا معا إذا أمكن أن يحدث مطلقاً هذا الانحلال . وقد صيغ على مثال الطبيعة الباقية على الدوام، كي يكون مشابهاً للنموذج قدر المستطاع، لأن النموذج (أي الموجود الحي، أو الله) موجود منذ الأزل وإلى الأبد، بينما السماء كانت وهي كائنة وستكون دائماً خلال كل الزمان» .

والأرجح من هذا الرأي هو الرأي الآخر الذي يفسر مذهب أفلاطون في الزمان، على أنه يقول بأولية الزمان وأبديته إذ الزمان - عنده - على نموذج الموجود الحي أو الله، والله أزلي أبدي . لكن لما كان النموذج أعلى من الشيء الذي هو نموذج له فإنه لم يكن من المستطاع أن يعطي طابع الأزلية بكل معناه وقامه لهذا الشيء المخلوق . لذا كان الزمان أزلياً، ولكن بدرجة أقل في المعنى من أزلية الله . ويتباد هذا بقول أفلاطون:

مشكلة الزمان مشكلة شغلت تفكير الانسان منذ ابتداء وعيه، لما للزمان من تأثير هائل أحس به في نفسه وفي العالم المحيط به .

وإشكال الزمان قائم في طبيعة الزمان نفسه من حيث أنه دائم السيلان، ذلك أن الأجزاء التي يتألف منها الزمان - كما لاحظ أرسطو («الطبيعة» ، المقالة الرابعة، الفصل العاشر) - أحدها كان ولم يعد بعد موجوداً، والثاني لم يأت بعد، والثالث لا يمكن الإمساك به: فأجزأه أعدام ثلاثة، وما يتألف من أعدام يبدو من المستحيل أن يشارك في الوجود .

وقد رأى الفلاسفة الطبيعيون السابقون على سقراط، وكذلك أفلاطون، أن ماهية الزمان تقوم في الحركة . ولهذا جاء أرسطو في تعريفه للزمان فربطه بالحركة، وحذره بأنه ومقدار (عدد) الحركة بحسب التقدم والمتأخر («الطبيعة» ص ٢١٩ ب س ٢) . وهذا التعريف نجده قبل ذلك عند أرخوطاس الترني حين عرّف الزمان بأنه ومقدار لحركة معلومة، وهو أيضاً على وجه العموم المدة الخاصة بطبيعة الكون» (أورده سنلقيس في شرحه على «المقولات» لأرسطو، ص ٣٥٠ - ٣٥١، نشرة كلبفليش، برلين سنة ١٩٠٧) .

والملاحظات البارزة في هذا التعريف الذي نستطيع أن نقول إنه التعريف العام الشائع عند اليونانيين قبل أرسطو هي: أولاً: ارتباط الزمان بالحركة . ثانياً: أن الزمان مقدار أي عدد الحركة وليس الحركة نفسها . ثالثاً: أنه، ولو أنه مقدار الحركة

الموجود بالآن، فلو لا الآن لما دخل الزمان في الوجود على الوجه الذي دخله. وليس دخوله بأن يتلوّأنا، بل بأن يستمر متجراً على الاتصال. فمضى التفت إليه ملئت، أو اعتبره معتبر، أو وقته موقت، وجد الداخِل الوجود منه هو آن، لا زمان. فاما أن الآتات لا تتألى حتى يكون منها الزمان، فكما لا تتألى النقط فيكون منها خط، لأنها ما لا ينقسم، وبمجموع ما لا ينقسم (وهو هنا الخط) فهكذا يتصور الزمان في وجوده وتصوره.

وينساء أرسطو في آخر بحثه في الزمان (الطبيعة ص ١٢٣، ٢٩ - ١٢٤ ص) عن الحركة التي يمتدّها الزمان، قال: هل هو عدد لآية حركة كانت؟ وأجاب بالسلب، لأنه رأى أن الزمان يجري فيه كل نوع من أنواع الحركة وإذا كان كذلك فإنه ليس عدد واحد منها، بل عدد الحركة المتصلة. ولا حركة متصلة إلا الحركة الدائرية، والحركة الدائرية هي حركة الفلك. وعلى هذا فإن الحركة التي يمتدّها الزمان هي إذن حركة الفلك.

ثم جاءت الأفلاطونية المحدثّة ففرقت بين نوعين من الزمان: «زمان طبيعي، وهو الذي عنه أرسطو في تعريفه، وزمان أصيل حقيقي أول هو حياة النفس الكلية. وهذا الزمان الثاني يحاكي الكلية الحاضرة، والمعية الدائمة، والانهائي الحاضر بالفعل. والزمان يحاكيها لأنه يريد دائماً أن يضاف غاء جديد إليه. فهذا النحو من الوجود هنا (أي في النفس الكلية) يحاكي ذلك الموجود في أعلى (أي في الواحد والعقل). فلتجنب إذن أن نبحت عن الزمان خارج النفس الكلية كما علينا أن نتجنب السرمديّة خارج الموجود الأكمل (أفلوطين: «التساعات»، الثالثة، ص ٧، ف ١٠). ويفصل تلميذ أفلوطين وهو فورفورئوس الصوري، هذه النظرية ويقرر أن الزمان لا يتفصل عن النفس الكلية، لأن السرمديّة لا تنفصل عن العقل. وهذا الزمان يمكن أن يطرأ إليه عل أنه ذو دورات، كدورات الكواكب المختلفة، وكل دورة من دورات النفس الكلية تكوّن السنة الكبرى.

ذلك هو الزمان الأصيل عند أفلوطين وتلميذه فورفورئوس: فهو حياة النفس الكلية سواء، وهو تبعاً لهذا معقول يكاد أن لا يتسبب في شيء إلى المحسوس، بعكس الزمان الطبيعي الذي قال به أرسطو وتلاميذه من المشائين حين نشده في الحركات والتغيرات الجارية في العالم المحسوس.

ولكن الله فكّر في أن يحقق نوعاً من الصورة المتحركة للسرمديّة، ففي نفس الآن الذي وضع فيه نظاماً في السماء، جعل من السرمديّة، الباقية ثابتة في الوحدة، صورة سرمديّة تسير تبعاً للمقدار. وهذا ما سميناه باسم «الزمان».

إن الزمان عند أفلاطون هو «الصورة السرمديّة السائرة تبعاً للمقدار للسرمديّة الباقية في الوحدة». وقوله: «السائرة تبعاً للمقدار» معناه أن للزمان أجزاءً وصوراً. أما أجزاءه فهي الأيام والشهور والأعوام، وهي تقاس بحركة الشمس وبقيّة الكواكب، أما صور الزمان فهي «ما كان، وما سيكون».

ثم جاء أرسطو فقدم عرضاً شاملاً لنظرية الزمان، سيكون له الأثر الحاسم في تطورها في القرون التالية:

يبدأ أرسطو بأن يربط الزمان بالحركة قائلاً إن الزمان لا يوجد دون الحركة أو التغير بوجه عام، إذ أننا حين لا نشعر بتغير أو حركة لا نشعر بمرور زمان. لكن ليس معنى هذا أن الزمان هو الحركة، لأن الحركة أو التغير شيء إنما هو في الشيء نفسه وحده أو حيث يكون الشيء المتحرك أو المتغير، بينما الزمان في كل مكان، وفي كل الأشياء، أو بعبارة أخرى: الزمان لا يخضع للحركات الجزئية، وإنما هو عام. ودليل آخر هو أن «كل تغير إما أسرع وإما أبطأ، بينما الزمان ليس كذلك، لأن الطء أو السرعة تحدّدان الزمان: فالسريع هو المتحرك كثيراً في وقت قليل، والبطيء هو المتحرك قليلاً في وقت كثير. ولكن الزمان لا يحدّد بالزمان سواء على أساس أنه كم، وعلى أساس أنه كيف» (الطبيعة ص ٢١٨، ١٣ - ١٨). ومعنى هذا البرهان الثاني أن الزمان منتظم واتب، ولذا تقاس به الحركة وهي ليست منتظمة ولا راتبّة.

الزمان إذن ليس حركة، بيد أنه لا يقوم إلا من جهة أن الحركة تتضمن المقدار (أو العدد). والدليل على هذا أن العدد يسمح لنا بالتمييز بين الأكثر والأقل، والزمان يسمح بالتمييز بين الأكثر والأقل في الحركة، فالزمان إذن نوع من العدد. وهذا المقدم، وهو المتأخّر في الزمان هو الآن. أن الآن يقسم الزمان بالصورة، ويحدّد جزئيه ويوحد بينهما (الطبيعة ص ١٢٢، ١٧ - ١٩). وليس في الآن حركة ولا سكون

وقد شرح أبو البركات البغدادي في كتابه: «المعتبر في الحكمة» (ج ٢ ص ٧٨ - ٧٩، طبع حيدر آباد سنة ١٩٣٩) العلاقة بين الآن والزمان شرحاً جيداً فقال: «إن الزمان يلقى

موجود، وإنما الطويل توقع المستقبل، وليس الماضي طويلا، إذ هو غير موجود بعد، وإنما الطويل هو ذاكرة الماضي» (الاعترافات، ١١م، ٢٨ف).

وهذا يدل على أمرين: الأول أن الزمان لا يقوم إلا بالنفس، والثاني أن الزمان ليس مكونا من آتات غير قابلة للقسمة، وإنما هومدة متصلة. والطابع الأصلي للزمان إذن هو المدة والاستمرار، كما يقول بهذا برجسون فيما بعد. ومن هنا أيضا نجد في نظرية أوغسطين في الزمان اتجاهها جديدا في فهمه: فبدل أن يكون الزمان موضوعيا، سيعد ذاتيا قائما بالنفس الانسانية وحدها. وبدلا من أن يعنى فيه بالآن الحاضر وحده، ستجده العناية إلى الآتين الآخرين، وبخاصة الآن المستقبل.

وننتقل إلى العصر الحديث فنجد نيوتن قد قسّم الزمان إلى زمانين: مطلق، ونسبي، أما الزمان المطلق، فهو الزمان الحقيقي الرياضي، وهو قائم بذاته مستقل بطبيعته، في غير نسبة إلى أي شيء آخر خارجي، وبسبب بأطراد ورتوب، ويسمى أيضا باسم المدة. وعلى العكس من هذا نجد الزمان النسبي: ظاهريا عاميا، وهو مقياس حسي خارجي لآية مدة بواسطة الحركة، وهو الزمان المستعمل في الحياة العادية على هيئة ساعات وأيام وشهور وأعوام، وقد يكون دقيقا، وقد لا يكون متساويا مطرودا. وهذا الزمان الثاني يستخدم في الفلك مقياسا لحركة الأجرام السماوية، لأن زمان الفلكيين مرتبط بحركة، بينما الزمان المطلق، كما قلنا، لا يرتبط بأية حركة.

وفي مقابل نيوتن قرر ليبنتس أن الزمان هو نظام التوالي، وهو إذن لا يقوم إلا في النسب الموجودة بين أشياء تتوالى، أي أنه تابع للأشياء، وليس سابقا عليها. ويسوق الدليل على هذا معتمداً على مبدأ العلة الكافية فيقول: أنه لو اعترض انسان قائلا: لماذا لم يخلق الله الأشياء كلها قبل الوقت الذي خلقها فيه بسنة؟ واستنتج من هذا أن الله قد فعل شيئا ليس من الممكن أن يكون ثمة علة لماذا فعله ولم يفعل غيره، أي أنه لا توجد هنا علة لكونه خلق الأشياء في هذه اللحظة المعنية دون غيرها.

وفي أثرهما جاء امانويل كنت فتناول مشكلة الزمان بتفصيل وعمق. وينقسم عرضه لمذهبه في الزمان إلى نوعين: ميتافيزيقي، ومتعالي.

في العرض الميتافيزيقي يبين لنا:

١) الزمان ليس تصوراً تجريبيا مستمدا من تجربة ما. ذلك أن الملية أو التوالي لا يقعان تحت الإدراك الحسي، إذا لم

ومن الافلاطونيين المحدثين أباميلخوس الذي قرر أن السرمدية هي الآن الحاضر $\sigma\delta\ \nu\upsilon\upsilon$ ، والعقل يحيا بها، كذلك تحيا النفس في حاضر غير قابل للقسمة، أي في أن، محاكية بذلك الآن الحاضر في سرمدية العقل الذي صدر عنه. ويرى أن السرمدية هي المقياس الكلي للموحدوات الحقيقية، بينما ينظر إلى الزمان القائم بذاته على أنه جوهر يقيس الكون والفساد.

والسرمدية هي الأخرى - عند أباميلخوس - جوهر قائم بذاته كالزمان.

وترك الفلسفة اليونانية لتتقي بالقدس أوغسطين، الذي كرس لمشكلة الزمان صفحات جميلة العبارة حارة البثرة في كتابه «الاعترافات». يقول أوغسطين وهو يعرض مناجيا نفسه اشكالات الزمان: «يبدو لي أن الزمان امتداد. ولكن، امتداد ماذا؟ لا أدري اللروح؟ ماذا أقيس حقا، يا الهي، حينما أقول مثلا: هذا الزمان أطول من الآخر، بوجه عام، أو بوجه خاص. إن هذا الزمان ضئف الآخر؟ إنني أقيس الزمان، أعرف ذلك. ولكني لا أقيس المستقبل، لأنه لم يات بعد، ولا الحاضر لأنه أن (أي لا يتجزأ وغير متدد)، ولا الماضي لأنه ليس حاضرا بعد. فماذا أقيس إذن؟ لقد قلت ذلك: إنه ليس الزمان الذي مضى، ولكنه الزمان الذي يمضي» (الاعترافات، ١١م، ٢٦ف). أي أن قياس الزمان عملية بوصفه فعلا يمضي في مدة، ولهذا فإن الزمان لا وجود له إلا إذا كان في النفس تأثر مستمر ويمضي بعد ذلك ويقول: «عقل، فيك أقيس الزمان، ولا تسألني بعد هذا مضايقا: وكيف ذاك؟ بل دعني ولا تشتت خاطري بمصاففة خيالاتك. إنني أقيس فيك الزمان، أقيس الأثر الذي تتركه الأشياء وهي مارة فيك، وأقيس هذا الأثر حال كوني أقيس الزمان» (الاعترافات، ١١م، ٢٧ف).

ويرد أوغسطين آتات الزمان الثلاثة إلى أحوال للنفس هي: الذاكرة (الماضي)، والانتباه (الحاضر)، والتوقع (المستقبل). «ومن ذا الذي يستطيع أن يقول أن المستقبل لم يات في النفس بعد، إذا كان في النفس توقع المستقبل؟ ومن ذا الذي يستطيع أن يقول: الماضي ليس حاضرا بعد، إذا كان في الذاكرة ذكرى الماضي؟ ومن يستطيع أن يقول أن الحاضر ليس له حيز لأنه يمر في نقطة غير قابلة للقسمة، إذا كان ثمة انشائه فيه يمر ما سيكون حاضرا؟ ليس المستقبل طويلا، لأنه غير

١٨٨٩) والمدة والمعية (سنة ١٩٢٢) كما لا يخلو أي كتاب من كتبه الأخرى من الخوض في مسألة الزمان، وخصوصاً كتاب «التطور الخالق» (سنة ١٩٠٧) في الفصل الرابع منه.

يُميّز برجسون تمييزاً حاداً بين الزمان والمكان على نحو يمكن اجماله كما يلي:

الزمان يعني	المكان يعني
المدة الحقيقية	الامتداد
الكمية الكيفية	العدد
اللاتجانس	التجانس
التوالي	المعية، التالي
الكيف	الكم
التغير	الثبات
البطون	الخروج
الاتصال النفسي	الانفصال
اللامتد	المحدد
النفوذ المتبادل	عدم قابلية النفوذ
التلقائية، الحرية، التطور الخالق	الضرورة
الشعور	الآلية
الروح	المادة

ويُميّز برجسون بين الزمان الحيوي، ويسميه: المدة *durée*، وبين الزمان الفيزيائي، زمان الساعات. فالأول كيفي، لا متجانس، يتفد بعضه في بعض، أما الثاني فيسم بالكم، والتجانس، وعدم النفوذ. الأول هو المدة الحقيقية، التي هي اللاتجانس المحض، والكمية الكيفية، والاختراع المستمر، والنضوج. أما الزمان الفيزيائي فهو تصور هجين أندس في تصور المكان، وهو مقياس للطول على غرار المكان.

ونختم هذا العرض ببيان رأي هيدجر في الزمان، كما أوضحه في كتابه الرئيسي وهو «الوجود والزمان». وتحليل هيدجر لمعنى الزمان مرتبط بنظرته في الوجود الإنساني

إن الطابع الأساسي للوجود الإنساني هو الهم *Surge*، فالوجود الإنساني مفهوم بتحقيق إمكاناته في الوجود والهم يتخذ ثلاثة تراكيب: الهم بتحقيق الممكنات (= المستقبل)، الهم عما تحقق من ممكنات (= الماضي)، والهم بما يجري تحقيقه من ممكنات (= الحاضر) ولهذا يتصف الهم بهذه الأحوال الزمانية الثلاث: المستقبل، الماضي، الحاضر. والزمانية هي الوحدة الأصلية لتكوين الهم. والزمانية تجعل الهم ممكنًا من حيث أنها

يكن الامتثال القبلي للزمان أساساً لها. فنحن لا نستطيع أن نتصور أن شيئاً يوجد في نفس الوقت الذي يوجد فيه شيء آخر (المعية) أو في وقتين مختلفين (التوالي) إلا على أساس تصور وجود زمان قبلي تجري عليه المعية أو التوالي.

٢) الزمان امتثال ضروري يقوم بدور الأساس لكل المعانيات. ونحن لا نستطيع التجرد عن فكرة الزمان بالنسبة إلى الظواهر بوجه عام، لكننا نستطيع التجرد عن الظواهر بالنسبة للزمان، وبعبارة أبسط: الظواهر لا تدرك بدون تصور زمان، ولكن الزمان يتصور بدون ظواهر.

٣) وعلى هذه الضرورة القبليّة يقوم إمكان المبادئ الضرورية اليقينية الخاصة بعلاقات الزمان أو بعلاقات بدييات الزمان بوجه عام. وليس للزمان غير بُعد واحد.

٤) الزمان ليس مدركاً تصورياً منطقياً *discursif*، بل هو شكل من المعاني الحسي.

٥) لا نهائية الزمان لا تعني شيئاً أكثر من أن كل مقدار معين من الزمان لا يكون ممكناً إلا بتحديدات في الزمان الوحيد الذي يستخدم أساساً له. ولهذا يجب أن يكون الامتثال الأصلي للزمان معطى على أنه لا محدود.

وفي العرض التالي بين كنت:

أ) أن الزمان ليس شيئاً موجوداً في ذاته، أو أنه داخل في تركيب الأشياء كتعين موضوعي لها

ب) والزمان ليس شيئاً آخر غير شكل الحس الباطن، أعني شكل عياننا لأنفسنا وحالاتنا الباطنية.

ج) والزمان هو الشرط الشكلي القبلي لكل الظواهر بعامة. وليس للزمان قيمة موضوعية إلا بالنسبة إلى الطواهر، لأنها موضوعات لحواسنا.

ويمارب كنت بشدة كل دعوى تدعي أن للزمان حقيقة مطلقة. إن للزمان حقيقة تجريبية، لكن ليس له حقيقة مطلقة.

(راجع تفصيل هذا في كتابنا: «أمانويل كنت» ج ١ ص ١٩٣ - ١٩٧).

وهنا نصل إلى برجسون الذي كرس لمشكلة الزمان فصلاً طويلاً في كتابه: «المعطيات المباشرة للشعور» (سنة

- ١٩٤٥، القاهرة، ط ٢ سنة ١٩٥٥، القاهرة.
- Aristote: *Physique*, I. 4, c. 10-14; *Métaphysique*, I. V, c. 13, XII 6.
- G. Bachelard: *La dialectique de la durée*, Paris, 1933.
- St. Augustin: *Confessions*, I. XI, 17-40, Cité de Dieu, I. XI, c. 6; XII, c. 15.
- H. Bergson: *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris 1889, - *Durée et simultanéité*, 1922, Paris.
- A. Grünbaum: *Philosophical problems of space and time*, New York, 1963.
- G. Guillaume: *Temps et verbe*, Paris, 1929.
- Heidegger: *Sein und Zeit*, Halle, 1927.
- I. Kant: *Kritik der Reinen Vernunft*
- J. Guittou: *Le temps et l'éternité chez Plotin et St. Augustin*.
- E. Minkowski: *Le temps Vécu*.
- J. Piaget: *Le Développement de la notion de temps chez l'enfant*, Paris, 1946.
- R. Poirier: *Essai sur quelques caractères des notions de l'espace et de temps*, Paris, 1932.
- H. Reichenbach: *The direction of time*, Berkeley, 1956.
- L. Sklar: *Space, time, and spacetime*, Berkeley, California, 1974.
- Symposium on Space and time, in *Noos*, vol. XI, n. 3, September 1977, Indiana university.
- *Revue de Métaphysique et de Morale*, Numéro spécial: *Temps et Histoire*, 84^e année, n°1, Jan. Mars, 1979.

الإليّة



زينون الإيلي

الرواقية



زينون الرواقى

هي الآنية وهي تسعى للتخارج في هذه الأنحاء الثلاث. ومن هنا فإن المستقبل والماضي المتكدر والحضور يمكن أن تعدّ بمثابة التخارجات الثلاثة للزمانية.

والزمانية لا تكون، بل تنزمن. إنها تنزمن ابتداء من المستقبل، بوصفه الاتجاه الأساسي للزمان.

والزمانية الأصلية متناهية، لأنها تنزمن ابتداء من مستقبل متناه، لأن هذا المستقبل محكوم عليه بالفناء، إذ الموت له بالمرصاد.

كيف تجعل الزمانية العالم ممكناً؟

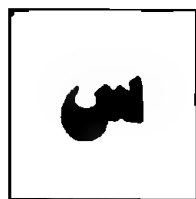
إنها تجعله ممكناً من حيث أن فيها شيئاً هو بمثابة أفق، وهو وحدة تخارجية. وتخارجات الزمانية هي انطلاقات «نحو» وانطلاقات «إلى». وهذا الـ *Wohin* يدل على أن انطلاقة التخارج تمتد وتنبسط على هيئة أفق، مما يجعل «في» *Worin* ممكناً.

والعلاقة بين التخارجات الزمانية للحضور، والمستقبل، والماضي ليست رابطة توال في الزمان للحظات الزمان الثلاث. ذلك أن «الماضي» ليس «خلف» الحاضر بوصفه شيئاً لم يعد موجوداً بعد. وليس «المستقبل» هو «الامام» بوصفه ما ليس بعد، بل ينبغي بالأحرى أن يقال أن «الماضي» يتجاوز الحاضر والمستقبل معاً. فالمستقبل ليس هو ما ليس بعد، والذي سيكون، بل هو يتم بأن يكون الحاضر والماضي. والحاضر ليس هو البعد الذي يتلو الماضي ويسبق المستقبل بل هو يوجد مع الماضي والمستقبل معاً. فالتوالي إذن توال أفقي. والبعد الأصيل للزمانية عمودي. والزمانية هي التخارج الأصيل في ذاته وبذاته.

والخلاصة أن الماضي يوجد في ذاته المستقبل، والمستقبل هو خارج الماضي وفي نفس الوقت ينطوي في ذاته على الماضي. ونفس الشيء يقال عن الحاضر في علاقته مع الماضي ومع المستقبل معاً. فكل لحظة من هذه اللحظات الزمانية الثلاث تنطوي إذن على سائرهما، لكن على طريقته الخاصة، أي حسب منظوره الخاص، وفي نفس الوقت هو مندرج في سائرهما وفقاً لمنظورها.

مراجع

عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، ط ١ سنة



Jean Paul Sartre

فيلسوف وأديب فرنسي. يتسبب إلى المذهب الوجودي.

ولد في باريس في الحادي والعشرين من شهر يونيو سنة ١٩٠٥. وكان والده جان باتيست سارتر ضابطاً في البحرية الفرنسية، وكانت أمه أن ماري اشفيتز انة عم الفكر والعالم اللاهوتي الشهير الدكتور ألبرت اشفيتز الحاصل على جائزة نوبل للسلام في سنة ١٩٥٢. وتوفي أبوه بعد عام واحد من ولادته. فكلمته أمه ووالدها ووالدتها، وعاش معهم في ميدون (ضاحية من ضواحي باريس الجنوبية) ثم في باريس في شارع لوجوف La Goff في المدة من سنة ١٩٠٨ الى سنة ١٩١٥. والتحق بالصف الخامس في ليه هنري الرابع سنة ١٩١٦، حيث تعرّف بزميله بول نيزان Paul Nizan. وفي تلك السنة اقترنت أمه بمهندس في البحرية، فانتقل مع أمه وزوجها الى ميناء لاروشل (غرب فرنسا) فأقام فيها حتى سنة ١٩٢٠ حين عاد الى باريس فالتحق بالصف الأول من ليه هنري الرابع وحصل على البكالوريا (شهادة الثانوية العامة) في السنة التالية، والتحق بالصف المؤهل لدخول مدرسة المعلمين العليا في سنة ١٩٢٤، في مدرسة لوي لوجران. وفي سنة ١٩٢٤ دخل مدرسة المعلمين العليا، وكان من زملائه ريمون آرون، وعالم النفس لاجاش La gache وزميله السابق بول نيزان Paul Nizan. وحضر الاجريجاسيون قرسب فيها في المرة الأولى سنة ١٩٢٨

لكنه نجح فيها في سنة ١٩٢٩ وكان ترتيبه الأول. وكان السبب في رسوبه في المرة الأولى استقلال آرائه التي ابداهها في الامتحان التحريري. وكانت سيمون دي بوفوار هي الثانية في الترتيب. وكان لقاؤهما لأول مرة في يوليو سنة ١٩٢٩ أثناء امتحان الاجريجاسيون وقد روت هذا اللقاء وبداية علاقتها - التي ستستمر حتى موت سارتر - في مذكراتها بعنوان: «مذكرات فتاة عاقلة» (ص ٣٣٨ - ٣٤٢).

ثم عين مدرساً في ليه لوهافر Le Havre سنة ١٩٣١ حيث أمضى عامين، في أثناءها قام برحلات إلى أسبانيا وإيطاليا وانجلترا. وعُني بقراءة مؤلفات جويس Joyce وسلين Céline.

وفي سنة ١٩٣٤، كان عضو بعثة في المعهد الفرنسي ببرلين. وبدأ يقرأ لهرل وكافكا وفولكنر Faulkner.

وعاد في نفس السنة - سنة ١٩٣٤، إلى عمله مدرساً في ليه لوهافر حيث أمضى عامين آخرين (١٩٣٤ - ١٩٣٦)، وفي أسبانيا كتب الصورة الأولى لروايته «الغيشان»، لكن الناشر - وباحتماق الناشرين ومن يقرأون لهم أحياناً! - خصوصاً الناشرين الفرنسيين - رفض أن ينشرها، مع أنه سينشرها بعد ذلك ويبيع منها حتى نهاية سنة ١٩٧٨ مليوناً وستمئة ألف نسخة!!

ثم انتقل مدرساً في ليه مدينة لاون Laon (في شمال فرنسا) سنة ١٩٣٧. ولما قامت الحرب في سبتمبر سنة ١٩٣٩، دُعِيَ لحمل السلاح فلتحق بفرقة في نانسي. وفي سنة ١٩٤٠ أجز أسيراً في أعقاب هزيمة فرنسا أمام ألمانيا وأودع معسكر اعتقال. لكن أطلق سراحه هو وبعض المدنيين الفرنسيين في أبريل سنة ١٩٤١ بفضل أوراق

تولى السلطة في فرنسا في مايو سنة ١٩٥٨ بفضل القادة العسكريين وإذعان البرلمان الفرنسي.

وفي سنة ١٩٦٤ مُنح جائزة نوبل Nobel في الآداب، لكنه رفض استلامها، وكان مقدارها ٢٥٠,٠٠٠ كورون سويدي، فأعيد المبلغ إلى مؤسسة جائزة نوبل. ويرر هذا الرفض على أساسين: شخصي، وموضوعي. فقال: «إن رفضي (لاستلام الجائزة) ليس فعلاً مرتجلاً، وإنما بسبب أنني رفضت دائماً التشريفات الرسمية.

وهذه الفكرة تنبع من تصوّرِي لمهمة الكاتب. ذلك أن كل ألوان التمييزات التي يمكن أن يقبلها الكاتب تُعَرِّض قراءه لضغط آراء غير مرغوب فيه. أما عن الأسباب الموضوعية لهذا الرفض، فقد قال: «إن المعركة الممكنة الوحيدة الآن في جبهة الثقافة هي معركة التعايش السلمي بين ثقافتين: أحدهما ثقافة الشرق، والآخرى ثقافة الغرب. والمواجهة. يجب أن تتم بين الناس والثقافات، دون تدخل للنظم والمؤسسات. وأنا أعلم تمام العلم أن جائزة نوبل ليست جائزة أدبية يمنحها الغرب، لكنها تكون بحسب ما يصنع بها المرء. لكنها في الموقف الراهن تبدو موضوعياً كأنها امتياز ينحس به الكتاب الغربيون والمتمردون في الشرق» (والمقصود بالغرب: العالم الغربي - أوروبا الغربية، وأميركا؛ والمقصود بالشرق: روسيا والدول التابعة لها).

وفي سنة ١٩٦٥ تبنى فتاة تدعى ارلت القِيم Arlet- te El Kaim وكان قد التقى بها في سنة ١٩٥٦ وهي طالبة آنذاك.

وفي سنة ١٩٦٨ أذن غزو روسيا وحلفائها لشييكوسلوفاكيا إثر ما عرف بـ«ربيع براغ» أي حركة التحرر التي قام بها دويتشك في شييكوسلوفاكيا

وفي سنة ١٩٦٩ توفيت أمّه. وهاجم «قانون التوجيه الجامعي» الذي أصدره أدجار فور وكان كارتة على التعليم الجامعي في فرنسا.

وفي ٢٠ مارس سنة ١٩٨٠ دخل المستشفى لعلاج oedème pulmonaire وتوفي فيه في الساعة التاسعة من مساء يوم ١٥ أبريل سنة ١٩٨٠ ودفن في مقبرة مونيرناس وأحرقت جثته تقيّداً لما أوصى به.

راجع عن تفاصيل حياته هذه مقالاً في جريدة Le

مزوّرة حذف منها أنه كان جندياً في الجيش. وعين مدرساً في ليه باستير في باريس. وكُنْ مع مرلوبوني-Merleau Ponty - خلية مقاومة ضد الألمان اسمها: الاشتراكية والحرية.

في سنة ١٩٤٢ بدأت فترة الكتابة في المقاهي في حي سان جرمان في الشاطئ الأيسر في باريس، خصوصاً في مقهى الفلور Café de Flore ومقهى Les deux - magots.

وفي سنة ١٩٤٤ تعرف إلى كامي Camus وجان جينيه، وأسس مجلة «الأزمة الحديثة».

وفي سنة ١٩٤٥ زار الولايات المتحدة الأميركية، وألقى محاضرة كان لها شهرة ودوي، لأنه بسّط فيها المذهب الوجودي، وعنوانها: «الوجودية نزعة إنسانية».

وفي سنة ١٩٤٦ اختلف مع كامي، وقام برحلات إلى سويسرا وإيطاليا وهولندا والسويد.

وحاول العمل السياسي في سنة ١٩٤٨، فأسس حزباً اسمه «التجمّع الديمقراطي الشوري» وفي نفس السنة وضع الفاتيكان مؤلفات سارتر كلها على القائمة السوداء Index!

وفي سنة ١٩٤٩ اختلف مع «الحزب» الذي أسسه؛ ووقع في سجال لاذع مع الكاتب الفرنسي الكبير فرانسوا موريك François Mauriac.

وفي سنة ١٩٥٢ وقعت القطيعة التامة بينه وبين كامي. وفيها التقى مع هيدجر

وفي سنة ١٩٥٤ سافر إلى برلين، والاتحاد السوفيتي. وكان قد بدأ يتقرب إلى الماركسية والشيوعية - وتشيكوسلوفاكيا، وصار نائب رئيس جمعية الصداقة الفرنسية الروسية. وفي السنة التالية زار الصين.

وفي سنة ١٩٥٦ احتج على غزو روسيا للمجر، وبدأت علاقته مع الشيوعية تتوتر، وترك جمعية الصداقة الفرنسية الروسية.

وفي سنة ١٩٥٧ احتج ضدّ عمليات التعذيب التي كانت تقوم بها الشرطة والجيش الفرنسيان ضدّ المجاهدين الجزائريين.

وفي سنة ١٩٥٨ نظاهر ضدّ ديجول الذي كان قد

1980: Trois Entretiens avec Benny Lévy (parus dans le Nouvel Observateur No 800, 801, 802.

تطور فلسفته

يمكن تقسيم تطور سارتر الفلسفي إلى ثلاث مراحل:

(أ) المرحلة النفسانية.

(ب) المرحلة الأنطولوجية

(ج) المرحلة الديالكتيكية

(أ) المرحلة النفسانية: وتتلها:

(١) مقالة في مجلة «الأبحاث الفلسفية» سنة ١٩٣٦ بعنوان: «علو الأنا».

(٢) كتاب «التخيل» L'Imagination (سنة ١٩٣٦).

(٣) كتاب «الخيالي» L'Imaginaire (سنة ١٩٤٠).

في المقالة الأولى يناقش سارتر المعاني الأساسية في ظاهريات هرل: الرد الظاهرياتي وضع العالم بين أقواس، الشعور المحض. وينتهي إلى تقرير أن هرل لم يدفع بالرد الظاهرياتي إلى مدى كاف، وأنه بقوله بالهوية بين الأنا وبين الشعور المحض إنما وصل إلى خليط من العناصر الثابتة تبايناً أصلياً ذلك أن الذات ليست كالشعور المحض الذي يستغند نفسه في العيان المباشر، بل هي تعلو على الشعور وتكون جزءاً من العالم ذلك أن سارتر، في الوقت الذي كان فيه متأثراً كل التأثير بهرل، كان أيضاً خاضعاً لتأثير هيدجر. ومن هنا نجده في مقال له بتاريخ سنة ١٩٣٩ (نشر ضمن «مواقف» ج ١ ص ٢٩ - ٣٢) يكتمل قصدياً هرل بالوجود - في العالم عند هيدجر. فيبعد أن يورد عبارة هرل المشهورة: «كل شعور هو شعور بشيء ما» يقول إن وفلسفة العلو تلقى بنا على قارعة الطريق، وسط التهديدات تحت ضوء بعيم الأبهصار، أن يوجد، هكذا يقول هيدجر، هو أن يوجد - في العالم: وعليك أن تفهم هذا «الوجود» - في. «ع» بمعنى الحركة. أن يوجد هو أن ينفجر éclater في العالم، هو أن يبدأ من عدم عالم وشعور ابتغاء أن ينفجر شعوراً - في

Monde بتاريخ ١٧/٤/١٩٨٠ استند فيه الكاتب إلى الكتب التالية:

Francis Jeanson: Sartre dans sa vie Paris, Seuil 1974.

- Contat et Rybolka: Les Ecrits de Sartre. Paris, Gallimard 1970.

مؤلفاته

1936: L'imagination; «La transcendance de l'ego» (en Rech. Pilon, VI).

1938: La Nausée

1939: Le Mur; Esquisse d'une théorie des Emotions.

1940: L'imaginaire

1943: Les Mouches; L'Etre et le Néant.

1945: Les Chemins de la Liberté: I. L'Age de raison II Le sursis - Huis Clos.

1946: L'existentialisme est un humanisme - Réflexion sur la question juive- Morts sans sépulture

- La Putain respectueuse

1947: Baudelaire - Les Jeux sont faits - Situations (1)

1948: L'Engrenage - Les Mains sales - Situations II

1949: Les Chemins de la Liberté III: La Mort dans L'âme- Situations(111)

1951: Le Diable et le bon Dieu

1952: Saint Genet, Comédien et Martyr

1954: Kean

1956: Nekrassov

1960: Les sequestrés d'Altona- Critique de la raison dialectique.

1963: Les Mots- Situationc (IV, V, VI)

1966: Les Troyennes (adaptation d'Euripide)

1971: L'Idiot de la Famille: Flaubert, 1821 1857. T.I.II

1972: Situations (VIII, IX)

1973: L'Idiot de la famille III

1976: Situations, X

للحرية الاساسية التي للإنسان في أن يشاهد غياب (= عدم وجود) كائن غائب وكأنه واقعة مشاهدة.

والمبدأ الرئيسي الذي يضعه سارتر للوجودية هو القول بأن «الوجود يسبق الماهية». ويلاحظ أن هيدجر لم يستعمل هذه العبارة، وإن تضمنها مذهبه وكل مذهب وجودي. وقد كان السائد في الفلسفة المبدأ المضاد لهذا القول، وهو أن الماهية تسبق الوجود: فقبل أن يوجد العالم كانت صورته أو فكرته في عقل الله، وقبل أن يوجد شيء تسبق وجوده فكرة عند صانعه، ومن هنا كان يقال إن ثمة طبيعة للإنسان، «وهذه الطبيعة الإنسانية، وهي التصور الإنساني، توجد عند جميع الناس، أي أن كل فرد من الناس هو مثال جزئي لتصور كلي هو الإنسان» (والوجودية نزعة إنسانية ص ٢٠). أما الوجودية فترفض هذا الرأي وتقول: إن الوجود يسبق الماهية، أي فيها يتصل بالإنسان مثلاً: الإنسان يوجد أولاً، وبصاف، وينبثق في العالم، ثم يتحدد من بعد. فالإنسان في أول وجوده ليس شيئاً ولا يمكن أن نحده بعد؛ وعلى ذلك فليس ثم طبيعة إنسانية بل الإنسان كما يتصور نفسه وكما يريد نفسه وكما يدرك نفسه بعد أن يوجد، وكما يشاء هو بعد هذه الوثبة نحو الوجود (الإنسان صانع نفسه).

الإنسان يوجد أولاً غير محدد بصفة، ثم يلقي بنفسه في المستقبل، ويشعر أنه يلقي بنفسه في المستقبل، وذلك بالأفعال التي يؤديها. ولهذا فإن الإنسان هو أولاً مشروع وتصميم محمياً حياة ذاتية؛ ولا شيء يوجد قبل هذا المشروع، بل الإنسان هو الذي يصمم مستقبله ثم يحقق من هذا التصميم ما يستطيع.

وما دام الإنسان مشروعاً وتصميماً يضعه لنفسه، فإنه بالضرورة مسؤول عما يكون عليه. وكل إنسان يحمل المسؤولية الكاملة عن وجوده. ولا تقتصر هذه المسؤولية عليه وحده بوصفه فرداً، بل تمتد إلى الناس جميعاً، لأن القرار الذي يتخذه لنفسه يمس سائر بني الإنسان، فالإنسان حينما يختار نفسه هو في الوقت نفسه يختار لسائر الناس؛ ذلك لأنه باختياره هذا يرسم الإنسان كما يرى أن يكون؛ إذ أن اختياره لهذا أو ذاك تأكيد في الوقت نفسه لقيمة ما يختاره، لأننا لا نختار أبداً ما نؤمن أنه شر وإنما نختار دائماً ما نعتقد أنه خير، ولا شيء يمكن أن يكون خيراً لنا دون أن يكون أيضاً خيراً للآخرين. فبتشكيلنا

العالم أن الشعور متى ما حاول أن يستجمع نفسه وأن يتطابق في النهاية مع نفسه. فإنه يُعَدُّ نفسه. وهذه الضرورة للشعور أن يتفجر كشعور بشيء آخر غير ذاته، هو ما يسميه هيرل باسم «الفصدية» («مواقف» ج ١ ص ٣١).

٢) وفي كتاب «التخيل» يأخذ سارتر على النزعة الوضعية في علم النفس الخلط بين الإدراك (التصور) وبين التخيل، وهو خلط يرجع إلى رفضها أن تعزو إلى التخيل ملكة تنظيم وتركيب تخريتنا. ونتيجة لهذا الخلط تقرر هذه النزعة أن الإدراك والتخيل إنما يقومان كلاهما بإيجاد شيح للأشياء أو صور شبكية أمام العقل، ولا فارق بينهما إلا في درجة وضوح هذه الأشباح: فهي أوضح في الإدراك منها في التخيل. فجاء سارتر وقرر أن للتخيل نشاطاً وفعالية ذاتية يقوم بها الشعور - الشعور بالتخيل - وهذا النشاط ليس موضوعه مجرد أمر نفسي، بل موضوعه هو الشيء الذي تخيله هو بذاته وشخصه، وبعبارة أخرى: التخيل هو نوع آخر من الشعور يتوجه إلى نفس الموضوعات التي يتوجه إليها الإدراك الحسي، لكنه بوصف هذه الموضوعات غير موجودة، على الأقل في وقت تخيلها، فإن التخيل يقيم، إلى جانب موضوعات الإدراك الحسي، موضوعات أخرى غير موجودة. وهكذا نجد أن للشعور بعداً ثانياً، هو بُعد الأشياء غير الموجودة، الأشياء اللاواقعية. وهذا البعد هو وليد الحرية والدليل القاطع عليها، إذ يدل على أن الشعور ليس مقسوراً أو ملزماً بالتعلق بما هو كائن، بل في وسعه أن يتعلق بما ليس بكائن. إن في استطاعته أن يتحرر من معطيات الواقع، من تسلسل من هذا إلى ذاك، وأن يفلت من دائرة الأشياء الواقعية. ومعنى هذا أن الشعور غير خاضع للضرورة الزمانية - المكانيّة التي تفرض نفسها على الأشياء. وهكذا نرى سارتر مرة أخرى ينتقل من بحث نفسي ظاهرياتي إلى آخر انطولوجي وجودي.

٣) وهذا يتجلى على نحو أبين في كتابه «الخيالي» (سنة ١٩٤٠) الذي يؤكد فيه معنى الحرية ابتداءً من فكرة ما هو خيالي. وفيه يأتي بمثال صار مشهوراً مفاده أن كوني وأنا في هذا المقهى، أشاهد غياب بطرس الذي أنا على موعد معه في هذا المقهى في ساعة معلومة، أشاهده على خلفية الحاضرين في المقهى - هذا في الوقت نفسه اكتشاف

ولست مذهباً يدعو إلى تثبيط الهمة، لأنها تدعو - بالعكس - إلى الفعل وتقول إنه ليس ثم أمل إلا في الفعل، والأمير الوحيد الذي يسمح للإنسان بالحياة هو الفعل. «والوجودية هي النظرة الوحيدة التي تمنح الإنسان الكرامة، لأنها تجعل منه وسيلة أو موضوعاً، بينما المادية مثلاً تعامل الإنسان على أنه موضوع، أي على أنه مجموعة من الاستجابات المعينة، لا يميزها شيء من مجموع الصفات والظواهر التي تميز المصنعة أو الكرسي أو الحجر. وليست الذاتية التي تقول بها الوجودية ذاتية فردية بالضرورة، لأن إدراك وجود الذات ينطوي في الوقت نفسه على إدراك وجود الغير؛ فالذي يكشف عن وجود نفسه، إنما يكشف في الوقت نفسه عن وجود غيره، بل أن وجود الغير شرط لوجوده الذاتي؛ وأنه ليس شيئاً إلا إذا اعترف له الآخرون بأنه شيء. فالغير ضروري لوجودي، كما أنه ضروري للمعرفة لتي لدي عن نفسي. وعلى هذا فإن اكتشافنا لذاتي يكشف لي في الوقت نفسه عن الغير، بوصفه حرية موضوعية في مواجهتي، ولا يفكر ولا يريد إلا من أجلي أو ضدي، وهكذا نكتشف في النوع عالمًا نسميه ما بين الذاتات *inter-subjectivité*، وفي هذا العالم يقرر الإنسان ماذا يكون هو وماذا يكون الآخرون» (الوجودية نزعة إنسانية ص ٩٧).

كذلك الأمر بالنسبة إلى الحرية؛ فإني بإرادتي للحرية اكتشف أيضاً أن حريتي تتوقف تماماً على حرية الغير، وحرية الغير تتوقف على حريتي. نعم إن الحرية بوصفها حراً وتعريفاً لهاية الإنسان، لا تتوقف على الغير؛ لكن بمجرد الانخراط في العمل *engagement* فإننا مضطرون أن نختار الحرية للغير في نفس الوقت الذي فيه نختار الحرية لنفسني، ولا أستطيع أن أتخذ من حريتي غايي إلا إذا اتخذت من حرية الآخرين غاية أيضاً.

تلك هي الأفكار العامة التي عرضها سارتر في «الوجودية نزعة إنسانية»، وأصله محاضرة ألقاها سارتر دفاعاً عن الوجودية ضد خصومها. ومن هنا كانت أقرب إلى الدفاع منها إلى العرض المنظم، وخلت من التحليلات الفينومينولوجية الدقيقة، ومن الأفكار العميقة، بل من المذهب المحكم في الوجود. وإنما يجب البحث عن التحليل والعمق والمذهب الانطولوجي في كتابه الرئيسي: «الوجود والعدم».

لصورة انفسنا نحن تشكل في الوقت عينه صورة الانسان. وهكذا ترى أن مسؤوليتنا أكبر بكثير جداً مما نظن، لأنها تلزم الإنسانية كلها. وحتى الأفعال الشخصية، مثل الزواج، تلزم سائر الناس؛ فاختياري مثلاً أن أتزوج وأن انتجب أولاداً، حتى ولو كان الأمر عندي أمراً متعلقاً بحالتي الخاصة أو بملذاتي وشهواتي، فإن هذا الاختيار نفسه يمس الناس جميعاً. وعلى هذا فأنا مسؤول قبل نفسي وقبل الناس جميعاً في آن واحد معاً.

وهذه المسؤولية البالغة المائلة، لأنها تمس الناس جميعاً، لا بد أن تثير في الإنسان القلق المائل أيضاً إذ كيف لا أكون مهيمواً كل المم والقرار الذي اتخذته وإن بدا في الظاهر أنه قرار شخصي - إنما هو قرار يمس جميع البشر؟! نعم! إن الإنسان يحاول الفرار من هذا القلق، بإسدال قناع عليه، ولكن هذا القناع لن يستر الحقيقة الرهيبة الكبرى، وهي أن المسؤولية هنا مسؤولية كلية.

وتم نتيجة ثانية للقول بأن الوجود يسبق الماهية، ألا وهي الحرية فما دام الإنسان في بدء وجوده ليس شيئاً، وما دام هو الذي يصمم نفسه، فهو لا بد حر، بل هو الحرية نفسها، ونحن وحدنا مع هذه الحرية، ولا عذر معها ولا تبرير ولا فرار. وهذه الحرية تخلق الإنسان نفسه بنفسه.

ولهذا كان تعجيد الفعل من المبادئ الرئيسة في هذا المذهب: إذ ليس ثم حقيقة واقعية إلا في الفعل، والإنسان لا يوجد إلا بقدر ما يحقق نفسه؛ إنه ليس شيئاً آخر غير مجموع أفعاله، والبعبري نفسه ليس إلا ما عبر به عن نفسه فعلاً في أعماله الفنية أو العلمية، فعبقرية شكسبير هي مجموع مؤلفاته المسرحية والشعرية، وعدا هذا، فليس ثم شيء. ولماذا تنسب إليه أنه كان يكتب مسرحيات أخرى، إذا كان هو لم يكتب غير الذي كتبه فعلاً؟ وبالجملة، فليس الإنسان شيئاً آخر غير حياته، وخارج حياته ليس هناك شيء.

وإذا كان الأمر كذلك فليست الوجودية فلسفة استسلام، بل بالعكس تماماً لأنها تعرف الإنسان بما يفعله. وليست أيضاً فلسفة نشأومية، بل بالعكس تماماً، وليس ثم مذهب أكثر منها تفاؤلاً، لأن مصير الإنسان بين يديه.

«إن الإنسان حاسة لا فائدة فيها» *une passion inutile* (ص ٧٠٨).

ولكن سارتر يعود فيمجد الإنسان. إذ الإنسان يوجد دائماً خارج ذاته، بأن يصمم ويحقق خارج نفسه إمكانيات وغايات. وليس ثم عالم غير العالم الإنساني، عالم الذاتية الإنسانية. وعلو الإنسان على نفسه بخروجه عن ذاته لتحقيق إمكانيات خارج نطاقها، هذا ما يسميه سارتر باسم النزعة الإنسانية الوجودية (راجع: «الوجودية نزعة إنسانية» ص ٩٣). هي إنسانية لأنها تقول للإنسان أنه ليس ثم مشروع غير الإنسان، ولأنها تدعوه إلى أن يحقق نفسه خارج نفسه. ولا بد للإنسان أن يجد ذاته وأن يوفن بأنه ليس ثم شيء يمكن أن ينقذه من نفسه، بل عليه هو أن ينقذ نفسه بنفسه من الماضي - الحاضر الذي يوجد فيه؛ وإلا لتحجر وأصبح شيئاً فعل الإنسان. إذن أن يكون «قدام نفسه» باستمرار. «فالحياة تتألف من المستقبل، كما أن الأجسام تتألف من الحلاء» (عن العقل، ص ٢١٢).

وهنا نقطة هامة في مذهب سارتر هي الصلة بين الذات وبين الغير. والغير هو أولاً إنسان، وليس شيئاً؛ والإنسان كائن تنتظم حوله الأشياء التي في العالم. وهذا الإنسان الآخر ينظر إليّ؛ ولهذا كانت الرابطة الأساسية بيني وبينه هي في إمكانه أن ينظر إليّ باستمرار، أي في إمكان أن أكون بالنسبة إليه موضوعاً، فأصبح «موجوداً للغير» وهذا تقضي نظرة الغير إليّ - إلى أن تجعلني أعلو على علوي، أي تسلب مني العالم الذي أنظمه. فكل ما أنا عليه يتحجر تحت نظرة الغير. فالغير بوصفه نظرة هو علو فوق علوي ومن هنا ينشأ جزمي وقلقي على نفسي، إذ أشعر تلقائياً ولغوري أن إمكانياتي مهددة من جانب الغير. إنه ينظره إليّ بشئني، وأنا بدوري بنظري إليه أشله. ومن هنا قال سارتر في مسرحية «الجلسة السرية» *Huis Clos* «إن الجحيم هو الغير».

نقد العقل الديالكتيكي:

وفي سنة ١٩٦٠ أصدر سارتر كتاباً ضخماً في فلسفة التاريخ بعنوان: «نقد العقل الديالكتيكي» (الجزء الأول، وتوفي قبل أن يصدر جزءاً ثانياً منه). والفكرة الجوهرية فيه هي إنكار فكرة العقل الجماعي في كافة صورها، فمن

والمنهج الذي سار عليه هو منهج الظاهريات الذي أسسه هيرل وطبقه هيدجر. وفيه لا تفرق بين خارج وداخل في الموجود، أي بين مظهر يبدو عليه ونستطيع أن نلاحظه وبين طبيعة باطنة تستر وراء هذا المظهر. فهذه الطبيعة لا وجود لها. بل وجود الموجود هو ما يظهر عليه. والمظهر إذن هو حقيقة الشيء الواقعية كلها. وهو نسبي مطلقاً: نسبي إلى شخص يظهر له، ومطلق من حيث أنه لا يحيل إلى شيء آخر وراءه. فحقيقة الظاهرة حقيقة مطلقة تكشف كما تظهر.

فإذا بحثنا في الوجود على أساس هذا المنهج وجدناه ينقسم إلى منطقتين وجوديتين متمايزتين: منطقة الوجود في ذاته *L'être en-soi*، ومنطقة الوجود لذاته *L'être pour soi*. والوجود في ذاته يتألف من مجموع الواقع، أو الوجود المباشر. وليس فيه إحالة إلى جوهر ثابت، بل هو سلسلة من الظواهر. إنه الوجود المليء، ولهذا هو معتم بالنسبة إلى ذاته، لأنه مليء بنفسه، ليس له داخل في مقابل خارج يكون بمثابة شعور أو حكم. إنه متكامل. ولهذا كل ما نستطيع أن نقوله عنه هو أنه هو. وليس في داخله أية ثغرة يمكن أن ينقذ منها العدم. (والوجود والعدم، ص ١١٦).

وعلى العكس من ذلك نجد أن الوجود لذاته هو الوجود الذي ليس هو إياه، أعني الذي ليس هو ذاته؛ ومن هنا يبدأ دائماً من السلب. ولهذا فإن الوجود لذاته «هو الأساس في كل سلب وفي كل إضافة، إنه الإضافة نفسها» (ص ٤٩٢). وهو أيضاً الوعي أو الشعور. إنه حضور - في - العالم بوصف أن فيه جانباً من الامكان؛ وهذا الامكان يجعل وجوده هناك في العالم وجوداً مجانياً. إنه مجرد واقعة بسيطة ساذجة، لأنه يمكن ألا يكون. ولهذا يمكن أن يقال عن الوجود لذاته إنه انحلال لتركيب الوجود في ذاته. وهو يتحدد بوجود ليس إياه.

ولهذا فإن الوجود لذاته وجود بلا سبب ولا تفسير، قذف به في العالم دون أن يعلم لماذا. نعم إنني مسؤول عن كل شيء، ولكنني غير مسؤول عن مسؤوليتي، لأنني لست الأساس في وجودي. ومن هنا كانت عبارة سارتر الشهيرة في قصة «الغثيان» *La Nausée* «كل موجود يولد بلا سبب ويستطيل به العمر عن ضعف منه، ويموت بمحض المصادفة»؛ وكما قال أيضاً في «الوجود والعدم»:

الفرنسي؟ إنه يأخذ عليها الدور الذي يلعبه الحزب الشيوعي. ذلك أن الماركسية هي التعبير التاريخي عن العلم المستفاد من عالم العمل. لكن تنظيم حزب يعتبر نفسه الممثل الحقيقي الوحيد لـ «دكتاتورية البروليتاريا»، حول الماركسية - هذا العلم المستفاد من العمل - إلى دكتاتورية تستبد بالعمل؛ بحيث صارت دكتاتورية الحزب، مثله في المكتب السياسي واللجنة المركزية، تدعي لنفسها أنها وحدها صاحبة الحق في أن تفرض على الناس ما يجب أن يعملوا وما يجب أن يتصوروا ويعلموا ويفكروا فيه.

مراجع

- L. Gagnebin: Pour Connaitre Sartre, 1972.
- A. Gisselbrecht: «Sartre est-il marxiste?» en Nouvelle Critique, mars 1966
- F. Jeanson: Le Problème moral et la Pensée de Sartre. Paris Myrta, 1947.
- F. Jeanson: Sartre par lui-même. Paris, Le Seuil 1972.
- F. Jeanson: Sartre dans sa vie. Paris, Le Seuil, 1974.
- R. Lafarge: La philosophie de Sartre: Toulouse, Privat, 1967.
- H. Prissac: Le Dieu de Sartre, Paris, 1950.
- J. Pressault: L'Etre pour autrui dans la philosophie de Sartre. Bruxelles Paris. Desclée de Brouwer 1970.
- A. de Waelhens: «Sartre et la raison dialectique» en Revue philosophique de Louvain, février, 1962.

سان سيمون

Henri Saint-Simon

مؤسس مذهب سان سيمون في الاقتصاد والسياسة. ولد في باريس في ١٧ أكتوبر سنة ١٧٦٠ وتوفي في ١٩ مايو سنة ١٨٢٥ في باريس. وهو ينحدر من أسرة أرستقراطية عريقة في فرنسا، من أشهر رجالها دوق سان سيمون صاحب

رأيه أنه لا يوجد عقل جماعي يعلو على عقول أفراد المجتمع، ولا جهاز عضوي يعلو على الجهاز العضوي المؤلف من مختلف أفراد الجماعة. وبالتالي لا يوجد في التاريخ الانساني وحدة، إنما هو مؤلف من كثرة متعددة جداً من الأعمال اللامتجانسة والتطور، وإن كان قد صدر عن طائفة من الأنماط الأصلية: النبات، الحيوان، فله وحدة في الطبيعة نشاهدتها. إنما الشاهد هو أن كل فرد، بل وكل نوع، بل والحياة بوجه عام هو ظهور غرضي ممكن. Contingent، وانبثاق على شكل واقعة في حصن الوجود - في - ذاته الجماد. وإذا انتقلنا من الحياة بوجه عام إلى الانسان، ومن التطور إلى التاريخ الانساني، ومن الفطرة إلى الحضارة أو من التلقائية إلى التنظيم، فنجد دائماً إن الانسانية ليست شيئاً آخر غير الأفراد الذين تتألف منهم، ومهما قيل عن «الفعل الجماعي» أو «الممارسة الجماعية»، فسنجد دائماً في نهاية التحليل أن الأفراد وحدهم هم الموجودون، وهم الفاعلون وحدهم للتاريخ؛ إلى حد أن الأساس الوحيد للدialektik التاريخي إنما هو التركيب الدialektiki للفعل الفردي» (نقد العقل الدialektiki ط ١ ص ٢٨٠، باريس، جاليمار، سنة ١٩٦٠)، «وإن معقولة الممارسة praxis المشتركة لا تتجاوز (أو: لا تعلو على) معقولة الممارسة الفردية. بل الأمر على العكس تماماً: إن الممارسة المشتركة تظل دون الممارسة الفردية» (الكتاب نفسه ص ٥٣٢).

وواضح من هذا أن مذهب سارتر في التاريخ يناقض كل المناقضة مذهب كارل ماركس وإنجلز والماركسيين بعمامة.

ومع ذلك نجد سارتر في هذا الكتاب بمثابة الفاهم الحقيقي للماركسية بينما أتباعها هم الذين حرقوها وأفسدوها، ويود هو أن يعيد الأمور إلى نصابها ويبين ما هي الماركسية الصحيحة، إذ نراه يقول عن نفسه أنه لا يرفض هذه الماركسية الصحيحة - كما يتصورها هو! - بل يرى فيها أنها الايديولوجية الوحيدة الالاقعة بعصرنا الحالي! وينبغي - في نظره - على الوجودية أن تعيش في حصن الماركسية كايديولوجية متواضعة!

ما الذي يأخذه سارتر على هذه «الماركسية غير الصحيحة» - وهي تلك التي تمتنعها موسكو والأحزاب الشيوعية المشايمة لموسكو، وخصوصاً الحزب الشيوعي

والفيزيائية والحوية و« الله بعض هؤلاء العلماء سيحيل الأرض الى جنة »

وهو في وسط هذه الأفكار المتحمسة للإصلاح الشامل عن طريق العلم ، أصابه الافلاس بسبب خيانة شريكه في المضاربات وبسبب تبذيره هو فاشتغل كاتباً في محل رهونات ، لا يكسب غير ألف فرنك في العام لكن انقذه من هذا البؤس رجل كريم يدعى Diard تولى الاتفاق عليه حتى سنة ١٨١٠ ولما مات ديارد عاد اليه الفقر والبؤس ويقول عن نفسه آنذاك « ان حياتي سلسلة من السقطات ، وبالرغم من ذلك فإن حياتي لم تخفق ، فإن استمرت في الصعود ولم انحدر وفي ميدان الاكتشافات كان لي تأثير المذ ، وكثيراً ما نزلت ، لكن قوة الصعود تغلبت دائماً على قوة الهبوط »

ومنذ ذلك الحين انصرف الى السياسة وحدها ، واهتم بالعلم الاجتماعي بدلاً من العلم العام ، ابتغاء اصلاح المجتمع وحاول في هذا السبيل الاستفادة من الاحزاب السياسية ، دون أن ينضم الى واحد منها بعينه واتخذ نائباً عنه « وحوارياً » اوجستان تيري Augustin Thierry (١٧٩٥ - ١٨٥٦) ومعه كتب « الاجراءات التي ينبغي اتخاذها ضد تحالف سنة ١٨١٥ » وطالب بإدراج مادة في الدستور تنص على التحالف مع الانجليز لكن لم يأخذ أحد بنصيحته هذه

ثم اصدر كتابه الرئيسي وهو « مرشد الصناعيين » Catéchisme des Industriels (سنة ١٨٢٣) وقد استعرض فيه تاريخ تطور الانسانية خلال اربعة عشر قرناً ، وانتهى الى هذه النتيجة وهي ان الغاية من المجتمع الحديث ليس الحرب والغزو ، بل الانتاج والصناعة وفي هذا يقول « ان الأمة ليست شيئاً آخر غير مجتمع صناعة كبير . والهدف الوحيد لجهودنا هو التنظيم الأمثل للصناعة والسياسة هي علم الانتاج الصناعي وكل السياسة تنحصر في الاقتصاد السياسي « ان العلاقات بين الحاكمين والمحكومين تحولت تقريباً الى مجرد علاقات مالية والحكومة هي القائمة بأعمال المجتمع ، ودورها الوحيد هو تأمين الأمن والحرية في الانتاج » والنظام الصناعي هو نظام المستقبل

ووجد سان سيمون ان العقبة في سبيل تحقيق هذا المجتمع الصناعي الانتاجي في فرنسا هو سيطرة طبقة العسكريين التي استفحل امرها منذ أيام امبراطورية نابليون ، وطبقة رجال الدين والنبلاء التي رفعت رؤوسها من جديد في

« المذكرات » الشهيرة ذات القيمة التاريخية والأدبية الكبيرة (ولد في سنة ١٦٧٥ وتوفي في سنة ١٧٥٥) .

ولما قامت حرب الاستقلال الأمريكية في سنة ١٧٧٩ تطوع فيها جندياً يحارب في صف الثوار ضد الانكليز المستعمرين لأمريكا ، ودفعه الى التطوع ما كان يشعره من أن هذه الثورة « ستمخض عن نتائج خطيرة وتغييرات كبيرة في النظام الاجتماعي في أوروبا » واستغل مقامه في أمريكا الشمالية فاقترح على نائب الملك في المكسيك مشروع شق قناة تربط بين المحيطين : الأطلسي والهادي ثم عاد إلى فرنسا وهو برتبة قائم مقام (عقيد) وسنة الثالثة والعشرون . لكنه تخلى عن مهنة الحرب . وحضر دروس مونج Monge في الهندسة الوصفية في منس Metz . ولما شبت الثورة الفرنسية في يوليو سنة ١٧٨٩ ، لم يشارك في أحداثها ، على الرغم من أنه كان من دعاة الحرية والاخاء والمساواة رغم أنه من أسرة ارسقراطية . غير أنه أراد استغلال مصادرة أملاك النبلاء ، فصارب فيها ، وبيع الكثير . ولما قامت فترة الارهاب (سنة ١٧٩٣) سجن في قصر للكمبورج ، ثم اطلق سراحه بعد ذلك .

ولما بلغ من العمر ٣٧ سنة أدرك أن رسالته الاجتماعية تتطلب معرفة علمية كاملة . يمكن أن يستبطن منها قانونا شاملا لكل ألوان النشاط في العالم . حتى إذا ما اكتشف هذا القانون ، أمكن تطبيقه لمداية المجتمع وانتشاله من حالة الضلال التي تردى فيها . ومن أجل هذا أقام في منزل مواجه لكلية الهندسة ، وواظب على حضور دروسها لمدة ثلاث سنوات ثم انتقل عنها الى كلية الطب . وتعرف إلى عدد كبير من العلماء ، مثل جال Gall وكابانيس Cabanis وريشا Bichat وبلانفيل Blainville ، وأحاط نفسه بجو علمي ، حتى صار منزله موئل أهل العلوم الطبيعية والفيزيائية والطبية .

وبدأ التأليف ، ونشر كتاباً بعنوان « رسائل ساكن في جنيف » (سنة ١٨٠٢)

وأدرك سان سيمون أن السبيل لاصلاح حال العلم والمجتمعات الانسانية ليس المبادئ المجردة ، غير العلمية ، من امثال مبادئ الثورة الفرنسية في سنة ١٧٨٩ ، بل السبيل هو العقل العامل في الوقائع ، أو بعبارة أخرى العلم الوضعي وما السياسة والأخلاق إلا وجهان من أوجه « العلم العام » فمعرفة الخير والشر هي من شأن رجال العلوم الرياضية

ثم تملو نبرة سان سيمون في الدعوة الى الإصلاح الاجتماعي الى اعل درجة وأحر نغمة في آخر كتبه - ويعدّه البعض أهمها - وهو كتاب « المسيحية الجديدة » والشبه كبيرين هذه الدعوة ودعوة المسيحية الأصلية - فالمسيحية جعلت من محبة القريب قاعدة الأخلاق الفردية ، أما « المسيحية الجديدة » التي دعا اليها سان سيمون فتجعل من المحبة القانون الاجتماعي والعقيدة السياسية الوحيدة - والإصلاح يجب ان يتوجه الى الطبقة الأكبر عدداً ، والأشد فقرًا ، فإياها الفانون ، وإياها العلماء امضوا قدماً الى الشعب ، الى الفقراء فالشعب سيفهم كلماتكم ، لأنها لا تحتاج الى برهان ، اذ هي صورة من القلب

وتحمل سان سيمون في نفسه مسيحاً جديداً ، أو الوريث الحقيقي لرسالة المسيح ، فقال « أنا واثق انني لؤدي رسالة إلهية حين أدعو الشعوب والملوك الى ادراك الروح الحقيقية للمسيحية » ولهذا نراه يوجه هذا النداء الى المعظماء على هذه الأرض

وأياها الأمراء!

اسمعوا صوت الله الذي يتكلم على لساني عودوا مسيحين طيبين ، كفوا عن اعتبار الجيوش المأجورة والنبلاء ، ورجال الدين المرافقة والقضاة الفاسدين - كفوا عن اعتبار هؤلاء أعوانكم الرئيسيين ، واعرفوا ، وأنتم متحدون باسم المسيحية ، كيف تؤذون كل الواجبات التي تفرضونها على الأقوياء ، وتذكروا انها تطالبهم باستخدام قواهم من أجل زيادة السعادة الاجتماعية لأفقر الفقراء في أسرع وقت ممكن « (المسيحية الجديدة) »

مؤلفاته

- Œuvres complètes de Saint - Simon et D'Enfantin, 47 volumes, Paris 1865- 1876.
- Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains Paris, 1925. (écrites en 1803)
- Textes choisis par J. Dautry, Paris, 1951.
- Du système industriel, Paris, 1821.
- Catéchisme des industriels , Paris, 1823 - 4.
- Le Nouveau christianisme, 1825.

عهد إعادة الملكية بعد سقوط نابليون ، وطبقة رجال القانون الذين اتقوا الحكم باليهود والقوانين فلا بد من التخلص من هذه العقبات الأربع يقول سان سيمون ان رسالتي هي اخراج السلطات السياسية من أيدي رجال الدين والنبلاء ورجال القضاء والقانون لإبداعها في أيدي رجال الصناعة « ولا يستبعد من مجتمعه الداعي اليه أهل العلم ، لكنه يقصر دور العلماء على اكتشاف القوانين الكفيلة بحسن استغلال الكرة الأرضية ويضيف الى هاتين الفئتين رجال الصناعة والعلماء ، فئة الفنانين « الذين بإلهامهم أو وجدانهم يثرون المسيرة أو يسرعون بها . وعدا هذه الفئات الثلاث ، لا يوجد - في نظري سان سيمون - إلا « الطفيليون والتسلطون Parasites et dominateurs » .

وعلى هذه الأسس ينبغي إقامة السلطات - الروحية منها والزمنية - والصعوبة الوحيدة في تحقيق ذلك هي في ترتيب المرحلة الانتقالية من النظام الحالي الفاسد المجهين ، الذي هو كومة من الانقاض الميتة ومن المبادئ الخيالية ، - الى نظام المستقبل المنشود القائم على الصناعة وعلى السياسة الوضعية والمثل الأعلى - الوقت - لنظام الحكم هو انشاء برلمان ذي سيادة مؤلف من ثلاثة مجالس « مجلس الاختراع » وأعضاؤه من الفنانين وهم رجال ذوو خيال واسع فيقومون « بفتح المسيرة ويعلنون مستقبل النوع الانساني » والمجلس الثاني هو « مجلس الفحص » Chambre d'examen وأعضاؤه من العلماء الذين « يقررون القوانين اللازمة لحفظ صحة البنية الاجتماعية » والمجلس الثالث هو « مجلس التنفيذ » ويتألف من رجال الصناعة « الذين يحولون الأفكار الى إنتاج ، ويعددون ما هو قابل للتنفيذ العملي مباشرة من بين مشروعات المفعة العامة التي اسهم في تصورها ودراستها الفنانون والعلماء معاً »

ويتأهي سان سيمون بمشروعه هذا قائلاً : « نحن الفنانين الجسورين القائمين بهذه العملية ، اننا نعمل على رفع رجال الصناعة الى الدرجة العليا من التقدير والسلطة »

لكن سان سيمون لا يريد استعمال القوة والعنف في سبيل تحقيق مشروعه هذا بل بالعكس تماماً ، انه يريد ان يستعين بالملكية في هذا السبيل « ذلك ان الملكية - هكذا يقول - نظام له طابع من العموم يميزه ويضعه فوق سائر النظم ووجودها ليس مرتبطاً بالنظام السياسي الحالي . وملك فرنسا « يمكن أن يصبح أول رجل صناعة في فرنسا وفي العالم كله »

- h) Traité du ciel, 1866.
 i) Traité de la production et de la destruction des choses, 1866
 j) Rhétorique, 2 vols. 1870.
 k) Métaphysique, 3 vols. 1879.
 l) Histoire des animaux, 3 vols., 1883.
 m) Traité des parties des animaux et de la marche des animaux, 2 vol. 1885
 n) Traité de la génération des animaux, 2 vols, 1887.
 o) Les problèmes d'Aristote, 2 vols. 1891.
 p) Table alphabétique des matières, 2 vols., 1892.

وقد صدر هذه الترجمات بمقدمة طويلة جداً لكل كتاب، وزود النصوص بشروح وتعليقات مستمرة. وتماز ترجمته بالوضوح الناصع وجمال الأسلوب، وقد تم ذلك على حساب الدقة والحرفية أحياناً كثيرة، مما جعل الباحثين التاليين لا يولونها ثقة كبيرة. وعن ترجمته، ترجم أحمد لطفي السيد (باشا) كتب أرسطو الأربعة التالية: الأخلاق إلى نيقوماخوس، الكون والفساد، الطبيعة، السياسة.

وإلى جانب هذه الترجمة لكل مؤلفات أرسطو، كان له انحاء فلسفي عبّر عنه خصوصاً في مقدمات هذه الترجمات، ويتصف انحياؤه بالترعة الروحية، القائمة على أساس التأمل العقلي. ومن كتبه ودراساته:

- a) De la logique d'Aristote, 2 vols. 1838.
 b) De l'Ecole d'Alexandrie, 1845.
 c) Des Védas, 1854.
 d) Le Bouddha et sa religion, 1860.
 e) Mahomet et le Coran, 1^{re} et 2^e ed. 1865.
 f) De la Métaphysique, 1879 (préface a sa trad. de la Métaphysique d'Aristote).
 g) Etudes sur François Bacon, 1890.
 h) M. Victor Cousin sa vie et sa correspondance, 3 vols. 1895.

مبني

Giuseppe Saltia

مؤرخ فلسفة ايطالي ولد في ٧ / ١١ / ١٨٨١ في

Opinions littéraires, philosophiques et industrielles, 1825.

مراجع

- S. Charlety Histoire du Saint - Simonisme , 1825 - 1864. Paris, 1931
 - M. Emerit: Les Saint - Simonins en Angleterre, Paris, 1941.
 - G. Gurvitch: Les Fondateurs Français de la sociologie contemporaine: Saint- Simon et J. P. Proudhon. Paris, 1955.

سانت هيلير «بارتملي»

Barthelemy- Saint- Hilalre

فيلسوف وسياسي فرنسي. ولد في باريس في ١٩ أغسطس سنة ١٨٠٥، وتوفي في باريس في ٢٤ نوفمبر سنة ١٨٩٥

درس في ليسيه لوي لوجران وكوليج بوربون. وبعد تخرجه عين في وزارة المالية (١٨٢٥ - ١٨٣٧) وكان يكتب مقالات في Le Globe (سنة ١٨٢٦ - ١٨٣٠) و Le National (سنة ١٨٣٠ - ١٨٣٤)، ثم عين معيداً في البوليتكنيك (١٨٣٤ - ٤٨). ثم استألفاً للفلسفة اليونانية واللاتينية في «الكوليج دي فرانس» (١٨٣٨ - ١٨٥٢)، واختير عضواً في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية (سنة ١٨٣٩) واشترك في السياسة منذ سنة ١٨٤٨ حتى آخر حياته، وصار وزيراً للخارجية في عامي ١٨٨٠ - ١٨٨١

أهم إنتاجه هو ترجمة مؤلفات أرسطو إلى الفرنسية على النحو التالي:

- a) Politique, 2 vols. 1837.
 b) Logique, 4 vols., 1839, 43, 44
 c) Psychologie, 2 vols. 1846- 47
 d) Morale, 3 vols, 1856.
 e) Poétique, 1858.
 f) Physique, 2 vols. 1863.
 g) Météorologie, 1863.

b) *La personalità umana e la nuova coscienza illuministica*, Genova, 1938

c) *La Libertà Umana e l'esistenza*. Firenze, 1940

d) *Il problema di Dio e l'immanenza*. Bologna, 1953.

وفيها أكد حرية الفردية الإنسانية أمام النزعات اللاهوتية ، التي رأى فيها تضحية بالحرية الإنسانية في سبيل اللاهوتية لأنها تضحية بالذات في سبيل الموضوع ، وهذه أسوأ تضحية وفي مقابل ذلك نادى بنزعة جديدة مفادها تمجيد الشخصية الإنسانية الحديثة ووصفها بأنها خالقة ذاتها

مراجع

- M. F. Sciacca: « Due parole al Prof. G. Saitta » in *Logos*, 1939, pp. 561 - 2.

M. F. Sciacca: *Il secolo XX*, 1, pp. 416 - 23, Milano, 1947.

- F. Centineo: « Ricordo di G. Saitta » in *Giorn. Crit. Filos. it.*, 1961 pp. 171 - 78

مدجوك

Henry Sidgwick

اخلاقي انكليزي ولد في سنة ١٨٣٨ في اسكيتون Skipton وتعلم في رجب Rugby وكلية الثالوث في جامعة كامبردج ، وانتخب زميلاً في هذه الكلية من سنة ١٨٥٩ الى سنة ١٨٦٩ ، ثم صار استاذاً للفلسفة الخلقية في نفس الكلية من سنة ١٨٧٥ حتى سنة ١٨٨٣ ، ثم صار Knightbridge Professor ونوفي في سنة ١٩٠٠

وشهرته تقوم أساساً على كتابه « مناهج الأخلاق » Methods of Ethics الذي ظهر سنة ١٨٧٤ ومن كتبه الأخرى نذكر

- *Outlines of the History of Ethics for English Readers*, 1886.

- *Principles of Political Economy*, 1883.

Gagliano Costelferrato (Enna) وتسوفي في بولونيا في ١٩٦٥/١٢/٢٠ تلمذ على جوفاني جنتيله في جامعة بليرمو (صقلية) وبعد تخرجه قام بالتدريس في المدارس الثانوية وفي سنة ١٩٣٢ حصل على كرسي الاستاذية للفلسفة الأخلاقية في جامعة بولونيا Bologna (شمالي إيطاليا) ثم تحول عنه الى كرسي الفلسفة النظرية وقد استمر فيه حتى سنة ١٩٥٢

وكان قد رسم كاهناً كاثوليكياً ، لكنه انفصل بعد ذلك عن الكنيسة

وشملت أبحاثه في تاريخ الفلسفة العصر اليوناني ، وذلك بكتابه الجيد : *L'illuminismo della sofistica greca*, Milano, 1938. وفيه حاول رد اعتبار النزعة السوفسطائية ونظر إليها على أنها حركة عظيمة التأثير ، صادقة التعبير عن الروح اليونانية (راجع كتابنا : « ربيع الفكر اليوناني » ص ١٧٠ - ١٧٦) .

كما شغل القرن التاسع عشر بكتابه عن جوربرتي *Il pensiero di V. Gioberti*. Messina 1917

لكن أهم أبحاثه هي تلك المتعلقة بعصر النهضة ، وقد خصه بمؤلفات ممتازة هي

a) *La filosofia di Marsilio Ficino*. Messina, 1923.

b) *Filosofia umana e umanesimo*. Venezia, 1928.

c) *L'educazione dell'umanesimo in Italia*. Venezia, 1928.

d) *La teoria dell'amore e L'educazione del Rinascimento*. Bologna, 1947

e) *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, 3 voll. Bologna 1940 - 1951 (2^e cd. Firenze, 1960 - 61)

f) *Niccolo Cusano e L'Umanesimo italiano*. Bologna, 1957.

وتسودها جميعاً روح واحدة هي النظر الى النزعة الإنسانية وعصر النهضة الأوروبية - خصوصاً في إيطاليا - على أن النزعة السائدة فيها هي المحايثة immanentismo

وهذه النزعة هي التي دافع عنها في كتبه الخاصة التي عرض فيها آرائه ، ونذكر منها

a) *Lo spirito come eticità*. Bologna, 1921.

الخير العام بالقدر الذي أستطيع تحقيق ذلك بجهودي ومن هذا ينتج المدأ التالي، وهو مبدأ الأحسان، ويقول « كل انسان ملزم بان ينظر الى خير أي فرد آخر كما ينظر الى خيره هو، إلا في الأحوال التي يحكم فيها بان تحصيل خير الغير أعسر أو مجهول».

وهكذا يحاول سدجوك في هذه المبادئ الجمع بين نشدان السعادة الشخصية، وتحقيق السعادة العامة بشروط معينة، على أساس أن خير الفرد عنصر في خير المجموع، وخير المجموع يسهم في خير الفرد.

ويستعرض سدجوك في كتابه «مناهج الأخلاق» المناهج أو الطرق التي سلكها الأخلاقيون في العصر الحديث، وهي في نظره ثلاثة الاناتية، العيانية، والمنفعة.

وهو يأخذ على مذهب الاناتية أنه لا يستطيع وضع معيار للتمييز بين اللذات

ويأخذ على مذهب العيانية انه شكلي صوري، لا يستطيع تحديد مضمون اللواجبات الأخلاقية التي يدعو إلى أدائها.

ويأخذ على مذهب المنفعة أنه وإن أقر بمبدأي العدالة (النزاهة) والأحسان، فإنه يصعب عليه التوفيق بين الاناتية والمنفعة

مراجع

- Arthur Sidgwick and Eleanor Balfour Life of Henry Sidgwick. 1906.

- C. D. Broad. Ethics and the history of philosophy , 1952.

السرمدية، القدام

Eternité

والاصطلاح الشائع عند الفلاسفة المسلمين للتعبير عن السرمدية هو القدام، فيقولون عادة قدام العالم وحدثه

فالفارابي يقول « وما يظن بأرسطو طاليس أنه يرى أن

- Practical Ethics, 1898.

- Lectures on the Ethics of Green, Spencer and Martineau, 1902. نشر بعد موته.

يقول سدجوك عن نفسه (في مقدمة الطبعة السادسة من « مناهج الاخلاق » ، التي نشرت بعد وفاته في سنة ١٩٠٦) « أول مذهب اخلاقي اعتنقته هو مذهب المنفعة عند مل » (« مناهج الاخلاق » ط ٦ ص XV) ، لكنه ما لبث أن تبين التعارض بين المذهب التفسي للسعادة ، والمذهب الاخلاقي للسعادة ، اذ الأول يقوم على دعوى ان كل انسان يشد لذته الخاصة ، بينما الثاني يقرر ان على كل انسان أن يشد السعادة العامة ، سعادة مجموع الناس . فارق هائل بين ما هو كائن ، وبين ما يجب ان يكون ، ولهذا لا يمكن أن نستنتج ما يجب ان يكون عما هو كائن ، وهو الخطأ الذي وقع فيه المذهب النفساني للسعادة . فكون كل انسان يشد في الواقع سعادته الخاصة لا يمكن أن يستنتج منه أن على كل انسان أن يشد سعادة الجميع . فاذا كنا نريد أن نجعل من الايثار قاعدة ، فلا بد أن نبحت عن ذلك في غير علم النفس

وتأدى سدجوك من هذا الى هذه النتيجة وهي أن القاعدة الفلسفية للأخلاق إنما تنشأ في عيان بعض المبادئ الأخلاقية . فانصرف عن مذهب المنفعة عند بنثام وجون استورت مل الى مذهب العيان الأخلاقي intuitionism

لكن تبين له بعد ذلك ان المبادئ الأخلاقية عند الادراك العام common sense تتضمن دائماً مذهب المنفعة . فعاد من جديد الى مذهب المنفعة ، لكن مع تحوير عياني . يقول هنالك عدت من جديد الى مذهب المنفعة ، لكن على أساس عياني (الكتاب نفسه ص CXX). وانتهى الى توكيد المبادئ الأخلاقية التالية

١ - يجب علينا أن نفضل خيراً أكبر في المستقبل ، على خير أقل في الحاضر . وهذا هو مبدأ العظنة Prudence

٢ - بوصفنا كائنات عاقلة ، ينبغي علينا أن نعامل الآخرين بما نحب أن يعاملنا به الآخرون ، إلا اذا كان هناك فارق « يمكن أن يقد أساساً معقولاً للتفريق في المعاملة » . وهذا هو مبدأ العدالة .

٣ - لما كان من اليين بنفسه أنه من وجهة نظر العالم ، خير أي فرد ليس أهم من خير أي فرد آخر ، يجب علي أن أسعى الى

وعند أفلوطين نجد تصور أفلاطون للسرمدية ، وعنده ان للسرمدية خاصيتين : الوحدة ، وعدم قابلية الانقسام ان السرمدية ثابت اجتماع المعقولات في لحظة وحيدة . ولهذا لا يمكن التحدث عن الماضي والمستقبل ، فيها يتعلق بالسرمدية ان السرمدية حاضراً ابداً ومن ثم يقول : « السرمدية ليست موضوع substratum المقولات ، بل هي - على نحو ما - الاشعاع الصادر عنها بفضل هويتها مع نفسها فيها هو كائن دائماً . والسرمدية - عنده كما عند أفلاطون - أساس الزمانية والزمان صورة للسرمدية

وعلى نحو مشابه تماماً لأفلوطين ، يرى أرسطون أن السرمدية لبس فيها شيء ، يمر بل كل شيء فيها حاضر ، وهذا أمر لا يحدث للزمان ، اذ الزمان لا يمكنه أبداً أن يبقى حاضراً باستمراره . ولهذا فإن السرمدية تنسب الى الله ، كما كانت عند أفلوطين تنسب الى « الواحد »

وفي العصر الحديث نجد لوك (« بحث في الفهم الانساني ») يقرر أن فكرة السرمدية مستمدة من نفس الانطباع الأصلي الذي انبثقت عنه فكرة الزمان (أي فكرة التوالي والاستمرار) لكن مع الاستمرار الى غير نهاية . ومن هنا انتهى لوك الى ان السرمدية هي تصور زمان لا بداية له ولا نهاية

ونفس هذا المعنى للسرمدية هو الذي نجده بعد ذلك عند كنت (مثلاً راجع لمجموع مؤلفاته ، طبعة الأكاديمية ، جـ ١ ، ص ٣٠٩ وما يتلوها)

لكن مع يحل يعود المعنى الأفلاطوني للسرمدية اذ هو يرى أن « التصور » Begriff بوصفه الشكل للواقع هو سرمدية ، اذ الزمان خاضع لسيطرة السرمدية (راجع *werke* hg.Glockner, 6, 154 f.) والزمان عنده هو تجريد السرمدية

ثم يتعمد معنى السرمدية عند كيركجور (راجع كتابه « المرض حتى الموت ، ترجمة هوش الى الألمانية ص ٨ ، سنة ١٩٥٤) ، اذ أراد المزج بين السرمدية والزمان

مراجع

- H. Leisegang: Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit in späteren Platonismus, 1913.

F. Bellmann: Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquin, 1914.

العالم قديم ، وبأفلاطون أنه يرى أن العالم محدث « (كتاب الجمع بين رأيي الحكمين » ص ١٠٠ ، بيروت سنة ١٩٦٨ ، المطبعة الكاثوليكية)

والكندي (راجع مادة ايدي - ازلي) يستعمل « أزلي » بمعنى يتسع ليشمل معنى « القديم » اي الأزلي - الأبدى معاً

واذا رجعنا الى الكلمة اليونانية αἰών التي تترجم بالسرمدية لوجدنا أن معناها الأصلي يخالف تماماً للمعنى الذي صار لها اصطلاحياً في الفلسفة فيها بعد . فإنها تدل في أصلها على معنيين (١) الحياة ، (٢) العصر بحيث كانت تطلق على عمر الانسان وهو محدود البداية والنهاية ، اذ هي من حيث الاشتقاق مرتبطة بالكلمة السنسكريتية vayu = حياة

وفي مرحلة ثالثة نجدها عند بندار مثلاً تدل على « القوة المسيطرة على الحياة »

وبناءً من أفلاطون نراها تتخذ المعنى الذي صار لها فيها بعد أي مدة لا بدء لها ولا انتهاء ويقول أفلاطون في « طيمائوس » أننا أحياناً نقول عن الماهية السرمدية انها كانت ، أو ستكون ، فهذا غير ملائم ، والصحيح ان نقول « انها كائنة فقط ، لأن ما يتغير ، لا يمكن أن يصير أكثر شباباً ولا أوغل في الشيخوخة . ولهذا السبب لا نستطيع ان نقول عن السرمدية انها اسقاط projection للزمان في اللانهائي بل الزمان هو الصورة المتحركة للسرمدية ، أي صورة باقية للسرمدية الذي يتحرك وفقاً للعدد . لكن القول بأن السرمدية ليست مجرد الاستمرار اللامتناهي للزمان لا يعني أنها تضاد الزمان ان السرمدية لا تنفي الزمان ، بل تتلقاه في حضنها ان صح هذا التعبير . اذ الزمان يتحرك في السرمدية التي هي نموذج

أما أرسطو ففهم السرمدية فهماً آخر اذ فهمها انها الزمان الذي يستمر دائماً ونراه في الوقت نفسه يأخذ بالمفهوم القديم للسرمدية على انها قوة عالية تسيطر على الزمان ، وأنها غاية الزمان ، وتُحيط بالاستمرار الذاتي وأنها حاضرة باستمرار « (في السماء » م ١ ف ٩ ص ١٢٧٩)

وحوالي سنة ٢٠٠ قبل الميلاد وجدت في الاسكندرية عبادة لإله اسرار يدعى « السرمدية » αἰών (راجع Sasse, I. 198)

- J. Guiton: Le temps et l'éternité chez Plotin et St Augustin, Paris, 1933.

سقراط

Socrates

فيلسوف يوناني.

١- حياته: ولد حوالي سنة ٤٧٠ ق. م. في أثينا، وكان أبوه سوفرونسوس Sophroniscus وأمه فيناريت Phaenarete، وهي من قبيلة أنطوجند ومن ديم Demé ألوپكـه Alopecae وكان أبوه حجاراً فيما تروي بعض الأخبار (ذوجانس اللاطريسي) أو نحاتاً. وقد نسب إلى سقراط أنه نحت مجموعة من الحسنات Graces على الأكروبول، لكن يبدو أن صنعها كان أسبق من سقراط. وعلى كل حال فإن من الثابت أنه لم يكن من أسرة فقيرة جداً، بدليل أنه كان هو يلبس تام التسلح وهو أمر يقتضي أن يكون المرء على قدر من الثراء. أما أمه فيناريت فكانت قابلة (مَوْلدة) كما تشير إلى ذلك معاورة «ثيتاتوس» لأفلاطون (١٤٩ أ).

وأضفى سقراط الشطر الأول من حياته في عهد كان من أزهر عهود أثينا، فإن اليونانيين كانوا قد هزموا الفرس في معركة بلاطيا في سنة ٤٧٩ وكان المؤلف المسرحي العظيم إسكيلوس قد أصدر مسرحيته «الفرس» Persae في سنة ٤٧٢، أما سوفقليس وبوريغيدس فكانا لا يزالان طفلين. وكانت أثينا قد صارت دولة بحرية قوية.

وفي معاورة «المادية» لأفلاطون (٢١٥ ب ٣ وما يليه) يقول القليداس عن سقراط أن هيته كهية الساتير Satyr أو سيلانوس، وأرسطوفان يقول أن سقراط كان يكرّح وهو يمشي، مثل طير الماء، ويدير عينيه «السحب» (٣٦٢). لكنه كان شديد الأسر قوي البنية يمشي حافي القدمين صيفاً وشتاء، وحتى في حملات الشتاء. وكان يلبس نفس الثياب صيفاً وشتاء. وكان في غالب أمره مقلّ في الطعام والشراب، لكنه كان أحياناً يفرط في الشراب دون أن يتأثر.

وكان يراوده هاتف على شكل صوت باطن ينبهه إلى الطريق الذي ينبغي عليه أن يسلكه في بعض الأمور الخطيرة التي تعرض له في حياته. وهذا الصوت - وهو ما عرف باسم «جني سقراط» كان صوت نهي في أغلب الأحوال. وكان لا يأتيه إلا في الأحوال الخطيرة جداً في حياته. فأتاه في أثناء محاكمته، وأتاه في مطلع حياته، فنهاه

عن الاشتغال بالأمور العامة ودعاه إلى الاهتمام بالحكمة.

وكانت تنتابه أحياناً نوبات صمت تستغرق أحياناً يوماً كاملاً بنهاره وليله، كما حدث له في إحدى الحملات الحربية

ويبدو أن سقراط درس فلسفة أرخيلائوس، وذوجانس الأبولوي، وأنياذقليس وغيرهم. ويؤكد لنا ثيرافراسطس أن سقراط كان كلميذاً في مدرسة أرخيلائوس الذي خلف انكساغورس في أثينا ولا شك أن سقراط أعجب أيما إعجاب يقول انكساغورس أن العقل هو علة النظام والقانون في العالم. فدعاه ذلك إلى التخلي عن الأبحاث الكونية والاتجاه إلى البحث في الإنسان. وإذا كان قد ورد غل لسان سقراط في معاورة «الدفاع»، ولكن الحقيقة، أيها الأثينيون، هي أنه لا شأن لي بالنظريات الفيزيائية» («الدفاع» ١٩). فتفسر ذلك أنه حين تعوه بهذه العبارة كان قد ترك الأبحاث الفيزيائية منذ زمان بعيد جداً.

ويذكر أيضاً، في أمر انصراف سقراط عن النظر في الطبيعة إلى النظر في الإنسان، أن ذلك كان تحت تأثير وحي دلف. اذ يروى أن خيروفون Chaerophon أحد تلاميذ سقراط، سأل الوحي في معبد دلف: هل يوجد بين الأحياء من هو أحكم من سقراط، وكان جواب الوحي: «لا». فيقال إن هذا دعا سقراط إلى الاعتقاد أنه أحكم الناس، لأنه اعترف ببجهله ثم تبين له أن مهمته هي البحث عن الحقيقة البقية، والحكمة الصحيحة ودعوة الناس إلى ذلك («الدفاع» ٢٠ وما يتلوها).

ذلك هو ما ذكره أفلاطون في معاورة «الدفاع» ويحتل أن تكون الحادثة صحيحة، لأن هذه المعاورة بالذات - وهي في الدفاع عن سقراط بعد الحكم عليه بتجريح السم - تحتوي أكثر عن سائر معاورات أفلاطون على حظ كبير من الحقيقة التاريخية.

وتزوج سقراط من امرأة تدعى اكسانتيب Xanthippe وأخبارها تصورها امرأة سليطة اللسان جافة الطبع شرسة، وما أكثر النوادر عن سوء معاملتها لزوجها! ومن المحتمل أن يكون زواج سقراط مهياً قد تم في إبان السنوات العشر الأولى من حرب البلوبونيز (بين أثينا واسبرطة واستمرت من سنة ٤٣١ إلى سنة ٤٠٤ ق. م.). وفي هذه الحرب أبل سقراط بلاءً عظيماً وأبدى شجاعة ومجدلاً نادريين في حصار بوندياس ٤٣١ / ٤٣٠ كذلك اشترك في الحرب بين أثينا وأهل بوندياس سنة ٤٢٤ وفيها انهزم الأثينيون. وحضر الحرب خارج أمفيبولس سنة ٤٢٢.

٢ - مصادر معرفتنا بسقراط:

هناك مشكلة عويصة تتعلق بمصادر معرفتنا بسقراط، لأنه لم

و«أقربطون» و«قليل مما ورد في» فيدون». وما عدا ذلك فهو مذهب أفلاطون قبل على لسان سقراط.

وحسبنا هذا القدر من الكلام في هذه المشكلة، ونحيل القارئ إلى كتابنا «أفلاطون» (ص ٢١ - ٢٥) لمزيد من البحث.

٣ - نقطة البدء في فلسفة سقراط:

كان المبدأ الرئيسي في فلسفة سقراط هو البحث عن المعرفة، لأنه كان يرى أن المعرفة لا يمكن أن تقوم على أساس صحيح إلا بعد دراسة طرق الوصول إلى المعرفة. ثم أن الأخلاق نفسها لا يمكن أن تقوم إذا لم تسبق بالعلم، لأن الفضيلة تقوم على العلم.

وسقراط حين بدأ من هذا المبدأ قد غيّر وجهة نظر الفلاسفة لأنه وجه نظر الفلسفة إلى معرفة الماهيات أو المدرجات، بدلاً من توجيهها إلى معرفة الموضوعات الخارجية.

ثم إن سقراط جعل العمل والطرش شيئاً واحداً أو على الأقل لم يفصل بينهما إذ العمل يقوم على أساس المعرفة الحقيقية فإنه لم يقل أن وجود الماهيات هو الوجود الحقيقي، كما سيؤكّد أفلاطون. إنما هو اقتصر فقط على إعلان هذا المبدأ، ألا وهو أن المعرفة الحقيقية هي معرفة الماهيات.

٤ - طريقة التوليد:

والطريقة التي سلكها سقراط في تحصيل الماهيات هي الحوار مع الآخرين لاستخراج ما في أذهانهم من مفهومات عن الأمور، خصوصاً عن الأمور الأخلاقية. وهي طريقة يقول سقراط أنه تلقنها من أمه التي كانت كما قلنا قابلة (دابة). والدابة ليس فقط تستخرج الأولاد من أرحام أمهاتهم، بل وأيضاً تحكم هل الوليد حي أو قابل للحياة، أو على العكس ولد ميتاً. وسقراط هو الآخر يستخرج المعاني من عقول الناس ويحكم عليها بالصحة أو الطلان. ولذا قال أرسطو إننا ندين لسقراط بشيئين، الأول تعريف المعاني تعريفاً جامعاً مانعاً، والثاني عملية الاستقراء الذي يستخلص الماهيات بواسطة المقارنة بين الأمثلة والشواهد المعطاة.

وفي سبيل إجراء الحوار مع من يحاوره كان سقراط يعلن أنه لا يعرف شيئاً، وأنه يريد أن يتعلم من يحاوره ويأخذ في فحص ما يدلي به محاوره ويكشف ربه أو قصوره. ولكنه لم يكن يهدف من هذا إلى افحام الخصم كما كان يفعل السوفسطائيون، بل كان يريد الوصول إلى تحديد دقيق للمفاهيم والمعاني.

ولنضرب مثلاً على ذلك ما ورد في المقالات الأولى من

يؤلف كتاباً ولا ترك أثراً مكتوباً: فأنا لنأ أن نعرف مذهبه؟ إن مصادر معرفتنا بمذهبه ثلاثة (أ) اكسينوفون في كتابيه «الذكريات» و«Memorabilia» والمادية» symposium، (ب) أفلاطون في كل محاوراته، خصوصاً القسم منها الذي يدعى «المحاورات السقراطية»، أي التي تجعل من سقراط وآرائه وأخباره المحور الرئيسي للحوار، (ج) أرسطو فيما أورده من أخبار عن سقراط ومذهبه. وقد يضاف إلى ذلك «مسرحة السحب» لأرسطو فانس مع أخذها بكثير جداً من التحفظ والاحتياط.

لكن الصورة التي يقدمها كل مصدر من هذه المصادر الثلاثة: اكسينوفون، وأفلاطون، وأرسطو، متباينة جداً عن الأخرى. فاكسينوفون يصوّر سقراط إنساناً يدعو إلى الإصلاح الأخلاقي وتحسين أخلاق المواطنين، وأنه لم يشتغل بالظن الفلسفي العام، وبالجملّة فإن سقراط كما صورته اكسينوفون هو مجرد معلم أخلاق عادي.

أما أفلاطون فيصور سقراط فيلسوفاً مستغرقاً في الأنظار المتنافزة بيقية العالية، دون أن يتصور بأمور الحياة العادية، وأنه وضع الأساس لمذهب فلسفي كامل، مركزه نظرية المثل (الصور).

أما أرسطو فيصور سقراط مؤسّساً لتيار جديد في الفلسفة، وليس مجرد واعظ شعبي ورجل أخلاق كما صورته اكسينوفون. لكن أرسطو ينكر أيضاً تصوير أفلاطون له وما ينسبه إليه من مذاهب وآراء، خصوصاً نظرية المثل (الصور).

ولا شك في أن الصورة التي قدمها اكسينوفون تتسم بالتفريط والتهوين المفرط من شأن سقراط لبسبي: الأول أن بضاعته من فهم الفلسفة كانت قليلة، والثاني أنه كان يريد الدفاع عن أسناده لبيان أنه لم يكن يستحق الحكم عليه بالموت. لكنه من أجل هذا حط من قدره إلى أدنى درجة. وإلا فلو كان سقراط هو هذا الذي صورته اكسينوفون، فهل كان من المعقول أن يتعلق به عقول عظيمة مثل أفلاطون، وأقليدس الميخاري وسائر التلاميذ المتنازعين؟!

لكن الصورة التي قدمها أفلاطون هي الأخرى مبالغ فيها جداً. وإلا فأن مذهب أفلاطون إن كان ما ورد على لسان سقراط في «محاورات» أفلاطون كان فعلاً وحققاً آراء سقراط؟

هذا رأى المؤرخون المحدثون ألا يأخذوا من الكلام المنسوب إلى سقراط في محاورات أفلاطون إلا القليل مما ورد في المحاورات الأولى المسماة بالسقراطية وخصوصاً محاوره «الدفاع»

التحقيق، أي أن العمل يقتضي العلم مقدماً.

وأثبت الثانية وهي أنه حيث يوجد علم يوجد قطعاً عمل بأن قال أن الانسان لا يمكن أن يفعل الشر وهو عالم بأنه يفعل الشر، وأن الانسان ليس شريراً بطبعه، وإنما الشر، مصدره الجهل، ولهذا فإن الانسان اذا علم بأن هذا الشيء نافع له ومفيد، فإنه لا بد أن يعمل ولا يؤجله. وهذا العلم فوق كل الشهوات والاهواء التي يمكن أن تصطرع معه. ومعنى هذا أنه متى يوجد العلم يوجد العمل قطعاً وهكذا اثبت سقراط المبدأ الرئيسي الذي يجب أن تقوم عليه الاخلاق.

بل ان ابعد الفضائل، في الظاهر، عن ان تكون مرتكزة على العلم، وهي فضيلة الشجاعة، هي أيضاً تقوم على العلم. فإن أشجع الناس هو من يعرف ماهية الخطر الذي هو مقدم عليه، ويعرف ما هي الوسائل التي تؤدي الى درء هذا الخطر. واذن ففضيلة الشجاعة تقتضي العلم هي الأخرى.

وما دام مرجع الفضائل الى العلم، فمن الممكن أن نقول بوجه عام أن كل فضيلة علم فالتقوى، مثلاً، هي العلم بما يجب على الانسان نحو الله، والعدالة هي العلم بما يجب على الانسان نحو الآخرين، وصبط النفس هو العلم بما يجب على الانسان نحو نفسه وهكذا باستمرار، نجد أن كل فضيلة هي علم. ولهذا كانت الفضيلة واحدة.

فاذا انتقلنا من هذا المبدأ العام الصوري وهو أن الفضيلة علم الى بيان ماهية هذا العلم، وجدنا سقراط يجب اجابة عامة أيضاً صورية فيقول ان الفضيلة هي الخير. لكن ما الخير في نظره؟ الخير هو ماهية الشيء بوصفه غاية، وفعل الخير هو تحقيق ماهية الشيء كما هي في طبيعة الشيء، ولم يزد سقراط الأمر تحديداً.

ومع ذلك يمكن بيان بعض تفاصيل هذه الاخلاق:

١- فسقراط يطلب الى الفرد كفاية له في الحياة أن يكون مكتفياً بذاته، والا يكون عبداً لشيء آخر.

٢- لكن ليس معنى هذا أن ينعكف الانسان على نفسه وينصرف عن الآخرين ويستقل بذاته استقلالاً تاماً، بل لا بد له أن يسعى كي يكون على اتصال بالآخرين وهذا الاتصال هو الصداقة. والصداقة كانت أمراً ضرورياً بالنسبة الى سقراط تبعاً لنظريته في العلم، لأنه ما دام يقول ان العلم يتم عن طريق الحوار، أي باجتماع الناس للحوار، فهو يتم اذن بالصداقة وهذه الصداقة تستلزم الحب، وهذا الحب - كما تصوره سقراط يجب أن

محاوره السياسة المعروفة خطأ باسم الجمهورية، حين يلتقي سقراط بثراسيمافوس الذي يدعي معرفة معنى العدل. فلما يأخذ في تعريفه يجادل سقراط في صحة التعريف ويتصل الحوار بينهما بحيث ينتهي كلاهما الى انهما معاً لا يعرفان المعنى الدقيق والتعريف الصحيح للعدل.

وهذا النهج هو الديالكتيك، أي الجدل والحوار المنهجي المنظم المهدف الى اخضاع المعاني ووضع الحدود (التعريفات) وهو في مقابل الطريقة السوفسطائية التي تحل الرأي وتفرض المعرفة - كما يترجمها السوفسطائيون. وميزة البع الديالكتيكي، هذا أنه لا يفرض رأياً، بل ينشد الحقيقة من خلال تبادل الحوار مع الآخرين. ان الحقيقة ليست عقيدة ثابتة مقررة من قبل، بل هي وليدة تبادل الأفكار، والنقد الذاتي، والتصحيح المتبادل بين المتحاورين.

٥ - التهكم السقراطي:

ولما كان سقراط حين يبدأ الكلام بصريح بأنه جاهل ويريد أن يتعلم من محاوره، لكن يجري الحوار يؤذن على العكس من ذلك بأن سقراط اعلم من محاوره - فقد كان أسلوبه هذا في الحوار يبدو للمحاور كما لو كان سقراط يريد أن يسخر منه بهذه الطريقة غير المباشرة. وهذا هو ما عرف باسم التهكم السقراطي L'ironic socratique. لقد كان سقراط هذا الحوار، يكشف لمحاوره عن جهل هذا الأخير على الرغم من أنه يدعي في بداية الأمر أنه من أهل الاختصاص والعلم بالموضوع الذي يدور حوله الحوار. ولما كان الناس يكرهون أن يوصفوا بالجهل أو أن يكشف لهم الآخرون جهلهم، فإن طريقة سقراط هذه أثارت عليه حقد الكثيرين وعداوتهم، وخصوصاً السوفسطائيون الذين كانوا يتكسبون من ادعاء العلم، والسياسيون لأنهم يطعمهم ادعاء في العلم وفي غير العلم.

٦- الأخلاق:

بحث سقراط في الاخلاق بحثاً عاماً، بمعنى انه نظر الى الاخلاق من الناحية الصورية، فوضع المبدأ الرئيسي الذي تقوم عليه، وبعد ذلك لم يعن أو لم يستطع أن يبين الفضائل المختلفة أو جزئيات الاخلاق. وهذا المبدأ هو قول سقراط أن الفضيلة هي العلم، وأنه بغير العلم لا يتم العمل، وحيث يوجد العلم يوجد العمل، فأثبت القضية الأولى وهي أنه لا عمل بدون علم بأن قال ان الانسان لا يستطيع ان يصل الى الغاية التي ينبغي الوصول اليها إلا إذا كان عالماً بالوسائل التي تؤدي الى هذه الغاية فتحقق الغاية اذن - أي العمل - يقتضي أولاً معرفة الوسائل التي تؤدي الى هذا

وانما الرأي الراجح في سبب هذا الاتهام لسقراط أنه جلب على نفسه عداوة عامة القوم، لماداب عليه من بيانه لجهلهم. وليس أشد أثراً في إثارة حفيظة الانسان من أن يتهم بالجهل. يضاف الى هذا سبب سياسي هو العلاقة القوية بين سقراط وبين القيايادس الذي صار ديكتاتوراً وكذلك علاقته بأقرطيا الذي اخضع أثينا لحكم الديمقراطية اي حكم العامة. والسبب الثالث هو ما اشاعه أرسطوفانس وإبرزه في مسرحية «السحب» من أن سقراط لم يكن يؤمن بالعقائد الشعبية.

مراجع

- T.Deman: Le Témoignage d'Aristote sur Socrate. Paris, 1942.
- O. Gigon: Sokrates, sein Bild in Dichtung und Geschichte. Bern. 1947.
- N. Gulley The philosophy of Socrates. London, New York. 1968.
- W. K. C. Guthrie: A history of Greek philosophy. The Fifth Century enlightenment. vol. IV. Cambridge. 1969.
- J. Humbert: Socrate et les petits socratiques. Paris. 1967.
- Galhaes - Vilhena: Le problème de Socrate. Paris. 1952.
- Galhaes - Vilhena: Socrate et la légende platonicienne. Paris, 1952.
- A. E. Taylor: Varia Socratica. Oxford. 1911.
- A. E. Taylor: Socrates. London. 1935
- وفي العربية راجع كتابنا: «أفلاطون (ط ١ سنة ١٩٤٣، ط ٥ سنة ١٩٧٩) وفيه ذكر المراجع الأقدم.

سنبلقيوس

Simplicius

من كبار شراح أرسطو، لكن اتجاهه الفلسفي كان أفلاطونيا محدثاً
من قليقية (في آسيا الصغرى)، عاش في القرن

يكون الحب المتبادل المشترك، ومعناه الرغبة في نفع الآخرين والانتفاع بما يقدمونه.

جـ- كذلك كان سقراط يطالب كل انسان بأن يؤدي واجبه نحو وطنه وبحو الدولة. ومن هنا دعا الى اطاعة القوانين بوصفها المقياس للفضيلة. وعليه أن يشترك في كل ما تطلبه الدولة منه.

٧ - الدين:

كان سقراط يؤمن بالله اليونانيين، فكان اذن مشركاً. وينسب الى هؤلاء الآلهة العناية؛ لأنه يرى في الوحي دليلاً على العناية الإلهية، وهو كان يؤمن بالوحي، كما آمن بالدين الشعبي إلا أنه، مع ذلك، كان يميل الى جعل إله فوق الآلهة كلها، واليونانيون بعبادة كانوا يفعلون ذلك فوضعوا زيوس فوق مرتبة سائر الآلهة. كذلك قال سقراط بأن ثمة صانعاً ومديراً فوق سائر الآلهة، وان بقية الآلهة هم أدوات يستعين بها في صنع الوجود.

٨ - نهاية سقراط:

استمر سقراط يعلم في أثينا حتى إذا ما أوفى عام ٣٩٩ جاء بعض اعدائه فاتهموه بأنه ينكر الالهة الشعبية أولاً، وأنه يفسد عقول الشباب ثانياً. وكان على رأس من وجهوا هذه التهم الى سقراط رجل يدعى مليتوس وانضم اليه آخرون فقدم سقراط الى المحاكمة، وحكم عليه بتجرع السم فتوفي بهذه الوسيلة، وهي تخزع سم الشوكرا.

وتلاميذ سقراط يؤكدون ان الدافع الذي دفع مليتوس الى توجيه الاتهام وتخريض غيره على مشاركته في هذا، هو دافع شخصي، كما يؤكدون أن مليتوس هذا هو الذي دفع الشاعر الكوميدي أرسطوفانس الى اتمام مسرحية «السحب» التي فيها تمجيد بالغ لسقراط. وأما ثاني رجل بعد مليتوس فهو أنيتوس وكان على صلة بالسوفسطائيين وهم خصوم سقراط الألداء، لأنه سخر منهم ومن مهنتهم.

ويندوان دفاع تلاميذ سقراط هنا غير صحيح، لأن مليتوس كان شاباً حين مثلت رواية «السحب» لأرسطوفانس، فلا يمكن أن يكون هو الذي دفع أرسطوفانس الى اتمامها. كذلك ليس من المعقول أن يكون السوفسطائيون هم الذين دفعوا أنيتوس، المدعي الثاني، الى اتهام سقراط لأن السوفسطائيين لا قوا في ذلك الوقت عداة شديدة من عامة الناس، وكانوا هم مع سقراط في خندق واحد، ان صنع هذا التعبير.

الأفلاطونية المحدثة في مسألة «الشر» وكان أفلوطين تعرّض هذه المشكلة في «الساعات» لكن يبدو أن سنبلقيوس أقرب إلى رأي ابرقلس في هذا الموضوع (Simplicius In Enchiridion, 69 - 81 بنشرة دوينر) ويتلخص هذا الرأي فيما يلي:

أ- الصورة تخفف في السيطرة على الهولي تماماً

ب- الهولي عديمة الصفات.

ج- الشر أمر ظاهري فقط، لأنه في إطار الكل ليس بشيء.

د- علة الشر هي العن.

هـ- الله لا يفعل الشر أبداً.

وفي هذا الرأي مزيج من الأفكار الأفلاطونية والرواقية.

نشرات مؤلفاته

H. Diels ed: *Simplicius in physicorum Libros*, 1 - IV, in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. XI, Berlin 1882.

II. Diels ed.: *Simplicius in physicorum Libros*, V VIII- in *Com. Arist* vol. X, Berlin 1895.

F. Dubner: *Commentarius in Epieteti Enchiridion*, in *Theophrasti characteres*. Paris. 1877.

J.L. Heiberg: *Simplicius in De Caelo*, in *Arist. Comm. Gr.* Vol. VII, Berlin. 1894.

مراجع

M. Jammer: *Concepts of Space*. Cambridge, Massach. 1954

-K. Praechter, art. in *Pauly-Wissowa Realencyclopädie*, s.v.

-S. Sambursky: *Physical world of late antiquity*. London, 1962.

السادس الميلادي ودرس في الاسكندرية على يدي أمونيوس Ammonius، وفي اثينا على يدي دمسقيوس Damascius. وبعد اغلاق مدرسة اثينا في سنة ٥٢٩ بأمر من يوستنيان، ارتحل سنبلقيوس مع دمسقيوس وغيره إلى بلاط كسرى في فارس بعد اغلاق مدرسة اثينا بعد عام أو عامين. ولما عاد سنبلقيوس، لم يستطع القيام بالتدريس باعتباره وثيقاً.

وقد قام سنبلقيوس بشرح بعض مؤلفات أرسطو، شرحاً أولج فيه معلومات جيدة مفيدة عن الفلسفة اليونانية، قبل سقراط، مما جعله مصدراً مهماً من مصادر معرفتنا بهذه الفلسفة. وقد بقي لنا من شروحه على أرسطو ما يلي:

١ - شرح على «المقولات»

٢ - شرح على «السماع الطبيعي».

٣ - شرح على «في السماء».

٤ - شرح على «في النفس».

وقد ترجم بعض شروحه إلى العربية، راجع تفصيل ذلك في كتابنا: *La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. Paris, Vrin, 1968.

وفي ثابا شروحه هذه يعرض بعض آرائه أو على الأقل الاتجاه الذي يميل إليه. وتبين من شرحه على «في السماء» اعتناقه للأفلاطونية المحدثة كما كانت تدرس في مدرسة اثينا في القرن الخامس، ونراه متأثراً خصوصاً بأيامبليخوس (راجع شرحه على «في السماء» ص ٩٣ - ٩٤ نشرة هيرج). وهو يؤكد الأفانيم الثلاثة التي قال بها أفلوطين، ويميز تميزها أكثر مما يبرز وحدتها. وشرحه على كتاب «في النفس» يقوم على شرح أيامبليخوس لهذا الكتاب.

ومن الأمور التي اخذ سنبلقيوس على عاتقه القيام بها التوفيق بين أرسطو وأفلاطون، وهو بهذا يواصل عمل أسناده أمونيوس الذي كتب رسالة مفردة في التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، ترجمت إلى العربية وعليها اعتمد القارأي في رسالته: «الجمع بين رأيي الحكيمين».

وبمناسبة عبارة (رقم ٢٧) وردت في «متن» إبيكتاتوس، الفيلسوف الرواق، عرض سنبلقيوس مذهب

ستايانا

George Santayana

فيلسوف وشاعر ونثر ممتاز، إسباني المولد، أميركي التربية. ولد في مدريد لأبوين إسبانيين بتاريخ ١٦ ديسمبر سنة ١٨٦٣ ولم يتخل مطلقاً عن جسيته الأسبانية طوال حياته. وعمل الرغم من أنه فاقن الأسلوب في اللغة الانكليزية فإنه لم يبدأ تعلم اللغة الانكليزية إلا وهو في سن التاسعة حين لحق بوالده في بوسطن سنة ١٨٧٢ وعاش ستايانا في نيواكلند (شرقي اميركا) طوال اربعين سنة بعد ذلك. ودرس في كلية هارفرد وتخرج منها بتقدير ممتاز في سنة ١٨٨٦ وسافر بعد ذلك الى ألمانيا فأقام بها عامين، عاد بعدها الى هارفرد للحصول على الدكتوراه، فحصل منها على الدكتوراه في الفلسفة برسالة عن «رودلف لوتنه» Rudolf Lotze وفي أثر ذلك عين في هيئة التدريس في هارفرد واستمر في هذا المنصب حتى سنة ١٩١٢، حين ورث ميراثاً بسيطاً كفل له المعاش فاستقال من هارفرد. ثم عاش في إنجلترا، عدة سنوات وأقام فترة في باريس، وفي إيطاليا، وفي بلاد الشرق. وكان أستاذه في هارفرد الذي حضر معه الدكتوراه هو وليم جيمس ولما عين في هارفرد كان هو وليم جيمس وجوسيا رويس Royce ثالوثاً لامعاً في الفلسفة بين الجامعات الأميركية كلها.

وقد كتب ترجمة ذاتية نشرها بعنوان: «أشخاص وأماكن» Persons and places في ثلاثة مجلدات ظهرت في السنوات ١٩٤٤، ١٩٤٥، ١٩٥٣

وتوفي ستايانا في ٢٦ سبتمبر سنة ١٩٥٢، قبل بلوغه التاسعة والثمانين بأشهر قليلة في روما، ودفن في القسم المخصص للأسبان في مقبرة روما بناء على وصيته

فلسفته

أ- ممالك الوجود:

كان ستايانا واقعياً تجريبياً، ولكن من نوع خاص لأن واقعته مشوبة بمثالية متعالية قوية. ولهذا بنعت بأنه «واقعي نقدي» A critical realist

يشاهد ستايانا هوة عميقة بين العقل بأفكاره، وبين العالم وأشياءه. ويفر بأنه عاجز عن سد هذه الفجوة، ولهذا

لا يمكن - منطقياً - الافلات من الشك. ولكن المنطق ليس كل شيء، ذلك لأن كل فكرة يتصورها العقل ترتبط بدافع جسماني، وهناك أمور لا بد لنا - بوصفنا حيوانات - أن نؤمن بها. وهذا الايمان يسميه ستايانا باسم «الايمان الحيواني» animal faith، وهو الأصل في اعتقادنا المتعلقة بالوجود. لكن الهوة لا تزال ماثلة ولا يحق لنا أن نتغافل عنها. ولقد تغافل عنها أفلاطون، وقال بأن الوجود الحق هو وجود الصور (المثل)، وديكارت تغافل عنها وأكد معقولة العالم المادي وهيجل تغافل عنها ونسب الوجود الى المنطق العقلي. وهذه التغافلات أو الأخطاء، هي مصدر ما يسميه ستايانا باسم «المتافيزياء».

إن الشعور (الوعي) يدرك وجود عالم من الخصائص والطبائع مثل الحمرة، الثلثية، قانون الجاذبية - من ناحية، وهذه يسميها ستايانا باسم: الماهيات essences. ومن ناحية أخرى يدرك موضوعاً substratum لها تجري عليه كل هذه الماهيات، وهو المادة.

ولكن ستايانا يقرر أن المادة والماهية لا يستفدان كل الموجودات بل يوجد أيضاً الحق والروح. ولهذا فإن ممالك الوجود realms of being أربع: الماهية، المادة، الحقيقة، والروح. ولكن هذه الممالك الأربع تؤلف في الحقيقة وحدة، إنها مجرد مقولات موجزة لمنطق قصد بها الى وصف عملية ديناميكية طبيعية واحدة. فلنأخذ في بيان هذه الممالك الأربع:

١ - مملكة الماهية:

يقصد ستايانا بالماهية خصائص الشيء بعمامة. لكن إلى جانب الماهيات المتحققة، يوجد ما لا نهاية له من الخصائص غير المتحققة بالفعل. وكل واحدة منها مفردة، عينية concrete، ومستقلة استقلالاً مطلقاً عن غيرها من الماهيات. فهي إذن لا تتدرج بعضها في بعض مثل الأنواع والأجناس. ولهذا يجب ألا ننظر إلى مملكة الماهيات على أنها تكون بناء هرمياً تتوقف درجاته بعضها على بعض؛ وليس يسودها «لوغوس» يسري فيها جميعاً كما في الصور الأفلاطونية وما شاكلها. ذلك أنه لا يوجد «عقل سرمدى» لا في السماء ولا على الأرض.

٢ - مملكة المادة:

والمادة تمثل الطرف المقابل للماهية. ونحن لا نعرف حقيقة المادة، وحين نتكلم عنها ينبغي أن نميز بينها وبين

تنظم سلوك الجهاز العضوي في الجسم الانساني، وفقاً لمبادئ الميكانيكا. وارتباط الروح بالنفس psyche يؤمن، في المقام الأول، دوافع الجسم واشباعاته وعدم اشباعاته لكن للروح نلقائية خاصة بها تجعلها تتجاوز الحاضر متطلعة الى المستقبل. والروح spirit هي الوعي الطبيعي لدى الحيوان، الذي يكشف له عن ذاته. «انها ليست شيئاً او جوهرأ، انها معطى، «انها حالة تعرضها المادة في بعض الظروف. كما أن الروح ليست قوة power بأي معنى من المعاني، كما أنها ليست فاعلاً agent. وهي لا توجه ولا تؤثر في عمليات الجسم بأي حال من الأحوال. انها فقط مجرد ملاحظة الجسم لنفسه ولتركيبه، وللدوافع والقوى الطبيعية فيه. وبالجمله الروح هي مجرد وعي، أما الجسم فهو وحده الفعّال ذو القوة والنفوذ.

ب- حياة العقل أو فلسفة التاريخ:

وفي كتابه «حياة العقل» يقدم لنا ستاينا فلسفة في التاريخ تقوم على تفسير ماضي الانسان على ضوء تطوره المثالي. ذلك أن حياة العقل، وهي التي تغطي للتاريخ معناه، هي الوحدة المعطاة للوجود بواسطة عقل يجب الخير. وباستعمال الانسان لعقله يميز بين الروح والمادة، ويصل الى فهم حاجاته وكيف يشبعها. والغريزة، التي تجلب أولاً في الدوافع الحيوانية فقط، تتخذ معبراً مثالياً وتقود الانسان الى خدمة المجتمع وعبادة الله. وتبلغ حياة العقل ذروتها في الفن - وهو يقوم في فرض اشكال وصور على المادة - وفي العلوم وهي تمتحن مطالب العقل بمعيار الواقع.

وفلسفة التاريخ عند ستاينا لا تتضمن أي فكرة عن عبادة إلهية أو خلاص للبشرية بل هي مجرد تفسير للماضي على ضوء التطور المثالي للانسان. وفيها يحاول أن يجد تفسيراً علمياً لأحداث التاريخ. صحيح أن الناس يحاولون أن يجدوا للتاريخ معنى واتجاهاً معيماً، لكن الحقيقة هي أنه ليس لمجرى التاريخ معنى ولا مقصود. لكن هذه المحاولة لها فائدتها مع ذلك، وهي أن نتعرف ماذا يؤمل الناس من مجرى الأحداث وما هي الأغراض التي ينتمون أن تكون للتاريخ. وتبعاً لذلك يمكن من تدريس التاريخ الذي جرى فعلاً أن نعرف الى أي مدى حقق الانسان أهدافه، وماذا بقي عليه أن يفعله ابتغاء تحقيق هذه الأهداف الباقية.

فكرة تقليدية لدينا عنها، - مثل فكرة أرسطو أو ديكارت أو ديمقريطس أو الفيزيائيين المحدثين. أما ستاينا فيرى أن المادة هي «سيال الوجود» flux of existence انها ليست لها خاصية محددة، بل تتخذ أولاً هذه الماهية، وبعد ذلك ماهية أخرى، وهكذا. ونحن لا ندركها مباشرة ولا بالاستدلال، بل بنوع من «التأمل التعالي» من ذلك النوع الذي أشار اليه امانويل كنت، بمعنى أنه كيف نحمل التجربة معقولة يجب علينا افتراض مادة لجعل الماهية موجودة بالفعل ونستخلص بعد ذلك صفات المادة وهي أنها تبقى ولا تفنى، وتبقى كميتها كما هي، وأن كل حالة من احوالها تتحدد بالحالة السابقة عليها. ان المادة سيال في تغير مستمر، متخذاً هذه الماهية، ثم نابذاً إياها وقابلاً ماهية أخرى.

٣- ملكة الحقيقة:

وكلما ارتدت المادة ثوب ماهية، أوجدت «حقيقة» ، وعن هذه تتكون ملكة الحقيقة. والحقيقة لا تنسب الى العالم المادي وينبغي ألا يخلط بينها وبين الأحداث، بل الحقيقة تنسب الى ملكة الماهية، وتؤلف قطعاً منها. ولهذا فإنه في بداية الأمر لم يفرد للحقيقة ملكة خاصة بها وإنما الذي دعاه الى فصلها ملكة قائمة بذاتها هو ضرورة التمييز بين التحديدات المنطقية للماهيات وتحديداتها المادية.

ونظرة ستاينا الى الحقيقة هي نظرة الادراك العام common sense فهو يقرر أن وقائع (حقائق) العالم مستقلة عن آرائنا الذاتية. والماهية المتحققة بالفعل هي «حقيقة» وملكه الحقيقة مطلقة وسمودية، وتشمل كل تفاصيل العالم وتتعلم بكل حادث. ان الحقيقة ليست فكرة أو رأياً، وان كان هذان يشاركان في الحقيقة بمقدار ما يناظران أموراً في الواقع. ولما كانت الحقيقة مرتبطة بواقع، فإنه لا يوجد حقائق منطقية، محضة. وهذا فإن الرياضيات وهي تتناول فقط العلاقات بين الماهيات هي ملزمة شكلاً Formally ongent، ولكنها ليست حقيقية. فقط حين تطبق الرياضيات على عالم الوجود فإنها تدرج ضمن الحقائق.

٤ - ملكوت الروح:

المقصود بالروح عنده هو العقل أو الشعور. وهو يرى أن النفس مجرد تعبير مجازي trope عن المادة. انها

٣- العقل في الدين :

يرى ستاينا أن الدين محطة وسطى على الطريق بين الخيال غير المسؤول وبين الحقيقة الحقة. وليس لنا - في نظره - أن ننيز الدين بوصفه خرافة، ولا أن نؤله تأويلاً عقلياً ليتفق مع العلم. إن الدين يلعب في تاريخ التقدم الانساني دوراً حضارياً ووظيفة التمدين، لكن وسط ظروف معرّقة، لأنه يعتمد على الخيال بدلاً من أن يعتمد على العقل والمنطق والتجربة. وقد زوّد الدين الانسان بنظرات عميقة في الاخلاق كان من شأنها الرفاء ببعض حاجات الإنسان، لكن هذا المكسب قابلته خسارة ناجمة عن اصراره العنيد على التعلق بنظرة في الطبيعة تشبها بالانسان مما كان من شأنه أن يعوق التقدم. ويفحص ستاينا اليهودية والمسيحية وفقاً لنظرته هذه.

٤ - العقل في الفن :

النشاط الفني يقوم في فرض الشكل على المادة. والفن مثل الدين يستند الى الخيال، لكنه يمتاز عن الدين في هذه الناحية بأنه يسمى الى صياغة المثل الأعلى في العمل الفني الذي يبدعه. وهذا فإن كل عمل فني هو خطوة في الطريق الى تحقيق الغرض من الحياة العقلية. بيد أن تقدم الحضارة ليس دائماً مشجعاً على الخلق الفني الحر، لأن الاعراف اذا تحولت الى غرائز خنقت الابداع الفني.

٥ - العقل في العلم :

والعقل في العلم يبلغ حياة العقل الى نتيجتها المنطقية، لأن العلم هو نزوة المثل الأعلى العقلي، وعلى ضوء العلم نفّس سائر أوجه الحياة الانسانية.

ج) معنى الجمال :

وقد اهتم ستاينا بعلم الجمال، وكترس له واحداً من أوائل كتبه، وعنوانه «معنى الجمال» (سنة ١٨٩٦).

وقد كسره على أربعة أقسام :

في القسم الأول تناول تحديد مفهوم «الجمال» فقال ان الاستاطيقا aesthetius تعني في الأصل اللغوي: «الادراك الحسي» perception، وربط الاستعمال بينه وبين موضوع خاص للادراك الحسي هو الذي نصفه بأنه «جميل» فما هو الجمال؟

يجيب ستاينا بأن الجمال هو اللذة اذا تجسدت

والموضوع الذي يتخذه ستاينا معياراً لامتحان معنى التاريخ هو تطور العقل الانساني، أو على حد تعبيره نشأة العقل ونموه. والعقل، عنده، نشأ في مرحلة متأخرة من التطور؛ وفي مرحلته الأولى لم يكن العقل إلا الغريزة، ثم أصبحت الغريزة على وعي بأغراضها ومتصورة لأحوالها. ذلك ان الحياة كانت قد حلت في المعامل المنظمة للطبيعة أعسر مشكلة، وهي مشكلة حياة الجسم، ولم تترك لطفلها الغرب - العقل - شيئاً يعمل به غير أن يتسل بالصور التي تراه في العقل بينا الجسم يستمر في أداء وظيفته. وانما يسمى العقل عقلاً بمعنى الكلمة بعد أن يميز بين هذه الصور وبين الموضوعات، ويدرك كيف يجري عمل الجهاز العضوي. عندئذ يبدأ العقل في القيام بدوره. فبينما الغريزة تعتمد على الأمور الحاضرة، يستطيع العقل أن يدعو الأفكار من بعيد، وأن يقترح تسهيلات في العمل ويوازن بين مختلف الاحتمالات. صحيح ان الكثير من اقتراحات العقل، الصادرة عنه بحسن نية، يؤدي الى الدمار، لكن احياناً يقدم نصائح ثمينة تتحول الى عادات وأعراف. و عن هذا الطريق تصبح للعقل حياته الخاصة به.

وهذا المعنى يكون العقل خادماً للإرادة أو المصلحة. ويستقرئ ستاينا حياة العقل خلال خمس مراحل، سير عليها تقسيم كتابه هذا: «حياة العقل».

١- العقل في الادراك العام :

في هذه المرحلة يتعلم العقل الانساني كيف يميز الطبيعة الثابتة القابلة للتنبؤ بها، فيدرك فيها الانتظام والنظام regularity and order ويلاحظ ما يتكرر وما هنالك من عادات.

٢ - العقل في المجتمع :

والعقل في المجتمع يتابع مجرى ارتباطات الانسان ابتداء من حب رجل لامرأة، مروراً بخيالات رجل ذواق، وانتهاء بعبادة القديسين. والغريزة التي تربط بين الجنسين، وتصل ما بين الآباء والأبناء، وتنزع المتوحدين من عزلتهم ليتجمعوا في شعوب وقبائل ومدن - هذه الغريزة اذا استتارت اتخذت بعداً جديداً وولدت الحب والاخلاص والايمان. وعلامة الحب أنه يجمع بين الدوافع والتصور ومن أحب حباً صادقاً لن يكون في أذنه وقرع سمع صوت العقل.

بعد الميلاد، وكان فيلسوفاً رومانياً، وسياسياً ولد في قرطبة بأسبانيا، وتعلم الحمامة في روما. وكتب على دراسة الفلسفة والخطابة، وصار عضواً في مجلس الشيوخ. وفي سنة ٤١ بعد الميلاد فقد رعاية الأمبراطور كلوديوس، بعد أن تورط في قضية خاصة بالدولة، وحكم عليه بالنفي إلى فورسفة، فأقام منفياً فيها ثماني سنوات. بعدها عاد إلى روما، وولت إليه أجرينينا Agrippina تربية ابنها نيرون Neron، فانتفع هذا بحكمة سكا. ولما صار نيرون امبراطوراً عينه قسلاً في سنة ٥٧ بعد الميلاد. لكن طبيعة نيرون الشريرة ما لبثت أن انطلقت من عقالها، فضاقت ذرعاً بصلائح وحكمة سكا، فغضب عليه، واضطر سكا إلى الانسحاب من الحياة العامة. وحاول نيرون قتله بالسسم، فأخفقت المحاولة. لكن سكا اتهم في مؤامرة ييسو Pison وحكم عليه بالموت مع ترك الحرية له في اختيار طريقة موته، فاختار أن يفتح شرابيه فنزف منه الدم حتى مات في سنة ٦٥ بعد الميلاد.

أفكاره

كان سكا رواقياً النزعة. لكنه استفاد كثيراً من تجاربه في الحياة العاصفة التي حياها فأعمل فيها فكره واستخرج منها العبر. ولم يهتم من الرواقية إلا بالجنب الأخلاقي، وخصوصاً الأخلاقي العملي، فاهتم بالفضائل العملية أكثر من اهتمامه بالبحث في ماهية الفضائل. وكان ينشد من الفلسفة أن تكون وسيلة لتحصيل الفضائل. والغاية من الفلسفة ليست المعرفة، بل اقتناء الفضائل العملية. وإذا كان قد أولى بعض الاهتمام لدراسة الفيزياء، فإنه يقرر في نفس الوقت أن ضبط الشهوات هو الأمر المهم حقاً وهو الذي يجعلنا نشبه بالألهة. (الرسائل ٧١ - ٦). وكثيراً ما يتخذ من موضوعات الفيزياء مجالا للبحث في الأخلاق واستنباط العبر الأخلاقية، فمثلاً حين يتناول موضوع الزلزال الذي وقع في كمبانيا سنة ٦١ بعد الميلاد يتحول بحثه إلى فصل من الأخلاق (الرسالة: ٦٦ - ١٢، ٥٧: ٨، ١١٧ - ٢). وحين يدعو إلى دراسة الطبيعة، يمزج هذه الدراسة باعتبارات أخلاقية وإنسانية.

ولما كان من أتباع الرواقية القديمة، فإنه كان مادياً خالصاً. يرى أن الروح هي الأخرى مادية. لكنه في بعض الأحيان ينسب هذا الموقف الأصلي، ويتحدث عن الصراع بين الجسم والنفس على نحو يقرب من كلام أفلاطون.

ويرى أن السعادة لا تقوم في الثراء والمظاهر الخارجية لأن

موضوعاً Pleasure objectified فتحينما يرى المشاهد أن لدته هي صفة في الموضوع الذي يشاهده فإنه يقول عنه انه جميل.

وللجمال خصائص ذاتية نجعلنا نميزه عن غيره من اللذات. ومعظم اللذات التي نستشعرها يمكن تمييزها من الموضوع المدرك. ففي الأكل والشرب تجري عملية وتلوها اللذة. لكن هناك لذات تستشعر أثناء عملية الإدراك نفسها. وفي هذه الحالة ندرك اللذة على أنها صفة كائنة في الموضوع نفسه. وهذا النوع من اللذة هو اللذة التي نستشعرها في الجمال. ان الجمال، كما يقول سنتايانا، لذة إيجابية ذاتية متمثلة في الموضوع الجميل أو هو اللذة منظوراً إليها على أنها صفة في الشيء.

مؤلفاته

- Life of Reason, 1905.
- The sense of beauty, 1892.
- Character and opinions in the United States, 1924.
- Dialogues in Limbo, 1925.
- The Genteel tradition at Bay, 1931.
- Interpretations of poetry and religion, 1905.
- Three philosophic poets, 1935.
- Scepticism and animal Faith, 1923.
- The Realms of Being.

مراجع

- The Philosophy of Santayana, ed. by P. Schilpp, 1940.
- G. W. HOWGATE, *George Santayana*, 1938.
- Special number of: *Journal of Philosophy*, 1954.
- Special number of: *Revue internationale de philosophie*, 1953.
- D. L. MURRAY: «A modern Materialist», in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1911.

سكا

Lucius Annaeus Seneca

يسمى سكا الأصغر تمييزاً له من والده سكا الأكبر (حوالي ٥٥ ق. م - ٤٠ بعد الميلاد) الذي كان استاذاً للخطابة وألف تاريخاً لروما (فقد الآن).

ولد لوقيوس سكا حوالي سنة ٥ ق. م، وتوفي سنة ٦٥

وهذه أمور زائلة يمنحها الحظ، والحظ متقلب الأهواء، ولكن حياته وسلوكه لم يكونا على وفق مذهبه هذا: فقد كان منافقاً متسلقاً في حاشية كاليجولا، الطاغية القاسي المستحل لأبشع أنواع الاستبداد، وكان في البداية ذا حظوة هائلة عند نيرون، الطاغية المحنون، كما كان محظياً عند كلوديوس، الأمبراطور الخبيث الفاسد الأخلاق. لهذا ينبغي أن نفرّق بين سنكا في مؤلفاته، وسنكا في حياته اليومية، فلربما كانا على طرفي نقيض وقد لشد لديون كاسيوس أن يروي الكثير من الأخبار والنوادر التي تبيّن فساد سلوك سنكا في الحياة (Dion Cassius 61: 10).

وقال هذه الجملة الرائعة: «اعمل على أن تكون محبوباً من الجميع وأنت حي، وأن يأسف عليك الناس وأنت ميت، أو بعبارة أوحز: «كن محبوباً من الجميع حياً، ومأسوفاً عليه ميتاً» وعقاب المذنب ضروري، بشرط ألا يكون ذلك في ساعة الغضب أو بدافع من الرغبة في الانتقام (راجع: «في الغضب والحلم»).

وقد ألف ماسي كان لها تأثير كبير على المسرح الأوروبي في القرنين السادس عشر والسابع عشر.

مؤلفاته

مؤلفات سنكا تشتمل على:

- ١ - عشر محاورات
- ٢ - مائة وأربع وعشرون رسالة أخلاقية موجهة إلى Lucius
- ٣ - مقالات أخلاقية، منها: «في النعم» De Beneficiis
- ٤ - المسائل الطبيعية Naturales Questiones
- ٥ - سبع مسرحيات تراجيدية.

وتوجد نشرة كاملة لمؤلفاته قام بها F. Hassse سنة ١٨٩٨ وتوجد ترجمة انجليزية مع النص اللاتيني لكل مؤلفاته - ما عدا المحاورات - في مجموعة Loeb Library في لندن، في ٩ مجلدات.

وتوجد ترجمة فرنسية مع النص اللاتيني في مجموعة Les Belles Lettres (في باريس) للمكتب التالية:

Des Bienfaits, 2 vols. Par F. Préchac.

- Questions naturelles I- VIII, par P. Oltramare.

Dialogues. De la colère. Par A. Bourguery.

Théâtre; Par I. Herrmann

وعلى الرغم من أن الرواقية، بوجه عام، تقول بالحيرية وعدم حرية إرادة الإنسان، فإن سنكا يؤكد أن في وسع الإنسان أن يسلك سبيل الفضيلة إذا توافرت لديه الإرادة لذلك. لكن تجاربه في الحياة ومعرفته بالناس جعلته يدرك أن من الصعب جداً على الإنسان أن يسلك سبيل الفضيلة لكثرة ما هناك من إغراءات على الرذيلة وعلى الطمع وعلى حب السلطة والمال والتموّد.

ولهذا نراه يميز بين ثلاثة أصناف من الأفاضل

Proficientes

١ - أولئك الذين تخلّوا عن بعض الخطايا، لا عن كل الخطايا،

٢ - أولئك الذين صمموا على تجنّب الشهوات الخبيثة بوجه عام، وإن كانوا لا يزالون معرضين (أو مستعدين) للوقوع في بعضها،

٣ - أولئك الذين تجاوزوا نطاق إمكان السقوط في الرذائل، لكن تعوزهم الثقة في أنفسهم والشعور بحكمتهم. فهم يفتربون إذن من الفضيلة والحكمة («الرسالة» ٧٥: ٨).

كذلك يؤكد سنكا أن الخيرات الخارجية، مثل الثروة، يمكن أن تفيد في تحقيق الخير. والحكيم هم من يملك المال، لا من يملكه المال.

وهو ينصح بأن يجاسب المرء نفسه كل يوم، وكان هو يمارس هذه المحاسبة بانتظام (راجع: في الغضب ٣: ٦، ٣: ٣).

ويرى أن العزلة لا تفيد، لأنك إذا كنت لا تستطيع تغيير نفسك، فبالأحرى لا يستطيع تغيير المكان أن يغيّرَكَ، وأبنا ذهب فلا مناص لك من الصراع مع نفسك.

مراجع

- S. Dill: Roman society from Nero to Marcus Aurelius, 1904.
- F. L. Lucas: Seneca and Elizabethan tragedy, 1952.

سوريانس

Syrianus

من رجال الأفلاطونية المحدثة. خلف فلوطرخس في مدرسة أثينا سنة ٤٣١ - ٤٣٢ بعد الميلاد. وكان شديد التأثير بالتيارات الشرقية الثيوصوفية واعتمد منهج التأويل الرمزي في إطار الأفلاطونية المحدثة والنحلة الأورفية، وحاول التوفيق بين الأورفية وفيثاغورس وأفلاطون. وقد شرح كتب «الوحي الكلداني» وفي مدرسته تخرج هرمياس السكندردي، وأبرقلس.

وقد وصلنا من مؤلفاته:

- ١ - شرح على المقالات: بيتا، جما، مو، نوم من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو. وقد نشره Usener في برلين سنة ١٨٧٠ ضمن مجموعة Aristotelis opera ج ٥، وفي الطبعة الجديدة التي قام بها Gignon أصبح في ج ٤، برلين سنة ١٩٦١، ونشره Kroll في مجموعة Comm. in Arist.
- ٢ - شرح على هرموجين in Hermogenen نشره H. Rabe في مجلدين، لينك سنة ١٩٠٢

مراجع

- T. Bach: De Syriano philosopho neoplatonico. Lauban, 1862.
W. Jaeger: Nemesios von Emesa. Berlin, 1923.
K. Praechter, S.V. in Pauly- Wissowa, IV. A. coll. 1729- 75.
- E. Zeller- R. Mandolfo (tr. it al.) vol. VI, 3, pp. 101- 118.

السوفسطائية

الاختلاف في تقديره مثلما صادف تيار النزعة السوفسطائية، خصوصاً فيما يتصل بمركز السوفسطائية في داخل التفكير الفلسفي العلمي. وأول ما نشاهد هذا الاختلاف في العصر القديم نفسه، إذ نجد أفلاطون يحمل على السوفسطائية حلة عنيفة شعواء، ونلاحظ أن هذه الحملة كانت منصبة بوجه عام على آرائهم في السياسة والأخلاق، لا على آرائهم العلمية. والموضع الوحيد الذي تحدث فيه أفلاطون عن النزعة السوفسطائية العلمية هو في «ثيتاتوس» عندما تحدث عن مشكلة الخطأ عند السوفسطائيين وبخاصة عند بروتاجوراس زعيمهم. وقد اكتفى أرسطو بأن سار نفس السيرة التي سارها أفلاطون من قبل، وبهذا عما كل ما للسوفسطائية من مكانة في تاريخ الفلسفة. واستمرت هذه الحال كذلك حتى جاء مؤرخو العصر الحديث في القرن التاسع عشر، هناك ابتدأ فهم السوفسطائية يقرب من الصواب. فقد ارتفع هيجل بالنزعة السوفسطائية ارتفاعاً كبيراً وذلك في كتابه «تاريخ الفلسفة» وجعلها لحظة أساسية من لحظات تطور الفلسفة عند اليونان. لكن المؤرخين الذين تلوا هيجل، حتى نهاية القرن التاسع عشر، استمروا يرددون النعمة القديمة التي كانت تظفر إلى السوفسطائية على أنها نزعة هدامة لا يمكن أن تعد نزعة فلسفية بالمعنى الصحيح، فخلط بينها وبين نزعة الشكك، وصار الهدم فيها كالمدم عند الشكك. واستمرت الحال كذلك حتى أوائل القرن العشرين، وحينئذ بدأ الناس يعودون إلى نظرة هيجل في السوفسطائية، وبدأت صفة جديدة تسب إليهم، هي صفة التنوير. Aufklärung وكان العامل الأساسي في تغيير وجهة النظر الأولى هو قيام فلسفة الحضارة، وانجاء الناس إلى البحث فيها اتجاهات قوياً. فقد بدا لهم على أثر ذلك أن السوفسطائيين من الناحية الحضارية لحظة مهمة في تاريخ اليونان الروحي الحضاري. وكان من أول الممثلين لهذه النظرة الجديدة تيودور جومبرتس ثم ابنه هينرش. ثم تلبثت هذه النظرة الجديدة إلى السوفسطائية أن اتسعت ووجدت صدى لدى كل المؤرخين المجددين للفلسفة اليونانية. حتى ظهرت في أول صورة جلية لها عند فرنريجر في كتاب «بديا» وأخيراً وجدت أكبر مدافع عنها - ولو أنه ارتفع بدفاعه بالنزعة السوفسطائية إلى مستوى مرتفع جداً - نقول إنها وجدت في جوزيه ستينا الذي وضع كتاباً بعنوان: «نزعة التنوير عند السوفسطائيين اليونانيين» سنة ١٩٣٨، أكبر مدافع عنها.

والواقع أنه لا بد لنا إذا أردنا أن نفهم النزعة السوفسطائية، أن نضعها في وضعها الصحيح داخل التطور

لعمل تياراً من التيارات الفلسفية لم يصادف من

الروحي عند اليونان، وأن نبين أن هذه النزعة كانت لحظة ضرورية لا بد منها في تطور الروح اليونانية نحو إدراكها لداتها إدراكاً تاماً كلياً حتى بلغت أوج هذا الشعور عند أفلاطون وأرسطو، ولم تكن إذن ظاهرة ثانوية أو خارجة عن التطور. ولبين هذا نقول أولاً: إن الأوضاع السياسية في الحياة اليونانية في القرن الخامس كانت قد انقلبت رأساً على عقب. فبعد أن كانت البلاد اليونانية مدناً تكون دويلات وتقوم كل دولة من هذه الدويلات بنفسها، ظهر في هذا القرن نوع جديد من النظم السياسية، هو الإمبراطورية في عهد بركليس. هنالك انتقلت الحياة السياسية عن الصورة القديمة التي كانت لها في عصر هوميروس وفي العصر السابق أي في القرن السادس. وكان لا بد، تبعاً لهذا التغيير في الوضع السياسي، أن يختلف النظر إلى الفضائل المطلوبة من المواطن. ففي العصر القديم كان يطلب من المواطن الذي يقود الدولة أن يكون أرسطراطياً، وأن تكون هذه الأرسطراطية أرسطراطية دم، لأن الحياة حياة أسرية، تقتضي تبعاً لهذا أن تكون مسألة الدم هي العامل الأساسي في إيجاد الفضائل، هذا إلى أن القوة الجسدية والصفات اللازمة للأرسطراطية الحربية لا توجد دائماً إلا في الأسر النبيلة التي توارثت هذه الصفات؛ فتكون عن ذلك جو لا يوجد في غير داخل هذه الأسر. أما الحياة في القرن الخامس، وقد أصبحت حياة إمبراطورية تخرج على حياة الأسر والمدينة، فقد أصبح فيها المواطن بلا جذور، أي بلا أصول أسرية يرجع إليها من أجل أن يؤكد كيانه وأن يثبت امتيازاته. وحينئذ متقلب الصفات الأرسطراطية القائمة على الدم إلى صفات أخرى نستطيع - تجوذاً - أن نسميها أرسطراطية أيضاً، ولكنها من نوع آخر، لأن هذه الأرسطراطية الجديدة لا تقوم على الدم بل تقوم على العقل إن صح أن تقوم على العقل أرسطراطية.

ثم إن حياة المدينة في هذا الوضع الجديد الذي لم تعد فيه المدينة مكتفية بذاتها، بل جزءاً من كل - نقول إن في هذه الحياة الجديدة تنمو الروح الفردية، لأن الفرد في هذه الحالة يستطيع أن ينتقل من مدينة إلى أخرى، ولا يكون مرتبطاً بمكان معين فنتمو إذن روح الاستقلال لديه ما دام لم يعد مرتبطاً بمكان ضيق بذاته. انقلبت إذن الأوضاع من ناحية السياسة - كما بينا - فلم يعد القادة نبلاء، من نوع نبلاء الدم، بل أصبح القادة الجدد الذين تتطلبهم الدولة قادة ممتازين من حيث الفكر والثقافة، فكان واجب التربية في هذه الفترة أن تعنى بالإنسان لا من حيث الناحية الجسمية ولكن من حيث التفكير العقلي. لهذا كان المطلوب من كل من يقوم بالتربية في ذلك العصر أن يربي

أجل، إنه لا يطلب من الوسطاني أن يخلق قادة من حيث لا تسمح الطبيعة بإيجاد القادة، فإن هذه الصفات التي تستلزمها القيادة مثل حضور الذهن والمثابة والإقدام، وهي الصفات التي تطلبها ثيوكديدس من السياسي، لكي يكون على رأس دولة وبها وصف ثومستوكليس، نقول إن هذه الصفات صفات فطرية، وليس للوسطاني، أو لأي كائن من كان أن يخلقها في نفس الرجل. ولكن الشيء الذي يمكن، بل ويجب أن يروى عليه الإنسان هو الخطابة، والقدرة على التأثير في الناس، أي الناحية الشكلية في الروح الإنسانية. لذا سيكون الغرض الأصلي للتربية متجهاً إلى الناحية الصورية في الرجل. فهي إذن مبدأ صوري في الشخص الذي تكون فيه.

وعلى هذا فالحال السياسية كانت تقتضي أن توجد طبقة من الناس تعلم كل مواطن يريد أن يصل إلى قيادة الدولة كل الفضائل التي يستطيع بها الوصول إلى تحقيق هذا الغرض أولاً، ثم أن يحقق مقتضيات هذا الغرض على أتم وجه وأكمله ثانياً. ولم تكن النزعة الوسطانية غير استجابة لهذه الحاجة الملحة التي شعر بها اليونانيون في القرن الخامس، أي أن الناحية السياسية قد اقتضت أن توجد النزعة الوسطانية.

ومن ناحية التطور الروحي بالنسبة إلى الفرد، قلنا من قبل إن الروح الفردية قد سادت وتغلغلت في كل المرافق الروحية عند اليونان. ولذا كان لا بد للفلسفة، التي نشعر عن التطور الروحي كما وصل في تلك الفترة أن تكون فردية أو أن تقول بالفردية، وهذه الفردية تقتضي العقلية أو النزعة العقلية، لأن هذه وحدها تتفق مع الحرية، والحرية هي الشخصية، والشخصية أساس الفردية.

فكان لا بد إذن أن توجد روح فردية تقوم مضادة للنزعات العامة التي كانت موحدة عند كل المفكرين والفلاسفة اليونانيين الذين سبقوا الوسطانيين. فبدلاً من أن تكون الروح الموضوعية هي الأساس في كل نظرة في الوجود والحياة، يجب - أو هذا ما تقتضيه الروح الجديدة على الأقل - أن تكون النزعة الفردية هي المقياس الوحيد أو الأول والأخير في النظر إلى الأشياء. وفي هذا تغيير تام شامل لمجرى تطور التفكير اليوناني، إذ سينتقل به من الموضوعية إلى الذاتية.

إلا أرجاع هذا الإفراط إلى وضعه الصحيح، وإعطاء كل من الطبيعة الخارجية والطبيعة الذاتية حقها. فهذه الأسباب الثلاثة كلها، نستطيع أن نقول إن النزعة السوفسطائية كانت نزعة ضرورية لا غنى عنها، لأن منطق التطور الروحي والحضاري يقتضيها في هذه الفترة بالذات من فترات التطور الروحي عند اليونان.

وبلاحظ من ناحية أخرى أن النزعة السوفسطائية لم تكن كما وصفناها فحسب، بل كانت أيضاً استمراراً لتيار قديم كان سائداً في العصر القديم وهو عصر هوميروس وهزيبود، لكن هذا التيار اختفى وكان وراء الستار في القرن السادس والقرن الخامس، وهو التيار الذي كان يمثل الشعراء ابتداء من هوميروس ثم هزيبود، ووجد صورة واضحة عند بندار، بل قد وجدت هذه النزعة ليس فقط عند هؤلاء الشعراء بل عند المؤرخين أيضاً وحسباً هيرودوتس وثيوكديدس. فكان هذه النزعة السوفسطائية لم تكن شيئاً جديداً بل كانت استئنافاً لتيار كان قوياً في عصر من العصور، واستمر ينمو شيئاً فشيئاً دون أن يكون ظاهراً على السطح، حتى ارتفع به السوفسطائيون على السطح وجعلوه التيار السائد. وهذه الأسباب عُدَّتْ النزعة السوفسطائية معرة عن خصائص الروح اليونانية.

وهنا نستطيع أن نعرض الأقوال التي قالها سبتيا في هذا الصدد. فهو يقول إن الخاصية الأولى من خصائص الروح اليونانية هي أنها روح تؤمن بالتغير الدائم، ولهذا يعد هرقليطس المعبر الحقيقي عن هذه الروح. ومثل هذه الروح التي تجعل الأشياء في تغير دائم لا تقول بالحقائق الثابتة الموضوعية، بل من شأنها أن تجعل كل الحقائق نسبية ما دامت متغيرة؛ فهي نسبية إلى الأفراد. ومن ناحية أخرى هناك خاصية ثانية لهذه الروح وهي أنها روح عقلية وهذه الروح العقلية تقتضي أول ما تقتضي الاستقلال في الفكر، مما يجعل الإنسان يحكم على الأشياء كما يراها هو لا كما يراها الناس، ولذا يجعل المحتمل صفة للحقائق، ويجعل التسامح فصيلة من الفضائل، لأن التسامح معناه إمكان الاختلاف، ومعنى إمكان الاختلاف أن الحقائق ليست واحدة ثابتة، بل متغيرة بحسب الأفراد. وهذه النزعة العقلية تقوم على العردية، ما دامت تقوم على الاستقلال الفكري، وبالتالي على الحرية

والخاصية الثالثة من خصائص الروح اليونانية هي أنها تميل إلى النضال، وميلها إلى النضال يظهر أولاً في الحياة الجسمانية كما هو ظاهر في الألعاب الرياضية في بلاد اليونان.

فالروح العامة لليونان في تطورها كانت تقتضي إذن إيجاد النزعة السوفسطائية، كما أن الفلسفة في تطورها في القرن السابق وفي القرن الخامس أيضاً كانت تقتضي بدورها هي أيضاً أن تقوم النزعة السوفسطائية، لأن تطورها كان يسير دائماً على أساس إدخال العنصر الإنساني أو الإنسان بكل ما له من خصائص، إلى جانب الطبيعة الخارجية. وقد ظهر ذلك جلياً ابتداء من إكسيوفان. إذ نجد عنده لأول مرة جرأة شديدة في إدخال الإنسان في البحث الفلسفي إلى جانب الطبيعة الخارجية. ولو أن محاولة إكسيوفان لم تنجح في المدرسة الإيلية التي هو مؤسسها، فإن هذه النزعة قد استمرت وظهرت بشكل واضح عند هرقليطس، الذي شاء أن يجعل من اللوغوس المبدأ الأول الثابت في الوجود. وفي هذا الشيء الكثير من إدخال الإنسان في التفكير الفلسفي، لأن اللوغوس أو العقل هو خاصية الإنسان، فكاننا هنا انتقلنا من الإنسان إلى الطبيعة الخارجية، وطبقنا على هذه الطبيعة الخارجية ما نجده في الإنسان. وأنكساغورس قد قال مبداً عقلياً روحياً، ولو أنه لم يستخدم هذا المبدأ على الوجه الصحيح من حيث إنه لم يتوسع في تطبيقه بل استعمله استعمالاً ضيقاً كل الضيق. وأنبادوقليس قد جمع بين الطبيعة الأيونية وبين فكرة الخلاص كما هي عند الأورفين، فجمع بين الطبيعة الخارجية من ناحية، والإنسان وما يتعلق به من ناحية أخرى. وبلاحظ عند هؤلاء المفكرين جميعاً أنهم كانوا يريدون أن يؤكدوا - ولو أن هذا التأكيد غير صريح - ثبات الروح الإنسانية أو الذات، من وراء كل التغيرات التي هي أساس الطبيعة الخارجية.

وعلى هذا النحو نشاهد أن الإنسان قد أخذ يدخل في دائرة تفكير الفلاسفة اليونانيين شيئاً فشيئاً، وكان لا بد لهم إذاً أن يخطوا الخطوة الأخيرة، فيرفعوا بالإنسان فوق الطبيعة ارتفاعاً تاماً، وأن يجعلوه مقياس الطبيعة بدلاً مما كانوا يفعلون من قبل حين جعلوا الطبيعة مقياس الإنسان، وأنكروا أن يكون للإنسان وجود مستقل قائم بذاته، يختلف عن الوجود الخارجي. ومن هنا كان من الضروري من حيث منطق التطور الروحي الفلسفي، أن تنتج الفلسفة الجديدة إلى الإنسان اتجاهات كبيرة أو أن تجعله محور التفكير.

وإذا كان السوفسطائيون قد غالوا في هذه النزعة مغالاة كبيرة، فهذه هي الظاهرة الطبيعية التي تشاهد دائماً حيناً نرى رد فعل ضد حركة من الحركات: فإن رد الفعل لا بد أن يكون فيه إفراط وغلو باستمرار. ولم يكن لسقراط وأفلاطون من مهمة

الصحيح، وذلك راجع خصوصاً إلى أحوال البيئة من ناحية، وإلى مذهبهم من ناحية أخرى. أما البيئة فقد كانت تطلب من التربة تكوين القادة، والقادة لا تكونهم التربة من أجل أن يرتفعوا إلى مرتبة القيادة فحسب، بل وأيضاً من أجل أن يحتفظوا بالقيادة. وارتفاعهم إلى مرتبة القيادة والاحتفاظ بها لا يمكن أن يتم إلا عن طريق التأثير في الناس، والتأثير في الناس لا يتم أحسن ما يتم إلا عن طريق الخطابة.

أما من ناحية نظرية المعرفة عند السوفسطائيين، فيلاحظ - كما سنرى فيما بعد - أن بروتاغوراس كان يؤمن بقول هرقليطس بالتغير الدائم، وكان يشك في المعرفة بوصفها معرفة كلية ثابتة موضوعية غير متأثرة بالأفراد. ومن هنا كان من الممكن أن تختلف الأشياء باختلاف الناظرين إليها، وهذا الاختلاف لا يعبر عنه أحسن تعبير إلا في الخطابة كما رأينا.

أما في الدين، فإننا نرى السوفسطائيين قد حلوا حلة عنيفة على المعتقدات الشعبية كلها. ويرى شتا أن من خصائص الروح اليونانية أنها لا تؤمن بالحواروق على الطبيعة؛ وحتى لو أن شتا من هذا قد ظهر في أساطيرهم، فإن تطور الروح اليونانية كان يسرد دائماً في هذا الاتجاه: أعني نحو استبعاد الحوارق على الطبيعة من التفكير نهائياً. وتبعاً لهذا لم يكن من شأن الروح اليونانية أن تؤمن بوجود حقيقة عالية على الطبيعة، بل كانت دائماً تصور الأشياء في صورة طبيعية؛ أو بالأحرى في صورة إنسانية، لأن الطبيعة والإنسانية، خصوصاً عند السوفسطائية، شيء واحد. ومن هنا كان على السوفسطائيين -

وقد مثلوا هذه الروح اليونانية أجمل تمثيل - أن يثوروا على المعتقدات الشعبية التي يتمثل فيها هذا الميل إلى القول بوجود الحوارق وبوجود حقيقة عالية على الوجود. وكان التفكير العقل من ناحية أخرى، والزعة الفردية التي تمثلت في الروح اليونانية والسوفسطائية خاصة - نقول إن هذه الزعة العقلية كانت من شأنها أن تدفع بالسوفسطائية إلى الحملة على الأساطير والتصورات الشعبية، وبالتالي، على الدين كما تصوره عامة الشعب. وهم في هذا كانوا يسبقون في نفس التيار الذي سار فيه من قبل الفلاسفة والشعراء والمؤرخون اليونانيون من ميل إلى الهجوم على الدين، هجوماً عريضاً من أجل إخراج التصورات الشعبية من هذا الدين. فالحملة التي قام بها السوفسطائيون على الدين لم تكن غير استثنائية أو استمرار للحملة التي قام بها هرقليطس وديموقريطس من بين الفلاسفة، ويسوبريدس وأرسطوفان من بين الشعراء، وهيروفونوس وتيوكليدس من بين المؤرخين.

فلما انتقلت، في القرن الخامس، المنافسة من الميدان الجسيمي، اتصل بالصفات والفضائل الحربية إلى الميدان الفكري، أصبحت أداة المنافسة الكلام أو الخطابة، ولذا كان للخطابة المكان الأول في الحياة الروحية اليونانية.

وهذه النزعات الثلاث هي الخصائص الرئيسية التي تميز الزعة السوفسطائية أجلاً تميز، وذلك ظاهر في فروع الحياة الروحية التي تناوها السوفسطائيون. فهي ظاهرة أولاً في الدين، ثم في الفن، ثم في الأخلاق والسياسة.

أما في الفن فقد كان السوفسطائيون أول واضعين حقيقيين لعلم الخطابة. ولقد كان هذا العلم، المعلم الذي يجب أن يوضع في هذا العصر من حيث أنه الممثل الحقيقي لروح ذلك العصر. وذلك لأن قول بروتاغوراس المشهور وهو أن الإنسان يستطيع أن يقول شيئين متعارضين بالنسبة إلى شيء واحد، لا يجد مجالاً لتطبيقه والتعبير عنه خيراً مما يجد في الخطابة. هذا إلى أن الروح العقلية التي كانت سائدة في ذلك العصر وفي الروح اليونانية كلها بوجه عام، وجدت أحسن مجال لظهورها في الخطابة.

ثم إن روح النضال التي هي خاصة من خصائص الروح اليونانية تجد مجالاً لظهورها في الخطابة، وذلك لأن النضال البدني الذي كان سائداً في القرون السابقة لا بد أن يستحيل الآن إلى نضال روحي، وهذا النضال الروحي لا يمكن أن يتم إلا عن طريق الخطابة. فكان البيان - أو الخطابة - يعبر من الناحية الأولى، أي من ناحية قول بروتاغوراس، عن الحقيقة، لأن الحقيقة العقلية هي تناقض وتزاع؛ فما يعبر تعبيراً حقيقياً عن هذا التناقض والتزاع سيكون العلم الحقيقي. ومن أجل هذا لم ينظر السوفسطائيون إلى الخطابة بوجه عام على أنها جدل أو وسيلة للتأثير فحسب، بل وأيضاً على أنها العلم الحقيقي مجردياً يقول إن الخطابة هي الفن والفن الحقيقي، وليست أداة للتأثير فحسب. وعلى يدي جورجياس ترتفع الخطابة إلى مرتبة الفن الحقيقي، وإلى مرتبة الأسلوب الصحيح في التفكير. وتبعاً لهذا يقول إن المعرفة الحقيقية هي تلك المثلثة في الخطابة. وعند ترازيمachus تصبح الخطابة نظرية الوجود ونظرة في السياسة. وعند أنتيفون أصبحت الخطابة طب النفوس، والوسيلة التي بها ترتفع الحياة الباطنة ارتفاعاً كبيراً. وعند هيبياس أصبحت الخطابة ارتفاعاً بالروح ولطفاً فيها وسمواً في التفكير العقلي. وعلى العموم يلاحظ أن الخطابة قد ارتفعت عند السوفسطائيين جميعاً إلى مرتبة العلم بمعناه

في الفلسفة، وجدنا أن هذه المذاهب متصلة خصوصاً بنظرية المعرفة، فلنحاول الآن أن نعطي صورة عامة عن نظرية المعرفة عند أشهر السفسطائيين، فنقول أولاً إن السفسطائيين قد بدأوا جميعاً من طرفين متعارضين كي يصلوا إلى نتيجة واحدة. فبعضهم قد بدأ من مذهب هرقليطس، والبعض الآخر ابتدأ من مذهب بزميدس. ويجب علينا أن نساءل الآن، كيف وصلنا إلى نتيجة واحدة من هذين الطرفين المتعارضين؟ فنقول أولاً إن السير الديالكتيكي يقتضي أن يتم ذلك؛ هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يكن يعني السفسطائيين من سيرهم في هذين المذهبين المتعارضين أن يقولوا بأحد هذين المذهبين كما هو، لأنه لم يكن يعينهم شيء فيما يتصل بالدراسة الطبيعية، نظراً لانصرافهم عن دراسة الطبيعة الخارجية واتجاههم إلى الإنسان. فلهذين السبيين إذاً كان طبعياً أن يتبدى السفسطائيون من هذين الابتدائين المتناقضين.

بدأ بروتاجوراس من مذهب هرقليطس، لكنه لم يقل بكل هذا المذهب كما هو في كل جزئياته، بل قال فقط بالفكرة الرئيسية السائدة فيه وهي أن الوجود دائم السيلان، فقال بروتاجوراس إن الطبيعة كلها في تغير دائم وتغير بين أعداد، والفسد الواحد ينتقل إلى الضد الآخر دائماً وباستمرار ولا يمكن أن يطلق على شيء صفة معينة بل الصفة المعينة الوحيدة للأشياء هي انتقالها من الضد، وعلى هذا لا يمكن أن يقال عن الشيء إنه هو كذا، بل يقال باستمرار إنه يصير كذا، أي أن فعل الكينونة أو الوجود يجب أن يستبدل به فعل الصيرورة والتغير. وهذا التغير على نوعين: فهناك فعل، وهناك انفعال. فهذا الشيء يفعل في الشيء الآخر، والشيء الآخر يكون متفعلاً بالشيء الأول. ولما كان هذان اللفظان متضابيين، أي أن أحدهما لا يمكن أن يفهم أو يوجد من دون أن يوجد الآخر، فمعنى هذا أنها يوجدان معاً باستمرار. والإحساس يتم حينئذ دائماً أبداً بين الشئين المتضادين اللذين هما في انفعال وفعل - فالإحساس إذن حين يدرك إنما يدرك هذا التضاد وهذا التغير المستمر، والإحساس تبعاً لهذا متغير بتغير الأفراد؛ وذلك لأن كل فرد يتصور هذا التغير من وجهة نظره الخاصة وعلى طريقته، والصفات المختلفة هي من وضع الإنسان ولا يمكن أن يقال إن لها وجوداً حقيقياً في الخارج، وتبعاً لهذا فالمعرفة الحسية هي معرفة متصلة بالأفراد ومعتمدة عليهم. ومن هنا قال بروتاجوراس قوله المشهورة: الإنسان مقياس كل شيء، ما هو موجود بوصفه موجوداً، وما هو غير موجود بوصفه غير موجود.

فإذا ما انتقلنا الآن من ميدان الدين إلى ميدان الأخلاق والسياسة، وجدنا أن السفسطائيين قد جالوا جولة طويلة في هذا الميدان. والأساس في أقوالهم كلها في هذا الصدد يقوم على التفرقة بين الطبيعة $\phiύσις$ وبين القانون $νόμος$ وقول بروتاجوراس: إن الإنسان مقياس كل شيء، قد أعطى الكثير من الاختلاف في أوجه النظر إلى هذه التفرقة. لذا اختلفت آراء السفسطائيين في هذا الصدد وكان قسم منهم مغالياً متطرفاً، بينما القسم الآخر كان معتدلاً وعلى رأس رجال هذا القسم الثاني بروتاجوراس نفسه. فبروتاجوراس يقول إن الإنسانية قد انتقلت من دور البربرية والوحشية إلى دور الحضارة والمدنية عن طريق القوانين، والتزعة الفردية نجد ما يكبح جماحها في القانون. ولكن هذا القانون ليس قانوناً مفروضاً من الخارج، وإلا لكان في ذلك قضاء على التزعة الفردية مع أنها التزعة الأساسية عند السفسطائية. إنما هذا القانون هو ما يمل به الحس العام. ففيه إذن تتمثل الفردية، من ناحية، على أساس أن العقل الإنساني هو الذي يشرعه أو أن الناس هم الذين شرعوه، ومن ناحية أخرى يتمثل فيه شيء من تضييق الفردية، لأن هذا القانون يجب أن يخضع له الجميع أو كل المواطنين.

وفي الطرف الآخر نجد أولاً هيباس الذي قال بأن الطبيعة هي الصالحة وأنها الأساس، أما القانون فهو قيد وهو نير يحملة الإنسان، ويجب أن يتخلص منه. وقد مثل الرأي الأول أيضاً أنتيفون، الذي أيد الرأي الذي يجعل القانون فوق الطبيعة، أو على الأقل لا يجعل ثمت تعارضاً شديداً بين الاثنين. أما الرأي الثاني، وهو المتطرف، فقد مثله في أحد صورة له رجلان: كلكتلس وترازيماخوس. فهما يقولان إن القوانين من صنع الضعفاء قد وضعوها للقضاء بها على الأقوياء، والدولة تبعاً لهذا من صنع الضعفاء، وهي شر، والطبيعة هي الخير، والسير على الطبيعة هو الأساس. وذلك لأن النجاح في الحياة هو عين أكبر درجة من الظلم، فالظلم إذن هو الشيء الطبيعي، أما العدالة فليست غير الظلمة والخنوع والضعف. ولهذا فإن الطبيعة منافية للقانون، والطبيعة هي التي يجب أن تكون المشرع لنا، أما القانون فلا يجب أن نخضع له والحرب والنزاع يجب أن يكونا العاملين الرئيسيين اللذين يحكمان الناس، والقوة هي مصدر كل شيء، وبها يمكن أن يبرر كل شيء.

فإذا انتقلنا الآن من هذه المذاهب العامة التي قال بها السفسطائيون في الفن والدين والأخلاق إلى مذاهبهم الخاصة

كان موجوداً فإنه يلاحظ أولاً أنه إما أن يكون قديماً، وإما أن يكون حادثاً. فإذا قلنا إنه حادث فمعنى هذا أنه حدث عن شيء آخر. وهذا الشيء الآخر سيكون العدم، فيكون الوجود إذن ناشئاً عن العدم، وهذا مستحيل. هذا إذا تصورنا أن هذا الوجود قد نشأ عن اللاوجود، أما إذا قلنا إنه نشأ عن الوجود فهذا أيضاً مستحيل لأنه كيف يصير الوجود وجوداً؟ وذلك لأن التغير معناه الانتقال من حالة إلى أخرى. هذا وإذا قلنا إنه حادث عن لا وجود، وهذا اللاوجود موجود، فإننا سنقع إذن في نفس الخطأ من حيث إن هذا اللاوجود الموجود سيطبق عليه نفس الكلام عن الوجود بحسبانه صادراً عن الوجود. وإذا كان قديماً فمعنى هذا أنه لا ابتداء له وما ليس له ابتداء كما لاحظ ملبسوس هو اللامتناهي، واللامتناهي لا يمكن أن يوجد في غيره، وإلا لم يكن لا متناهي، كما لا يمكن أن يوجد في نفسه لأنه لا بد من التفرقة بين الحاوي والمُحتَوَى، وعلى ذلك فإذا كان الوجود قديماً فإنه سيوجد لا في محل (في غير مكان) والشيء الذي يوجد لا في محل لا يمكن أن يكون موجوداً، وعلى ذلك فسواء أكان هذا الشيء موجوداً قديماً أم محدثاً فإنه لا يمكن أن يكون موجوداً.

ثانياً: يلاحظ أن الوجود إما أن يكون واحداً أو متعدداً، فإذا كان واحداً فمعنى هذا أنه وحدة، والوحدة هي الشيء الذي ليس له مقدار مادي، وما ليس له مقدار مادي هو لا شيء، فإذا كان الوجود واحداً قلنا يكون إذن شيئاً. وبعد هذا فإذا كان الوجود متعدداً، فمعنى أنه متعدد أنه مكون من وحدات، والوحدة كما قلنا لا شيء. وعلى هذا فيكون الوجود مكوناً من عدة «لا شيء»، أي من لا شيء أيضاً.

ونرجع إلى الافتراض الثالث وهو أن الشيء وجود ولا وجود معاً، فنقول إنه لما كان هذا الشيء لا يمكن أن يكون لا وجوداً، فإنه بالأحرى لا يكون الاثنين معاً، وهذا يثبت بطلان الفرض الثالث: ومن هذا كله يثبت بطلان القول بأن شيئاً ما موجود - وتبعاً لهذا فلا شيء موجود.

والفقيتان الأخريان أسهل في البرهنة عليهما من القضية الأولى. ويرهن جورجياس على القضية الثانية بقوله إن الوجود أو الموجود غير معلوم، وإلا لكان كل معلوم موجوداً، وحينئذ يكون الخطأ مستحيلاً، ولما كان الخطأ موجوداً وممكناً، فمعنى هذا أن الموجود غير معلوم، وإذا كانت الحال كذلك فكيف يمكن الموجود أن يكون معلوماً ما دام الاثنان مختلفين كل الاختلاف؟

والمشكلة التي تنتج الآن أمامنا هي: ماذا يقصد بروتاغوراس من قوله الإنسان هنا؟ أيقصد به كل فرد على حدة، وتبعاً لهذا تكون الحقيقة مختلفة باختلاف الأفراد الواحد عن الآخر؟ أم يقصد بالإنسان الإنسانية، وتبعاً لهذا يكون الإنسان مقياس الحقائق بمعنى أن الحقائق من وضع عقولنا نحن، وأن ليس لها وجود حقيقي في الخارج بمعنى الأشياء في ذاتها فهذا فوق نطاق العقل؟ على كل حال يكون مذهب بروتاغوراس على هذا التفسير هو مذهب المثالية المتعالية transcendental أي مذهب كنت.

الواقع أن الاختلاف بين هذين التفسيرين عند المؤرخين كبير. فمنهم من يقول بالتفسير الأول وهو أن بروتاغوراس لم يكن يقصد من الإنسان غير الأفراد الذين تتكون منهم الإنسانية، وعلى هذا فالحقائق مختلفة بالنسبة لكل فرد على حدة؛ ومن أنصار هذا الرأي اتسلر وهو يعتمد في هذا اعتماداً كبيراً على أفلاطون وكيفية سرده لمذاهب السوفسطائيين. أما القول الثاني فهو قول أكثر المؤرخين الذي جاءوا بعده اتسلر، كما أنه رأى جوزيه شيتا. ونظن نحن أن هذا الرأي الثاني هو أرجح الرايين

نتتفل بعد هذا إلى جورجياس. فنجد أنه قد عرض مذهبه في كتاب كتبه عن الطبيعة، أو اللاوجود، فقال فيه بقضاي ثلاث: الأولى أنه لا شيء، والثانية أنه حتى لو وجد شيء، فإن هذا الشيء لا يمكن أن يدرك، والثالثة، حتى لو أمكن إدراكه فإنه لا يمكن أن يعبر عنه ويوصل إلى الغير. ويسوق لتأييد هذه القضايا حججاً كثيرة، وهو في هذا متأثر بالإيليين وخصوصاً بطريقة زينون في المحااجة. أما القضية الأولى وهي أنه لا شيء موجود فثبتها كما يلي: إذا كان هناك شيء ما، فإن هذا الشيء إما أن يكون موجوداً وإما أن يكون لا موجوداً، وإما أن يكون الاثنين معاً. فإن كان لا موجوداً، فإن الشيء الواحد سيصنف بصفة ونقيضها، وهذا محال: وذلك لأن اللاوجود معناه عدم الوجود كما أن معناه من ناحية أخرى - مادامنا نقول إن شيئاً ما موجوداً هو لا موجود - أن اللاوجود موجود، وعلى هذا فسيصنف الشيء بصفة ونقيضها، وهذا محال. ثم إنه إذا أعطينا الوجود للاوجود فإن ذلك يتم بأن نسلب الوجود وجوده لكي نضع هذا الوجود للاوجود، وهذا محال لأنه لا يمكن أن نسلب عن الوجود الوجود، وإذا فهذا الشيء لا يمكن أن يكون لا موجوداً.

وثانياً لا يمكن هذا الشيء أن يكون موجوداً: لأنه إذا

بالآثار الأدبية القديمة لما يشبه غمام الشبه عناية السوفسطائيين بالآثار الأدبية اليونانية وباستئناف التيار الأدبي الذي كان سائداً في بلاد اليونان من قبل، ولهذا نراهم عنا عناية كبيرة بالناحية الشكلية كالخطاطة والنثر، بل إن النثر الحقيقي في بلاد اليونان لم ينشأ إلا في عصر السوفسطائيين كذلك الحال عند رجال عصر النهضة، امتازوا بالنبهة الأدبية خصوصاً فيما يتعلق بالخطاطة والنقد والنثر، وإن كان الكثير منهم قد اتجه اتجاهاً شعرياً، فإن أمثال بَرَزْرُكَة (١٣٠٤ - ١٣٧٤) نستطيع أن نجد له مثلاً أو نظيراً في حركة السوفسطائية. ومن هذا نرى أن التشابه كبير بين كلتا النزعتين. وإذا كانت حركة السوفسطائيين مقدمة لعصر قيام المذاهب الفلسفية الشائعة في بلاد اليونان، فإن الحال كان كذلك أيضاً في عصر النهضة: إذ كان رجالها مقدمة لقيام المذاهب الفلسفية الشائعة في الحضارة الأوروبية.

بيد أنه يلاحظ مع هذا أن حركة السوفسطائيين أقرب شياً بالقرن الثامن عشر منها بعصر النهضة. فكلا العصرين، ونعني بهما القرن الخامس قبل الميلاد بالنسبة للحضارة اليونانية، والقرن الثامن عشر بعد الميلاد بالنسبة للحضارة الأوروبية. وهذه نقول إن هذين القرنين يتصفان بصفات متشابهة. وهذه الصفات تلخص في كلمة واحدة هي: التنوير. فإن خصائص نزعة التنوير Aufklärung هي أولاً الإيمان بالتقدم المستمر نحو الغاية الأصلية للإنسانية، وثانياً جعل العقل الحكم المطلق في كل شيء، وثالثاً إخضاع كل تعقائد والتقاليد الموروثة لحكم العقل، ورابعاً: النزعة الفردية التي تجعل من الفرد من حيث حرته واستقلاله الأساس لكل تقويم، سواء أكان ذلك في الفن أم في الأخلاق أم في العلم أم في الدين، وهذه الخصائص كلها نجدها واضحة في كلا القرنين المتفاوتين، مما يدفعنا إلى القول بأن قرن السوفسطائية هو قرن التنوير في الحضارة اليونانية.

ولم نذكر الشبه بين عصر النهضة وبين القرن الخامس قبل الميلاد إلا لأن هناك بعض الشبه خصوصاً من الناحية الأدبية. أما النواحي الحقيقية من الناحية الحضارية فهو بين عصر السوفسطائيين وعصر التنوير في الحضارة الحديثة أي القرن الثامن عشر الأوروبي.

نصوص ومراجع

انظر مادة «إبونية».

والقضية الثالثة وهي أنه حتى لو فرضنا أن شيئاً ما يمكن أن يكن معلوماً فإن هذا العلم لا يمكن أن ينقله الإنسان إلى إنسان آخر - هذه القضية يبرهن عليها جورجياس بقوله: أولاً: كيف يمكن الأصوات أن تعبر عن المراتب مع أن الأصل أن الكلمات أو الأصوات تنشأ عن المراتب؟ وثانياً: حتى لو سلمنا جدلاً صحة هذا القول، وهو أن المراتب يمكن أن نرسلها إلى إدراكنا الأصوات، نقول إن ذلك معناه أن الشيء الواحد يوجد في مكانين مختلفين في آن واحد، وذلك لأن السامع والقاتل إن كان يريد هذا الأخير أن يلقي شيئاً إلى الأول، فمعنى هذا أن الشيء الواحد موجود معاً عند السامع وعند القاتل، ولما كان من المستحيل أن يوجد نفس الشيء في مكانين مختلفين في آن واحد، فالفرض الأصلي باطل، وتبعاً لهذا فإبصال المعلومات إلى الغير مستحيل. وبهذا ثبت القضية الثالثة.

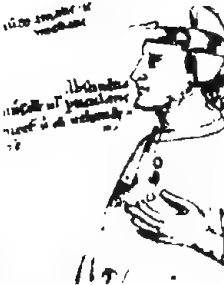
وعلى الرغم مما في هذه الحجج من محامكات جدلية لفظية، فإنه يلاحظ أنها قد ابتدأت - وخصوصاً في القضية الأولى - من مذاهب سابقة أظهرها مذهب الإبلين في الوجود، كما أنها تأثرت بحجج زينون مما يمكن مشاهدته بوضوح إذا نظرنا إلى الطريقة التي أوردت بها هذه الحجج. وعلى كل حال فإننا نستطيع أن نقول إن الغرض الأصلي الذي أراد السوفسطائيون أن يصلوا إليه من هذا هو أن يقضوا على العلم كما وصل، لا على العلم بوجه عام، ومن هنا يجب أن نفهم شكهم على أنه شك هدام من أجل البناء، وليس شكاً هداماً من أجل الإفتاء. وهذا يكون شكهم مختلفاً عن شك الشكاك في العصور المتأخرة.

وقد نظرنا - في أول كلامنا عن النزعة السوفسطائية - نظرة عامة إلى هذا المذهب ونستطيع أن نضيف هنا إلى ما قلناه من قبل أن هناك كثيراً من الشبه بين النزعة السوفسطائية وبين عصر النهضة. والواقع أن هاتين النزعتين متوافقتان - على حد تعبير شبنجلر - في كل من الحضارتين اليونانية والأوروبية، وذلك لأن أوجه الشبه بين الحركتين أو النزعتين كثيرة، فنزعة عصر النهضة تسمى نزعة إنسانية لأنها أرحت المعايير للإنسان واحتفلت له احتمالاً شديداً وكذلك فعل السوفسطائيون: إذ نقلوا البحث من الطبيعة الخارجية إلى الإنسان وأرجعوا مصادر القيم - سواء ما كان من هذه القيم متصلاً بالحق وما كان متصلاً بالاحتمال والخيال - إلى الإنسان نفسه بحسبانه المقوم الأكبر والمشرع الأول والأخير. بل إن في عناية رجال عصر النهضة





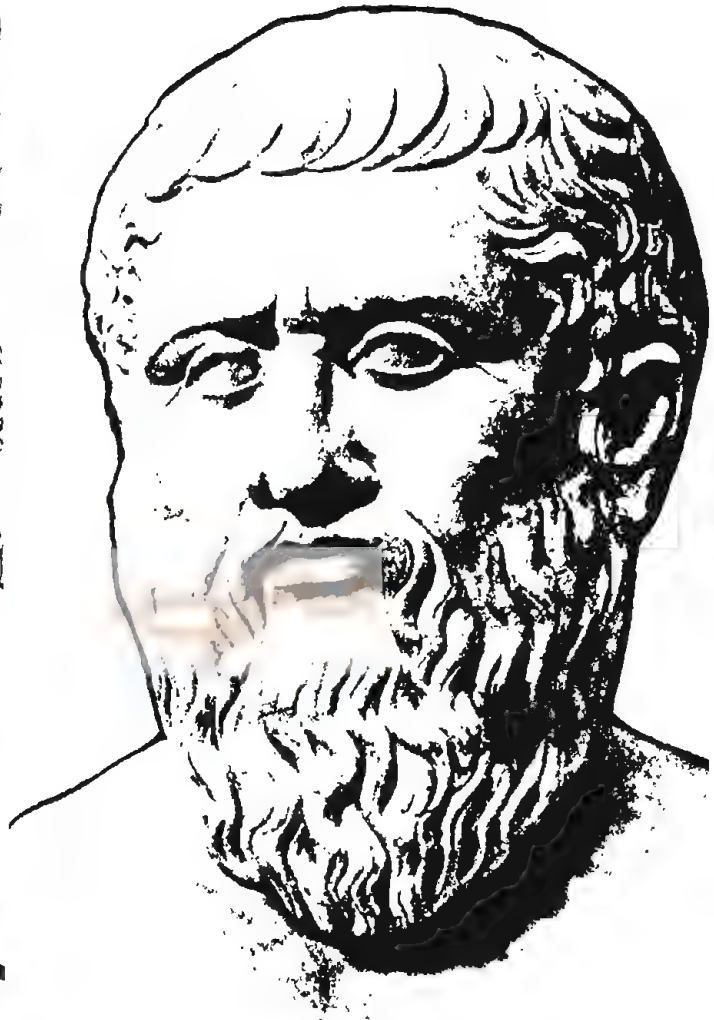
TV



TV



١٩ اوجست







۳۲ برجسون



۲۲۲ بکال



۳۱ بردیانف



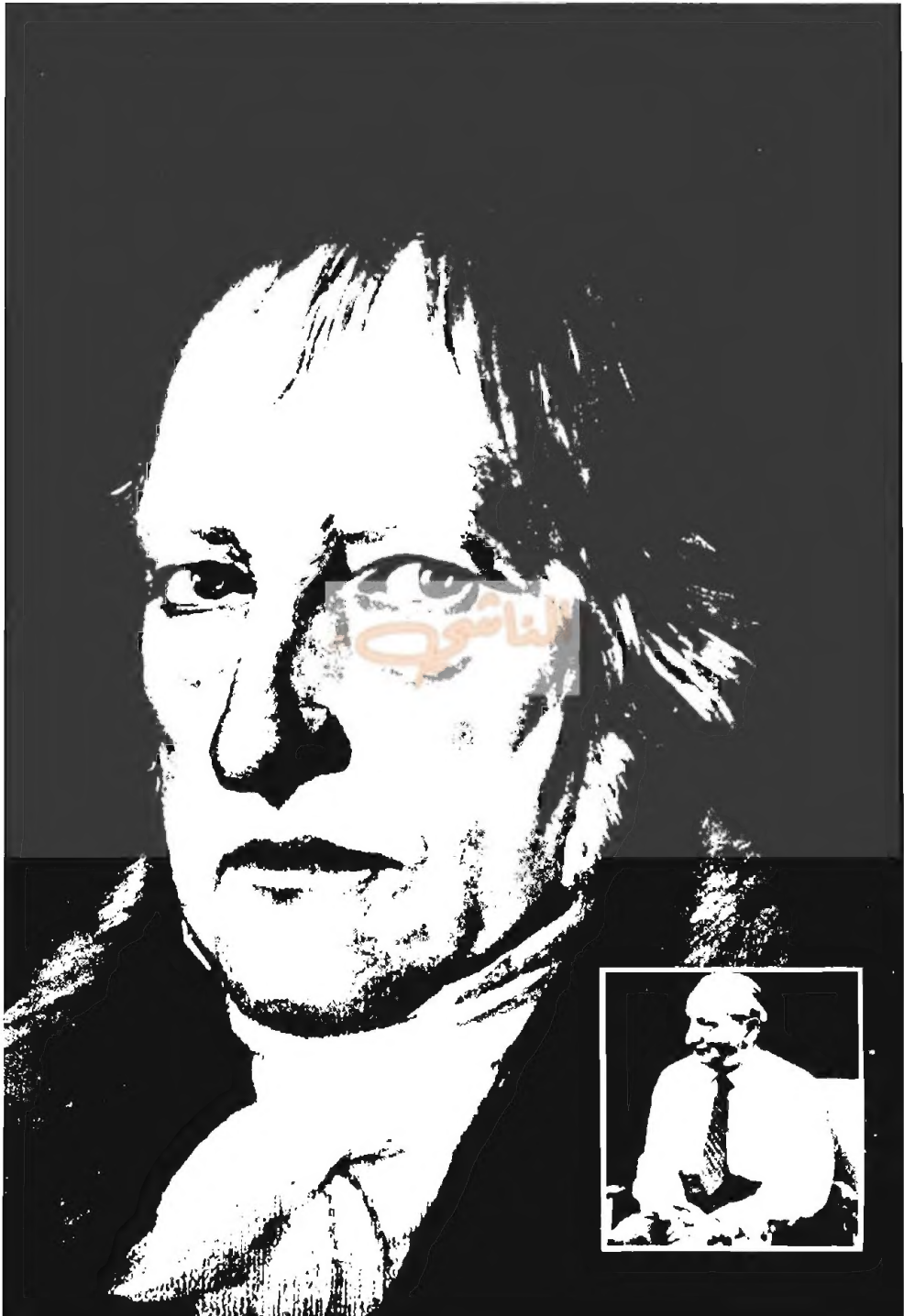
۱۰۳



۱۰۷ فریبه

۱۰۸ فروید







الناشئون

